

Anno Accademico 2009/2010

Filosofia della conoscenza

Appunti del corso a cura di L. Vantini

Introduzione

Le domande sulla conoscenza potrebbero sembrare un trastullo della mente. In realtà, la teoria della conoscenza incide molto concretamente nei nostri vissuti e da essa dipende il nostro modo di abitare il mondo. In questo senso, come scrive l'epistemologa Vassallo, «queste domande non possono lasciarci indifferenti: devono, piuttosto, essere capaci di toccarci nel profondo, sempre che la nostra esistenza ci interessi davvero»¹.

Ci sono vari tipi di conoscenza:

- a) Se dico che *conosco Francesca*, faccio riferimento ad una mia conoscenza diretta o personale. Significa che sono (o sono stata) a diretto contatto con lei.
- b) Se invece dico che *so andare in bicicletta*, chiamo in causa una conoscenza di tipo competenziale. Significa cioè che dispongo di una certa capacità o competenza.
- c) Se invece dico che *so che Roma è in Italia*, faccio riferimento alla conoscenza proposizionale: affermo che una certa proposizione è vera.

Tenendo conto del fatto che è quest'ultimo tipo di conoscenza ad interessare la gnoseologia, cercheremo di addentrarci seguendo un ritmo dialettico, che mira a mostrare come

- a) della conoscenza ci importa tantissimo e il bagaglio di acquisizioni di cui la vita ci ha dotato è fondamentale;
- b) ma a volte occorre anche sospendere alcune certezze o consuetudini linguistiche per trovare dell'altro, forse più prezioso.

Questo corso di filosofia della conoscenza dovrebbe rendere capaci di attenzione. L'attenzione è la pratica di avere uno sguardo allargato sulla realtà. Dobbiamo allora subito disfarcì dell'idea di una filosofia come passatempo dei distratti: non faremo come Talete, che per guardare le stelle è finito nel pozzo, suscitando le risate della serva²! Ci sta a cuore avere un rapporto lucido con ciò che accade e questo significa anche sapere come conosciamo.

L'attenzione a cui miriamo è ben descritta da Simone Weil, filosofa francese, nata nel 1909 e morta giovanissima, a 34 anni, nel 1943. Donna singolare, che ha insegnato, ma allo stesso tempo ha voluto conoscere la fatica del lavoro in fabbrica e della vendemmia, scrive che fare attenzione non è aggrottare la fronte, ma lasciarsi coinvolgere dal mondo così come esso è in realtà.

È interessante che il percorso che la spinge a capire il mondo coincida in lei con quello che la induce ad amarlo. Significa che nella conoscenza c'è una forte componente di desiderio. A 14 anni, demoralizzata da un senso di inadeguatezza intellettuale, fa una scoperta che le permette di uscire dalla crisi: non serve essere dei geni, per entrare in quel regno della verità di cui aveva fatto la sua ragione di vita. Basta desiderarlo. Così, dopo qualche anno, descrive quel momento:

Dopo mesi di tenebre interiori, ebbi d'improvviso e per sempre la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono pressoché nulle, penetra in questo regno della verità riservato al genio, purché desideri la verità e faccia un continuo sforzo di attenzione per raggiungerla³.

In questo passo sono evocati sia il desiderio della verità sia lo sforzo di attenzione. Non è un caso: Weil era convinta che l'unica energia in grado di guidare la nostra intelligenza fosse il desiderio: «l'attenzione è legata al desiderio. Non alla volontà ma al desiderio. O più esattamente, al

¹ N. VASSALLO, *Conoscenza e natura*, De Ferrari, Genova 2002, p. 17.

² PLATONE, *Teeteto*, 174a.

³ S. WEIL, *Attesa di Dio*, 38.

consenso⁴. Consentire al mondo significa appunto essere disposti a guardarlo senza volerlo dominare o renderlo teatro della propria soggettiva partitura, ma senza nemmeno rassegnarsi a lasciarlo così com'è, come spiega De Monticelli:

Consentire [...] significa aprire bene gli occhi, lasciando che la conoscenza di ciò che si rivela “prenda piede” in noi. Anche là dove questo è particolarmente doloroso, quando il fatto cui bisogna aprire gli occhi è il male e la sua efficacia in terra. C'è in questo qualcosa di delicato e difficile, non solo da praticare, ma da pensare con esattezza. “Consentire” non vuole assolutamente dire “giustificare” e neppure, sia pure silenziosamente, “avallare”. È un modo di dire “sì” che non equivale ad approvare⁵.

Con questa prospettiva, incroceremo le varie fonti della conoscenza: perché credo che una certa affermazione (p) sia vera?

- Perché percepisco p = percezione
- Perché ricordo p = memoria
- Perché sono certo e cosciente che p = introspezione
- Perché mi viene testimoniato da qualcuno di cui mi fido che p = testimonianza
- Perché inferisco (cioè sono giunto a questa conclusione riflettendo) p = ragionamento

Il corso avrà un taglio filosofico (anche se terrà conto di alcuni percorsi delle scienze cognitive) e un metodo genealogico⁶, in quanto prende le mosse dalle domande che sorgono dentro l'esistenza, che spesso non si ha il tempo o l'occasione di raccogliere.

Quali sono le domande che il nostro tempo ci propone?

1. Questo è il tempo in cui il linguaggio svolge un ruolo fondamentale nella conoscenza, in quanto è il medium che si frappone fra noi e il mondo: esprimere un concetto significa appropriarcene in maniera più consapevole rispetto alla situazione contraria in cui tutto rimane implicito. È vero e in che senso? Quando una parola può aspirare ad essere vera? Quando una parola è abusata e vuota?
2. Questo è il tempo in cui il linguaggio scientifico è inteso solitamente come oggettivo, ma esso stesso non si riconosce in questa gabbia concettuale. Si assiste ad una sorta di doppio livello del ruolo della scienza nella cultura: il livello esplicito in cui scienza = verità assoluta e il livello meta-scientifico in cui emergono molte problematiche che conducono ad una riconfigurazione.
3. Una ragione così indebolita cade necessariamente nel nichilismo e nel relativismo o può continuare ad essere in qualche modo euristica? Qual è il senso delle differenze e delle alterità che sembrano minare il percorso filosofico della conoscenza?

⁴ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, p. 126

⁵ R. DE MONTICELLI, *L'allegria della mente. Dialogo con Agostino*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 181.

⁶ Foucault, la cura della verità in *Il discorso, la verità, la storia*, Einaudi, torino 2001, p 341

Il ruolo del linguaggio nella conoscenza: l'ermeneutica.

La filosofia si è sempre occupata del linguaggio. Già Platone (Atene, 428/427-348/347 a.C.), nel suo dialogo intitolato *Cratilo*, si chiedeva se le parole nascono per convenzione o in qualche modo sono agganciate alle cose. Oggi la questione non si pone più in questi termini: risulta pacifico che il linguaggio ha pochissimi termini “naturalisti” (es. *scroscio* dell'acqua) e in genere ha origine convenzionale. Tuttavia, risulta interessante riflettere sulla conclusione del dialogo esposta da queste parole di Socrate: «non dai nomi, ma molto di più da se stesse le cose vanno imparate e ricercate»⁷. L'idea di fondo è che la realtà deve essere studiata direttamente, indipendentemente dai simboli con cui viene espressa: il criterio della verità è ontologico e non linguistico. Conoscere le parole, per Platone, non era conoscere il mondo.

La sensibilità contemporanea non può accettare questa teoria della conoscenza che prescinde dal linguaggio. I motivi sono essenzialmente due:

1. La realtà non può mai essere avvicinata direttamente, nella sua nudità effettiva: ci è sempre data dentro un determinato contesto linguistico;
2. Il linguaggio non è solo un rivestimento esteriore nel quale le cose trovano via d'accesso per una visibilità piena, ma in qualche modo plasma la loro stessa fisionomia;

Con questa sensibilità particolare, la filosofia indaga il linguaggio come luogo euristico, come spazio simbolico da esplorare per aprire degli squarci di senso nell'intricata trama degli eventi che capitano. Lì si giocano le questioni fondamentali, lì si trovano i nodi da sciogliere per trovare una direzione di senso nell'esistenza: addirittura si arriva a dire che i problemi filosofici sono, anzitutto, problemi linguistici. Così, oggi si tende a configurare il rapporto pensiero/mondo a partire da questa mediazione del linguaggio, tanto che alcuni hanno parlato di *svolta linguistica* nella filosofia⁸.

Se gli esseri umani sono tutti immersi nel linguaggio, come descrivere il loro rapporto con le parole del proprio tempo? Come entra questa condizione nell'esperienza della conoscenza?

A questi interrogativi sono state date molte risposte. Alcune sono diventate un *modello*, cioè sono risultate normative, nel senso che funzionano come schemi universalmente applicabili. Il modello ermeneutico è attualmente molto praticato, in quanto consegna dei preziosi suggerimenti per stare nel mondo da soggetti coscienti lucidi e non ingenui: ci condurrà a notare come il nostro rapporto con la realtà non avvenga mai senza la mediazione del linguaggio, cioè senza che la tradizione passata, le esigenze di comunicazione nel presente e di trasmissione di simboli nel futuro abbiano un notevole peso.

L'ermeneutica

“Ermeneutica” è una parola di etimologia greca che significa *arte di interpretare*, cioè di capire il senso di una determinata realtà. Fra i vari significati, infatti, l'ermeneuta è il pastore che guida il gregge, colui che dà l'indicazione della strada da percorrere e indica una direzione. L'ermeneutica è dunque una ricerca del senso, uno sforzo per trovare la giusta prospettiva che consenta di ricondurre all'unità i frammenti di mondo che esperiamo. Si pone alla ricerca di come riusciamo a farci un'idea degli oggetti che troviamo sul nostro percorso e scopre che questa dinamica prevede molte interferenze, fra cui spicca quella del linguaggio: registra infatti la complessità delle comunicazioni nel mondo contemporaneo e coglie che le relazioni fra i diversi argomenti, i diversi aspetti della realtà, non sono riducibili ad un processo lineare, ad una sequenza. Ci sono molte distanze che rendono complicata la comprensione di una realtà.

⁷ PLATONE, *Cratilo*, 429b.

⁸ A. PIERETTI (a cura di), *La svolta linguistica in filosofia*, Città Nuova, Roma 1975.

Per capire che cosa si intende oggi per *ermeneutica* è utile accennare alle origini. L'ermeneutica nasce come risposta al problema di interpretare correttamente testi scritti nel passato, con un codice culturale totalmente differente da quello del lettore, ma si estende ben presto alla questione della comunicazione, dove la difficoltà sta nel comprendere fino in fondo i messaggi che gli altri ci rivolgono. Questa distanza (storica e/o personale) è la molla che fa scattare il problema ermeneutico. L'ermeneutica nasce allora dalla percezione di uno scarto strutturale fra interprete e oggetto.

Nel Novecento la questione ermeneutica trova respiro antropologico e ontologico: si comprende che interpretare non è un'azione che si compie solo in determinati momenti dell'esistenza, ma è un'esperienza continua. Questa dilatazione è anche il risultato di una consapevolezza tutta attuale della crisi della ragione, che si accorge di non poter aspirare ad una verità piena e assoluta e intraprende un cammino in cui si interroga su come avvicinarsi ad essa il più possibile.

Il nome più significativo per questa svolta è Gadamer, che a sua volta raccoglie l'eredità di Heidegger.

Heidegger (Messkirch 1889-Friburgo 1976) aveva capito fin dal suo famoso *Essere e Tempo*, opera del 1927, che gli esseri umani stanno già da sempre dentro il loro mondo, intendendo con questo termine la cultura, l'insieme delle esperienze avute, dei rapporti intessuti, il percorso della loro storia. Ognuno è legato inscindibilmente al proprio mondo, per cui ogni atto di comprensione si inserisce all'interno di un contesto che lo precede, sorge dentro una *precomprensione* che si frappone fra l'io e il resto del mondo. Non c'è comprensione, dunque, senza precomprensione. In questo senso, siamo tutti continuamente esposti al condizionamento del linguaggio che ci troviamo a parlare. Le relazioni con altri e con gli oggetti sono sempre precedute da una cornice di significati assimilati nel corso dell'esistenza, da cui è impossibile svincolarsi. Non c'è alcuno sguardo teoretico puro né alcuna sperimentazione nuda.

Le precomprensioni potrebbero sembrare uno svantaggio gnoseologico, un disturbo ad un approccio diretto al mondo. Invece costituiscono il necessario bagaglio con cui iniziare il viaggio della conoscenza: sono una chiave di lettura imprescindibile che mette ordine nei dati che registriamo, una sorta di terreno fermo che apre l'esperienza consentendole un ulteriore sviluppo. Infatti riconoscere e dichiarare la prospettiva di partenza offre molti vantaggi: si è più attenti alla presenza di elementi nuovi, si elabora un discorso arricchito dalle elaborazioni del passato (il senso non nasce con me, ma si forma anche ricevendo ciò che altri ed altre hanno pensato), si dialoga realmente, senza pretendere di incastrare il mondo nel proprio discorso.

È questo il punto di partenza che assume **Gadamer**. Gadamer (1900 Marburgo – 2002 Heidelberg), è ricordato soprattutto per un'opera del 1960, *Verità e metodo*, in cui si prefisse di chiarire come avviene il comprendere umano e a quale esperienza di verità possa concretamente aspirare. La verità che gli interessa non è quella delle scienze della natura: lì non si comprendono i fenomeni, ma li si spiega con un cammino di calcoli consequenziali, attraverso misure e criteri ben precisi. Egli è attento alla verità esistenziale, a quell'evento in cui il soggetto che incontra una realtà si ritrova trasformato: qualcosa di nuovo è stato integrato nella coscienza. Qui allora non c'è spiegazione, ma comprensione: comprendere qualcosa invece significa fare un'esperienza di unità, avere attenzione all'insieme, registrare le dinamiche esistenziali ed esperienziali. Questa verità accade nell'arte, nella storia, nel linguaggio: qui non c'è metodo, ci sono semplicemente cose che si presentano e che ci affascinano. Gadamer prende dunque le distanze da Cartesio, che per andare alla ricerca di una verità sicura, aveva messo tra parentesi tutto il sapere che aveva acquisito in precedenza: voleva partire da zero, fare *tabula rasa* di tutte le mediazioni e della tradizione passata. Ma l'io non può mai essere uno spettatore disinteressato che possa guardare il mondo senza avvalersi di una qualche mediazione. Abitando un certo tempo e un certo contesto, abbiamo assimilato una serie di schemi irriflessi con i quali giudichiamo la realtà. Attraverso le consuetudini

familiari, le norme sociali del nostro contesto e soprattutto il linguaggio⁹, apparteniamo al mondo, prima che il mondo divenga spazio da descrivere e normare. Se qualcuno si sente affrancato da tali mediazioni, si illude: semplicemente non riesce a individuarle, pregiudicando un reale confronto teoretico.

Possiamo ricordare le più importanti categorie usate da Gadamer:

- a) *Storia degli effetti*. Il passato lascia delle tracce: ogni oggetto è il risultato del suo passato (cioè di tutta la storia che ha lasciato il segno nel suo apparire) e del suo futuro (cioè di tutte le interpretazioni che la storia gli ha dato e che l'hanno condotto fino a noi). Interpretando, ci inseriamo in questa catena: siamo immersi nel nostro passato, che ancora ci raggiunge e ci domanda comprensione, per cui lo rilanciamo nel futuro.
- b) *Orizzonte*. Essendo sempre legati ad una determinata situazione storica, non possiamo vedere tutto come se fossimo spettatori esterni che osservano il mondo dall'alto. Abbiamo un orizzonte, cioè un universo di discorso, un universo di senso in cui ci troviamo collocati. È una sorta di linea di confine che abbraccia e comprende tutto ciò che è visibile da un certo punto. Ogni interpretazione si colloca dentro un determinato orizzonte. C'è un orizzonte dell'interprete e un orizzonte dell'interpretato.
- c) *Fusione di orizzonti*. Comprendere è l'evento di fusione di orizzonti, perché per comprendere un messaggio devo farlo entrare nel mio mondo: l'orizzonte dell'*interprete* e quello dell'*interpretandum* arrivano a toccarsi: il mio mondo entra in contatto con il mondo dell'oggetto da conoscere (un testo, una persona, una realtà). Questa fusione accade nel linguaggio e non è mai totale.
- d) *Importanza dell'applicazione*: interpreto realmente qualcosa solo se mi lascio coinvolgere. La conoscenza non è semplicemente assimilazione di contenuti: l'interprete deve applicare a sé ciò che sente o legge, altrimenti non lo incontra davvero. Lo si vede nell'ermeneutica teologica: non si interpreta in profondità la Scrittura senza lasciarsi implicare da ciò che vi è scritto.
- e) *circolo ermeneutico*: la nostra conoscenza non inizia dal nulla, ma è una sorta di inserimento in un circolo di interpretazioni. Nessuno può pensare di rapportarsi al mondo in maniera neutra e oggettiva, perché il soggetto conoscente – fin dall'inizio – appartiene ad un certo ambiente familiare, sociale e culturale e dipende da questo. Niente è immediato, ma tutto si trova inserito in un apparato di pre-concetti che in ogni esperienza funzionano da mediazione ineliminabile. Questo *circolo* ha una portata ontologica: riguarda così a fondo gli esseri umani che non è possibile uscirne. Non si tratta, così, di un inconveniente metodologico, ma della condizione stessa, euristicamente efficace, di ogni autentico conoscere: questo circolo non è vizioso, ma costituisce una possibilità gnoseologica positiva.

A noi interessa la riflessione di Gadamer sul linguaggio, per cui ci concentriamo sulla terza sezione di *Verità e metodo*, che se ne occupa in maniera esplicita. Essa ha un peso determinante in tutta l'opera, ma anche nell'impianto ermeneutico stesso: «il linguaggio è il *medium* in cui gli interlocutori si comprendono e in cui si verifica l'intesa sulla cosa»¹⁰. L'evento necessario alla comprensione – la fusione di orizzonti – è possibile solo nel linguaggio. Questa convinzione ha una conseguenza molto forte: il comprendere è qualcosa di linguistico. In altri termini, noi possiamo comprendere solo ciò che è strutturato come linguaggio. Tale formulazione significa che hanno fisionomia linguistica sia l'oggetto, sia l'atto ermeneutico.

Il modello di un'esperienza conoscitiva inizialmente muta, che in un secondo momento si rivestirebbe di parole, è inadeguato. Il linguaggio non è un sistema di suoni che darebbero consistenza esteriore ad un'esperienza interiore:

⁹ Qui vediamo che Gadamer si discosta da Heidegger per il quale il linguaggio delle consuetudini era la vuota chiacchiera, linguaggio impersonale e privo di valore (man).

¹⁰ F.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 422.

è invece costitutivo dell'esperienza stessa cercare e trovare le parole che sappiano esprimerla. Si cerca la parola giusta, cioè la parola che è veramente appropriata alla cosa, di modo che in essa la cosa stessa si esprima. Anche se escludiamo esplicitamente che ciò indichi un semplice rapporto di riproduzione imitativa, resta vero che la parola "appartiene" in qualche modo alla cosa stessa, e non è qualcosa come un segno accidentale legato esteriormente alla cosa¹¹.

La filosofia greca, oscillando fra l'idea di linguaggio come convenzione di segni e come immagine del mondo, non aveva compreso che non c'è mondo senza linguaggio e si ostinava a credere nella possibilità di una concezione prelinguistica della realtà. Il mondo, invece, ci è dato solo come linguaggio, esattamente come il linguaggio ci è dato come mondano: «Non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo»¹². Io e mondo si congiungono nel linguaggio, che si configura come la totalità che li contiene. Allora esso non coincide né col soggetto né con l'oggetto, ma è il reciproco appartenersi di entrambi.

Allora *Verità e metodo* ci offre questa fisionomia di comprensione umana:

- a) La comprensione è *finita*, perché noi ci troviamo gettati in un orizzonte che ci previene che ci interdice un punto di vista assoluto e totale: non possiamo guardare la realtà dall'esterno e ne vediamo sempre e solo aspetti parziali.
- b) La comprensione è *storica*: avviene con i parametri concettuali del nostro tempo e si qualifica come trasmissione del passato riletto attraverso le domande del presente, riattualizzato dunque in vista di una conservazione futura.
- c) La comprensione è *attiva e passiva*, in quanto prevede la creatività dell'attualizzazione, ma anche una sorta di primato della cosa sul soggetto.
- d) La nostra comprensione è sempre *mediata dal linguaggio*. È come se fra noi e il mondo ci fosse un continuo dialogo di domanda e risposta. Il mondo ci manda messaggi e noi li dobbiamo interpretare e comprendere, per poi rispondere. Questa relazione comunicativa è evento linguistico e ci porta a costruire i significati del nostro contesto culturale. Tutta la storia non è altro che questa catena di trasmissione di messaggi e, come ogni comunicazione, è evento complesso che domanda interpretazione.

E ci offre dunque questa fisionomia di "verità":

1. È inappropriabile: si dà sempre per frammenti.
2. Si trova solo dentro un'esperienza ermeneutica, cioè in una situazione dialogica in cui degli orizzonti si fondono attraverso un ritmo che è fatto di domande e risposte. È un evento dialogico che può riguardare due persone o una persona e una cosa (un libro ad esempio).
3. È trasformativa, in quanto è un evento che ci accade e che ci coinvolge.
4. Prevede un'esperienza di confronto con le differenze che spiazzano e sorprendono.
5. È un evento linguistico, perché consta di uno scambio di messaggi che avvengono grazie al linguaggio e nel linguaggio.

¹¹ F.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p.

¹² F.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 507.

La riflessione sul linguaggio di Gadamer dopo *Verità e metodo*

In riferimento alla sua riflessione sul linguaggio esposta nella terza parte di *Verità e metodo*, Gadamer sente di essere stato frainteso. In un'intervista rilasciata nel 1997 dice: «ma proprio no, non l'ho mai pensato né l'ho mai detto, che tutto è linguaggio»¹³. Quando Gadamer aveva affermato che l'essere comprensibile all'uomo ha sempre fisionomia linguistica, non aveva mai voluto dire che essere e linguaggio sono coincidenti. Dalla produzione seguente, raccogliamo la complessità della sua posizione in merito, evitando di fare della sua opera più famosa, la sua ultima parola.

Nella sua elaborazione più recente, nella quale la tematica del linguaggio assume un ruolo ancora più fondamentale, egli si pone in ascolto del non-detto e del non-compreso che si trova all'interno di ogni parola e di ogni concetto. Il linguaggio è complesso e fluido ed egli non ha mai voluto farne un sistema finito: «nessuna lingua è quel sistema di regole che ha in testa il maestro di scuola o che risulta dall'astrazione del grammatico. Ciascuna lingua è sempre in via di mutamento»¹⁴. Infatti il linguaggio può modificarsi, arricchendosi o impoverendosi, proprio come tutti i rapporti umani. Esso è un «sistema vivente»¹⁵. Il parlare è sempre un che di incompiuto, in cercare e trovare parole, all'infinito. Così, «come non c'è una prima parola, così non c'è un'ultima parola»¹⁶.

Questa complessità e fluidità pone al linguaggio dei limiti. Già in *Verità e metodo* ne aveva fatto qualche cenno¹⁷, ma è in seguito che Gadamer vi si sofferma specificamente.

Anzitutto il linguaggio è affare di molti. Si presenta infatti nella forma di un con-venire che domanda reciprocità. Noi siamo dentro il linguaggio come in uno spazio da abitare con altri, per cui parlare non si esaurisce nella denotazione del singolo e non è operazione strumentale:

la parola non è come un segno che si appone e, una volta che abbia compiuto la sua funzione, si toglie via, come se se ne avesse una scorta. Parola e linguaggio sono ciò con cui noi ci relazioniamo l'uno all'altro e ci relazioniamo al mondo in cui siamo a casa [...] la parola non è circondata da ciò che è dominato, ma da ciò che è familiare. Quel che qui si dischiude è uno spazio proprio ed uno spazio in cui non si è soli¹⁸.

Questo spazio condiviso presenta anche dimensioni ultralinguistiche. L'enunciato non esaurisce mai quello che c'è da dire, perché in esso il linguaggio non si compie mai. Il linguaggio, per Gadamer, si compie solo nel dialogo: «Il linguaggio è in verità la dove è il dialogo, dunque nell'essere l'uno-con-l'altro, è un mistero è in effetti come sia qui all'opera»¹⁹. Il dialogo realizza un dare-e-ricevere che «conducono infine a qualcosa che è una dimora comune con cui si ha familiarità e in cui è possibile muoversi insieme»²⁰.

Dialogo è una parola greca che significa *scambiarsi il logos*. Per Platone la dialettica era appunto l'arte del dialogo e significava appunto l'apertura di una domanda che trascende entrambi gli interlocutori. La comprensione ha bisogno di dialogo perché ha bisogno di domande. Senza domande non avverrebbe quel coinvolgimento dell'interprete che è condizione per un'esperienza di verità. Una domanda sorge quando non ci si accontenta di quello che si sa e si vorrebbe sapere altro, ma anche quando si ha un orientamento interiore che rende avvertiti di ciò che veramente conta e che vale la pena conoscere. Per questo domandare è difficile. La domanda presuppone un sapere e un desiderio di sapere qualcosa in più. La domanda implica un'apertura ad altro ed è il sego tangibile che c'è qualcos'altro che si fa sentire e che chiede di essere espresso. È come se al di sopra degli interlocutori ci fosse un senso da cui questi si lasciano interrogare.

¹³ D. DI CESARE, *Introduzione* a F.G. GADAMER, *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. V.

¹⁴ F.G. GADAMER, *I limiti del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, p. 67.

¹⁵ F. G. GADAMER, *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, p. 187.

¹⁶ F. G. GADAMER, *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, p. 160.

¹⁷ F.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 461.

¹⁸ F.G. GADAMER, *I limiti del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, pp. 109-110.

¹⁹ F.G. GADAMER, *I limiti del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, p. 106.

²⁰ F.G. GADAMER, *I limiti del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, p. 110.

Non è facile domandare, perché per chiedere occorre saper mettere in discussione le proprie opinioni, lasciare spazio all'inventiva e soprattutto, essere disponibili a guardare, con un altro, nella stessa direzione. È una presenza altra a guidare il vero dialogo.

Ecco perché ogni dialogo prevede uno scarto: le parole non esauriscono il senso. Infatti, scrive Gadamer:

è la coscienza che ogni parlante, in ogni istante in cui cerca la parola giusta ed è la parola che raggiunge l'altro, abbia al contempo la coscienza di non averla colta a pieno. Un voler dire, un intendere, sfiorandolo appena, va sempre al di là di quel che realmente, nella lingua, nelle parole, raggiunge l'altro. Un'esigenza inappagata della parola giusta: ecco che cosa costituisce forse la vera vita e la vera essenza del linguaggio²¹.

Inoltre, se ogni tentativo di pensiero è un tentativo di dialogo, «alla fine il linguaggio resta dialogo anche nel filosofare»²². Infatti, scrive Gadamer:

La filosofia non conosce proposizioni vere che richiedano solo di essere difese per dimostrare di essere le più forti. Filosofia vuol dire piuttosto un continuo superamento di tutti i propri concetti, così come il dialogo è un continuo superamento di sé attraverso la risposta dell'altro. Perciò non ci sono propriamente testi filosofici nel senso in cui parliamo di testi letterari, o di testi giuridici o di Sacre Scritture [...] La storia della filosofia è un ininterrotto dialogo con se stessa. I filosofi non possiedono testi perché, come Penelope, disfano continuamente la loro tela per armarsi di nuovo prima di far ritorno nel vero²³.

Allora i testi hanno bisogno di essere rivitalizzati nel dialogo vivente, cercando di farli parlare di nuovo, nel presente. Il linguaggio metafisico pietrificato deve trovare nuova linfa, altrimenti non è più in grado di mediare il mondo. Dobbiamo riscoprire la radice viva da cui una parola è sorta. Solo così tale parola trova significato ed efficacia nella vita di chi la pronuncia, di chi la ascolta, di chi la legge.

Ovviamente nessun modello è perfetto. Quello ermeneutico ha il pregio di riuscire a spiegare molte situazioni, ma qualcosa sfugge sempre. Non tutto infatti può avvenire sul piano dell'interpretazione: nell'esperienza conoscitiva possono essere presenti elementi non del tutto previsti dai codici. Approfondiremo anche queste considerazioni correttive del modello ermeneutico, nella consapevolezza che esse non lo invalidano, ma ne permettono un uso più equilibrato e consapevole.

²¹ F.G. GADAMER, *I limiti del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, p. 71.

²² F.G. GADAMER, *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, p. 184.

²³ F. G. GADAMER, *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in F.G. GADAMER, *Linguaggio*, pp. 184-185.

La scienza e la questione della teoreticità dell'osservazione: Popper e Kuhn

Entriamo in un laboratorio e avviciniamoci al tavolo ingombro di una quantità di strumenti: una pila elettrica, fili di rame rivestiti di seta, vaschette piene di mercurio, bobine, una barra di ferro che sostiene uno specchio. Lo sperimentatore infila in piccoli buchi il gambo metallico di una spina con l'estremità in ebanite: il ferro oscilla e attraverso lo specchio rinvia su di un regolo in celluloido una banda luminosa di cui l'osservatore segue i movimenti. Siamo senza dubbio di fronte ad un esperimento; il fisico osserva minuziosamente le oscillazioni del pezzo di ferro seguendo l'andirivieni della macchia luminosa. Se gli domandate che cosa stia facendo, non vi risponderà che sta studiando le oscillazioni della barra di ferro che sostiene lo specchio, ma piuttosto che sta misurando la resistenza elettrica di una bobina. Se vi stupite di tale risposta e gli domandate il senso delle sue parole, e che rapporto hanno con i fenomeni da lui e voi contemporaneamente constatati, vi dirà che per rispondere alla domanda sarebbero necessarie spiegazioni troppo lunghe, sollecitandovi al tempo stesso a seguire un corso di elettricità²⁴.

Ciò che risulta interessante di questa descrizione è lo scarto fra l'inizio e la fine: la prima parte consiste in una minuziosa descrizione degli strumenti di un esperimento, mentre nella seconda si fa riferimento ad un problema di conoscenza dei fenomeni fisici. In questo brano si passa dunque dall'osservazione alla teoria.

Noi faremo un percorso simile, perché ci renderemo conto che le nostre osservazioni sono sempre cariche di teoria e che questa consapevolezza conduce ad effetti epistemologici molto vasti e addirittura inquietanti:

- a. Se non esiste un accesso al dato empirico indipendentemente dai nostri costrutti teorici, viene a mancare un sistema di riferimento neutro per controllare la nostra teoria;
- b. Viene meno la possibilità di distinguere enunciati teorici ed enunciati empirici;
- c. Problema di indeterminazione: allo stesso insieme di dati osservativi possiamo far corrispondere una vastità di teorie in grado di darne ragione;
- d. Viene minata la consistenza del metodo induttivo;
- e. Difficoltà di stabilire quali delle nostre conoscenze derivino dal sistema culturale di riferimento, quali da stati di credenza (aspettative più o meno razionali) e quali da vera e propria esperienza
- f. Il termine stesso di "esperienza" diviene ambiguo;
- g. Se non c'è un mondo comune, le teorie sembrano incommensurabili

È dunque il problema ermeneutico declinato in contesto scientifico. Heidegger e Gadamer ci hanno suggerito l'importanza del pregiudizio e della precomprensione nella costruzione dell'esperienza conoscitiva. Qui, nell'ambito della filosofia della scienza, il dibattito rimanda alla filosofia della scienza di Popper e dei post-popperiani Kuhn e Feyerabend, nonché alla psicologia della Gestalt.

Karl Popper: l'impossibilità di una *tabula rasa* nella scienza

Karl Popper (Vienna 1902-1994) è stato un filosofo interessato anche a discipline quali la fisica e la matematica e la sua ricerca si è essenzialmente mossa sul terreno della filosofia della conoscenza. Si chiede: ma che cosa gli esseri umani possono realmente conoscere? Per lui sono possibili tre risposte:

- a) Punto di vista dell'ottimista: noi possiamo conoscere il mondo;

²⁴ P. DUHEM, *La teoria fisica: il suo oggetto, la sua struttura*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 162.

- b) Punto di vista del pessimista: la conoscenza ci è negata;
- c) Punto di vista della scepsi, cioè della ricerca.

Popper si colloca in questa terza posizione. La sua idea di fondo è che la scienza non sia *episteme*, ma *doxa*: siamo cercatori e non possessori della verità²⁵. Questo è appunto il suo famoso *fallibilismo*, che si radica nel non-sapere di Socrate. Ogni teoria (per cui anche la sua, come riconosce fin da subito), è congetturale. È questo il perno della sua epistemologia:

la scienza non poggia su un solido strato di roccia. L'arida struttura delle sue teorie si eleva, per così dire, sopra una palude. È come un edificio costruito su palafitte. Le palafitte vengono conficcate dall'alto, giù nella palude, ma non in una base naturale o "data"; e il fatto che desistiamo dai nostri tentativi di conficcare più a fondo le palafitte non significa che abbiamo trovato un terreno solido. Semplicemente ci fermiamo quando siamo soddisfatti e riteniamo che almeno per il momento i sostegni siano abbastanza stabili da sorreggere la struttura²⁶.

La scienza è una costruzione su palafitte: si costruisce su un terreno friabile e sabbioso, sempre un po' precario. Formuliamo delle ipotesi e le valutiamo provando a collocarle nel terreno. Quando ci sembrerà di avere basi solide, tenderemo la nostra edificazione. Non sarà definitiva: la razionalità scientifica non gode di certezze assolute, ma si struttura attraverso decisioni che possono sempre essere revocate in dubbio. Il metodo scientifico allora sarà ipotetico-deduttivo²⁷.

Che cosa qualifica allora una teoria come *scientifica*? La presenza di falsificatori. Una teoria è scientifica se è falsificabile. Tutto il messaggio epistemologico di Popper sta in questo: tutta la nostra conoscenza è e resta fallibile. Non ci è possibile verificare, cioè dimostrare o fare vera una teoria. Ma ci è possibile dimostrarne la falsità, falsificarla. Una teoria è scientifica se è falsificabile: una teoria, per poter essere vera, deve poter essere anche falsa.

Popper rende ormai evidente il passaggio dal modello forte al modello debole della conoscenza: la nostra conoscenza non è fondata e dimostrata: non è *episteme*, ma *doxa*: in altri termini, non è un sapere che implica certezza e giustificazione della certezza, ma qualcosa che rimane ipotetico. La nostra conoscenza ha carattere congetturale perché siamo esseri finiti. Questo ricade anche sulla scienza.

Ciò non comporta che la scienza non sia ricerca della verità. Essa rimane ricerca di una descrizione vera del mondo. È la stessa idea di fallibilità che implica l'idea di verità (di cui egli ha una concezione realistica, nel senso che la concepisce nel senso della corrispondenza proposizione/fatto). L'importante è sapere distinguere: sapere che cosa significhi verità non implica disporre di un criterio per stabilire se un determinato enunciato è vero. Quella di verità, insomma, rimane una nozione regolativa:

Lo status della verità intesa in senso oggettivo, come corrispondenza ai fatti, con il suo ruolo di principio regolativo, può paragonarsi a quello di una cima montuosa, normalmente avvolta fra le nuvole. Uno scalatore può, non solo avere difficoltà a raggiungerla, ma anche non accorgersene quando vi giunge, poiché può non riuscire a distinguere, nelle nuvole, fra la vetta principale e un picco secondario. Questo tuttavia non mette in discussione l'esistenza oggettiva della vetta; e se lo scalatore dice "dubito di aver raggiunto la vera vetta", egli riconosce, implicitamente, l'esistenza oggettiva di questa. L'idea stessa di errore, o di dubbio (nella semplice accezione usuale) comporta il concetto di una verità oggettiva, che possiamo essere capaci di raggiungere. Per quanto sia impossibile allo scalatore accertarsi se ha raggiunto la vetta, gli sarà spesso facile rendersi conto se non l'ha raggiunta (o non ancora); per esempio allorché è respinto da una parete che lo

²⁵ K. POPPER, *Cercatori di verità*, Armando Editore, Roma 1997;

²⁶ K. POPPER, *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 107-108

²⁷ Abbiamo già trattato della sua critica all'induzione che, nota Popper, richiede sempre un salto logicamente scorretto: dalle nostre osservazioni, che non possono mai essere esaustive, alla formulazione di una teoria in termini generali.

sovrasta. Analogamente, vi sono dei casi in cui siamo del tutto certi di non aver raggiunto la verità. Così, mentre la coerenza non è di per sé un criterio di verità, semplicemente perché anche i sistemi dimostrabilmente coerenti possono risultare di fatto falsi, l'incoerenza sancisce la falsità: se abbiamo fortuna, possiamo scoprire la falsità di alcune teorie²⁸.

Le teorie scientifiche possono essere dunque vere. Però non possono essere dimostrate vere. Le teorie restano ipotesi mai verificabili, perché non potremo mai raccogliere sufficienti elementi per confermarle, come ha spiegato Popper nella sua critica all'induzione.

L'idea di verità, principio regolativo come abbiamo detto, ci aiuta a mantenere, accanto ad una ragione debole, un'idea di progresso e di una conoscenza che consenta un miglioramento nel tempo. Le nostre congetture non verranno mai verificate, ma solo messe alla prova. Se falsifichiamo le nostre teorie ci avviciniamo alla verità, che sembra la cima di una montagna sempre nascosta dalla nebbia. Imparare dai nostri errori significa migliorare. Tuttavia egli rimane convinto che essere fallibilisti non significa ritenere irraggiungibile un progressivo avvicinamento alla verità. Significa piuttosto riconoscere il bisogno del confronto e della discussione per correggere i nostri errori nel cammino verso la verità. Eliminando gli errori delle vecchie teorie, ne formuliamo di più verosimili. Con questo ci avviciniamo maggiormente alla verità. Non che questa traiettoria sia cumulativa: non è che le teorie più nuove siano necessariamente le più vere: la scienza, in alcuni momenti, potrebbe anche ristagnare.

Riguardo la connessione teoria/fatti, Popper sostiene che la mente non è mai una *tabula rasa*, nemmeno quando sta affrontando un percorso come quello scientifico. Egli è il primo e più influente fra i sostenitori della tesi della teoreticità dell'osservazione: l'osservazione esiste in quanto abbiamo aspettative, ipotesi e problemi, dei quali cerchiamo le soluzioni. Di fatto, nel processo della conoscenza prima viene l'ipotesi e poi l'osservazione. Ogni osservazione, infatti, è pianificata e preparata: «è sempre preceduta da un particolare interesse, una questione, o un problema: in breve, da qualcosa di teorico»²⁹. L'*osservativismo* – come egli lo chiama – è un mito filosofico: noi, anziché essere una *tabula rasa*, siamo una *tabula plena*, una sorta di lavagna piena di segni che la tradizione o evoluzione culturale vi ha lasciato sopra. In questo senso, l'osservazione è sempre determinata da osservazioni teoriche. Per spiegare questo concetto, invita a compiere un esperimento:

il mio esperimento consiste nel chiedervi di osservare qui ed ora. Spero che tutti stiate cooperando, ed osserviate! Ma temo che qualcuno di voi, invece di osservare, provi il forte impulso a chiedermi: “Che cosa vuoi che osservi?” Se questa è la vostra risposta, allora il mio esperimento è riuscito. Infatti, quello che sto tentando di mettere in chiaro è che, allo scopo di osservare, dobbiamo avere in mente una questione ben definita, che possiamo essere in grado di decidere mediante l'osservazione.

Noi non osserviamo a caso e non possiamo osservare tutto.

L'idea che noi, se solo lo volessimo, potremmo purgare la nostra mente dai pregiudizi, dalle precomprensioni, dalle teorie preconcepite, è un'idea ingenua e sbagliata. In quel caso, comunque, non avremmo una mente pura, ma una mente vuota! L'osservazione pura non può esistere. Anzi, «tutta la conoscenza è impregnata di teoria, incluse le nostre osservazioni»³⁰.

Allora il ragionamento scientifico non prevede un momento previo di osservazione e un momento successivo di interpretazione: ci rapportiamo al mondo che vogliamo descrivere già con un carico di aspettative, con una sorta di conoscenza ipotetica di quella realtà. Ogni animale nasce con aspettative, con una qualche conoscenza, che può anche essere priva di affidabilità (per cui è

²⁸ K. POPPER, *Congetture e Confutazioni*, p. 388.

²⁹ K. POPPER, *Conoscenza oggettiva*, Armando, Roma 1983, p. 447

³⁰ K. POPPER, *Conoscenza oggettiva*, p. 101.

ipotetica), ma è il punto da cui parte il processo conoscitivo stesso. Queste aspettative sono delle “quasi-teorie” (*theory like*) che permettono ai dati sensoriali di divenire percezioni, esperienze, conoscenze. In questo senso, «la scienza non parte mai dal nulla; non può mai essere descritta come libera da assunzioni; infatti ad ogni istante presuppone un orizzonte di aspettative, per così dire»³¹.

Questa tesi del primato della teoria, cioè l'idea per cui l'osservazione presuppone sempre un punto di vista, uno sfondo, un quadro di riferimento all'interno del quale le stesse osservazioni acquistano significato, è una regola che vale a tutti i livelli della conoscenza.

Queste aspettative sono comunque fondamentali, anche se erranee: la conoscenza parte proprio dalla delusione di alcune di queste aspettative. Proprio quando si rivelano sbagliate, mettono in moto la ricerca autentica. Infatti, iniziamo a voler decodificare il mondo proprio a partire da problemi, che sono appunto situazioni di aspettative deluse: è una contraddizione fra due teorie o tra almeno una conseguenza di una teoria e una proposizione che presumibilmente descrive un fatto. È come se un pezzo della nostra memoria urtasse con un pezzo della realtà. È lì che abbiamo un problema.

Popper fa questo esempio significativo: accade come quando, scendendo una scala, ci aspetteremmo un altro scalino che invece non c'è (o al contrario, ci aspettavamo che la scala fosse finita e invece no). Questa sorpresa (più negativa se siamo caduti) mette in luce la miriade di aspettative inconse che custodiamo nella nostra mente. La ricerca, quindi, nasce quando si presentano dei problemi:

Partiamo da un problema, da una difficoltà. Può essere un problema pratico o un problema teorico. Qualunque cosa sia, quando incontriamo per la prima volta il nostro problema, ovviamente non ne sappiamo molto. Nel migliore dei casi abbiamo soltanto una vaga idea di ciò in cui il nostro problema realmente consiste. Come possiamo allora produrre una soluzione adeguata? È ovvio che non lo possiamo: prima dobbiamo conoscere meglio, e direttamente, il problema. Ma in che modo? La mia risposta è molto semplice: producendo una soluzione inadeguata e criticandola. Solo in questo modo possiamo arrivare a capire il problema. Infatti, capire un problema significa capirne le difficoltà e capirne le difficoltà significa capire perché non sia facilmente risolvibile – perché le risoluzioni più ovvie non funzionino. Dobbiamo perciò produrre queste risoluzioni più ovvie e dobbiamo criticarle in modo da trovare che non funzionano e, se possibile, perché non funzionano. In questo modo acquistiamo una conoscenza diretta del problema. E in questo modo possiamo procedere da soluzioni cattive a soluzioni migliori, purché, sempre, abbiamo l'abilità necessaria a produrre sempre nuovi tentativi di indovinare... [...] C'è un solo modo di imparare a comprendere un problema serio, sia esso un problema teorico o un problema pratico di sperimentazione, e cioè: tentare di risolverlo e non riuscirci. Solo se troviamo che certe soluzioni facili e ovvie non risolvono il problema, incominciamo a capirlo. Infatti un problema è una difficoltà: comprenderlo significa esperire la difficoltà, e ciò si può fare soltanto se si trova che non esiste una soluzione facile ed ovvia del problema. Dunque, otteniamo una conoscenza diretta di un problema solo quando abbiamo tentato, molte volte ed invano, di risolverlo. E dopo una lunga serie di fallimenti – di tentativi che mettono capo a soluzioni, che si rivelano inaccettabili del problema in questione – possiamo anche dire di essere diventati esperti di questo particolare problema. [...] Quanto più tentiamo, tanto più impariamo, anche se falliamo ogni volta³².

Popper scrive inoltre:

È in questo modo che prendiamo meglio conoscenza del problema e ci mettiamo in grado di proporre soluzioni più avanzate: la stessa confutazione di una teoria – cioè

³¹ K. POPPER, *Conoscenza oggettiva*, p. 453.

³² K. POPPER, *Scienza e filosofia*, p. 146.

di qualunque tentativo serio di soluzione del problema – è sempre un passo avanti, che ci porta più vicino alla verità³³.

Il processo non è pensato deterministicamente: non è solo una questione di paziente raccolta di fallimenti:

è chiaro che avendo così acquistato familiarità col problema – cioè con le sue difficoltà – può darsi che abbiamo una chance migliore di risolverlo, di quante non ne abbia uno che non ne comprenda neppure le difficoltà. Ma è una questione di caso: per risolvere un problema difficile non abbiamo solo bisogno di comprenderlo, ma abbiamo anche bisogno di un po' di fortuna³⁴.

Una teoria confutata non è un passo indietro nella conoscenza, ma un passo avanti. Anzi, una teoria è controllabile quando è falsificabile, cioè quando da essa si possono estrarre delle conseguenze che possono venir confutate, cioè falsificate dai fatti. Se questa estrazione non è possibile, la teoria non è nemmeno scientifica.

L'idea della falsificabilità è centrale nel sistema di Popper, consapevole che miliardi e miliardi di conferme non rendono certa una teoria, mentre un solo fatto negativo la invalida dal punto di vista logico. Una teoria, per quanto confermata, è sempre passibile di smentita. Per questo occorre cercare di falsificarla e non di confermarla. Nel caso in cui la teoria abbia resistito ai severi tentativi escogitati per falsificarla, essa risulta “corroborata”.

Siamo chiamati ad andare alla ricerca dei nostri errori, perché stimoleranno una correzione o riformulazione delle teorie vigenti: «evitare l'errore è un ideale meschino»³⁵, perché noi impariamo «attraverso l'eliminazione degli errori»³⁶.

Il concetto popperiano di razionalità, allora, è la convinzione che possiamo imparare dai nostri errori, dalle critiche altrui e dall'autocritica: la razionalità «non è una proprietà degli uomini, e nemmeno un fatto che riguarda gli uomini. È un *compito che gli uomini devono realizzare* – un compito difficile e fortemente limitato»³⁷. Essa è piuttosto «un'attitudine critica verso i problemi – la prontezza ad imparare dai nostri errori e l'attitudine a ricercare in modo conscio i nostri errori e i nostri pregiudizi»³⁸; è un atteggiamento personale «che consiste nella disposizione a correggere le nostre idee. Nella sua forma più sviluppata, intellettualmente, è una disposizione ad esaminare le nostre idee in uno spirito critico e a rivederle alla luce della discussione critica con gli altri»³⁹. È anche l'atteggiamento «di chi è disposto ad ammettere che “io posso avere torto e tu puoi avere ragione, ma per mezzo di uno sforzo comune possiamo avvicinarci alla verità»⁴⁰.

Popper ritiene sia sempre possibile mantenere una sostanziale teoreticità dell'osservazione, garantendo comunque lo spazio del confronto razionale fra teorie divergenti. Un confronto che non è accessoriale, ma fa parte di quel percorso di progressivo avvicinamento alla verità. Questo percorso ha strutturalmente bisogno della discussione per correggere gli errori soggettivi: riconoscere la natura linguistica della conoscenza non significa affermare che la verità dipenda dal linguaggio. È vero che ogni cornice linguistica entro la quale traduciamo una teoria in qualche modo tradisce l'oggetto che vuole verbalizzare, ma non si può dire che ogni traduzione sia impossibile, che ogni confronto appartenente a cornici differenti sia vano: «finché la scienza resta ricerca della verità, essa consisterà nella discussione critica e razionale delle teorie in

³³ K. POPPER, *Congetture e confutazioni*, pp. 3-4.

³⁴ K. POPPER, *Scienza e filosofia*, p. 146.

³⁵ K. POPPER, *La teoria del pensiero oggettivo*, 242.

³⁶ K. POPPER, *Il realismo e lo scopo della scienza*, Milano, Il Saggiatore, 1984, p. 24.

³⁷ K. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, p. 107.

³⁸ K. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, p. 107.

³⁹ K. POPPER, *La rationalité et le statut du principe de rationalité*, in E.M. Claassen (a cura di), *Les fondements philosophiques des systèmes économiques*, Paris, Payot, 1967, p. 149.

⁴⁰ K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol II, p. 268.

competizione»⁴¹. La struttura linguistica delle teorie non è in grado di alterare la loro vocazione alla verità.

Con Hanson e i post-popperiani (Kuhn e Feyerabend), ma anche con la psicologia della Gestalt, il piano osservativo diventa oggetto di analisi più accurate, ma soprattutto più attente al livello di precomprensione con cui ogni osservatore prende contatto con la realtà. Si comincia a riconoscere il ruolo costruttivo e organizzativo che, nel nostro sistema percettivo, la teoria svolge in rapporto all'osservazione. La nostra esperienza sensibile allora non è – come pensavano gli empiristi – distinta, particolare, segmentata e pura. La nostra esperienza è già un sistema, anche al “grado zero” di osservazione. Anzi, è la teoria che ci permette di osservare i fenomeni.

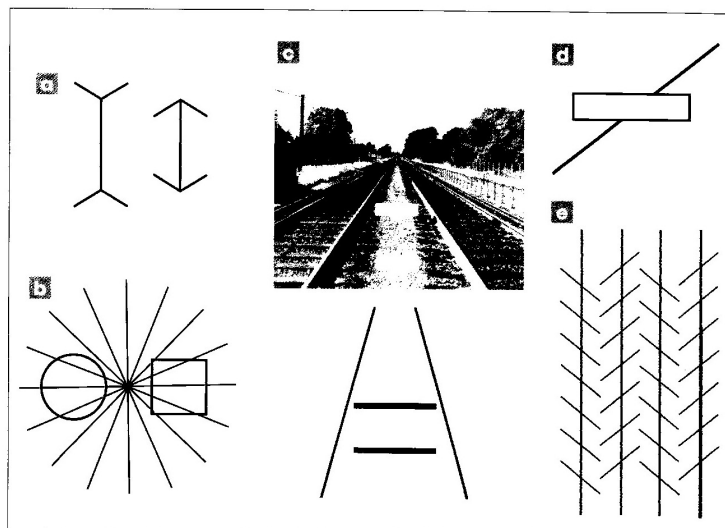
Le interferenze mentali nella percezione

La percezione è un processo conoscitivo nel quale entriamo effettivamente in relazione con il mondo esterno, con ciò che sta al di fuori di noi e, in queste poche pagine, scopriremo che essa si costituisce di sensazioni interpretate. Infatti appare come un processo complesso in cui gli stimoli che ci raggiungono vengono registrati dagli organi di senso ed elaborati dal cervello. Questo riferimento alla mente dissolve definitivamente l'impressione di avere a che fare con un atto semplicemente passivo e recettivo: percepire è interpretare, è afferrare coscientemente un oggetto, organizzando le sensazioni. Si può dire che la percezione sia una sensazione, o un insieme di sensazioni, che hanno senso.

Eppure solitamente siamo convinti che la percezione sia una buona fonte conoscitiva, in grado di assicurarci che il mondo fisico esiste e di fornirci un accesso affidabile ad esso. Ci comportiamo come se le cose stiano effettivamente nel modo in cui le percepiamo:

[l'uomo] è convinto di vedere molti oggetti distinti perché in realtà vi sono molti oggetti distinti, di vederli con una certa forma perché essi, fisicamente, hanno quella forma, di vederli a diversa distanza perché effettivamente essi si trovano a quella distanza e, se vede alcuni oggetti in movimento, egli è convinto che ciò accade perché appunto essi sono in movimento⁴².

Invece spesso commettiamo degli errori: le nostre percezioni ci ingannano. L'atto percettivo corre continuamente il rischio dell'illusione. Ecco alcuni esempi di distorsione:



⁴¹ K. POPPER, *I modi del progresso. Teorie e episodi della razionalità scientifica*, p. 43.

⁴² G. KANISZA, *Grammatica del vedere*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 123.

Nella figura 6a) e 6c) le due linee parallele sembrano di lunghezza differente, nella figura 6b) il cerchio e il quadrato sembrano irregolari, nella figura 6d) la linea sembra scomposta, nella figura 6e) le linee verticali non sembrano parallele.

Ne consegue che il processo percettivo è un'azione che codifica, legge e interpreta il mondo che viene colto secondo sfumature molto più ampie di quelle meramente legate all'estensione. Come ben sottolinea la psicologia della Gestalt, è un atto olistico, nel senso che afferra degli insiemi e dei rapporti e non dei punti isolati.

Ci sono dunque alcuni precisi principi che funzionano in ogni percezione⁴³:

- la legge della vicinanza: tendiamo ad unificare gli elementi più vicini di un insieme percettivo costituendo delle figure (cfr. figura 1a, in cui tendiamo a riconoscere righe o colonne, a seconda della disposizione e vicinanza delle linee)
- la legge della chiusura: percepiamo più facilmente come figure le regioni delimitate da contorni chiusi invece che aperti e incompleti (figura 1c)
- la legge della continuità di direzione: le unità percettive che presentano un minor numero di interruzioni o cambiamenti sono colte più facilmente (figura 1d)
- la legge della buona forma: tendiamo ad unificare gli elementi in figure armoniche, regolari, simmetriche (figura 1e: in alto vediamo due forme chiuse, mentre in basso tendiamo a vederle come un cerchio e un esagono, perché abbiamo “letto” insieme linee curve con linee curve e linee rette con linee rette.)

Oltre a queste leggi, la psicologia della Gestalt mostra il ruolo della nostra esperienza passata che conduce a percepire qualcosa in quanto gli elementi in gioco configurano un oggetto familiare. Ad esempio, nella figura 1f tendiamo a leggere alcune lettere del nostro alfabeto. Ad un cinese continuerebbero ad apparire un'incomprensibile sequenza di segni.

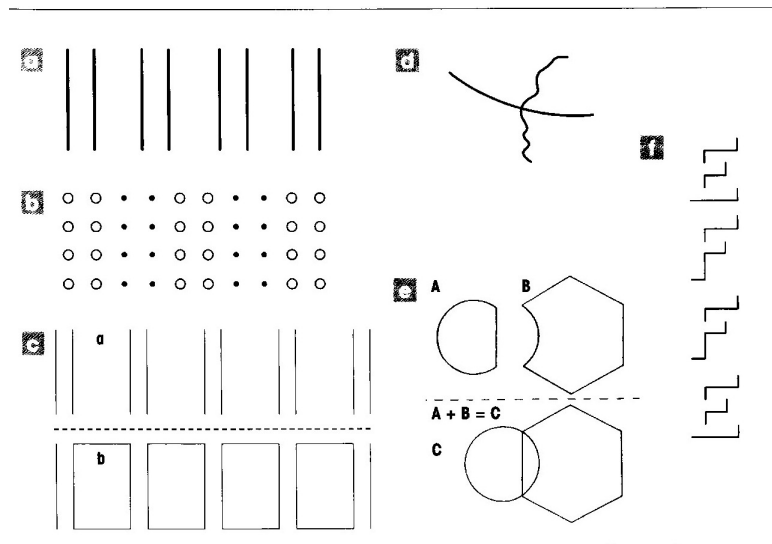


Fig. 1

Come aveva già mostrato Bergson, la percezione nasce da un isolamento, in quanto risulta «dall'eliminazione di ciò che non interessa ai nostri bisogni e più in generale alle nostre pulsioni»⁴⁴. La percezione, allora, non è affatto una veduta fotografica delle cose: «percepire coscienza».

⁴³ La psicologia della Gestalt (o della forma) è stata fondata in Germania da un gruppo di scienziati di diversa provenienza intorno agli anni Venti del secolo scorso. I maggiori esponenti furono Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Kohler (1887-1967) e Kurt Koffka (1886-1941). Le immagini sono prese da M.T. FOSSALI – A. SEIFFARTH, *Individuo, società, cultura*, Hoepli, Milano 2006, pp. 216-228.

⁴⁴ H. BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione fra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 167.

temente significa scegliere»⁴⁵. Ciò è ben dimostrato in questa classica immagine “ambigua” (fig. 2), disegnata da E. G. Boring: a seconda di come la guardiamo, notiamo una giovane o un’anziana signora.



Fig. 2

Queste scelte dipendono anche dal contesto, come ci dimostra il famoso esempio di Hanson:

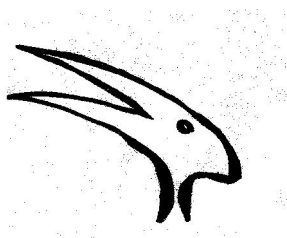


Fig. 3: Antilope o uccello?

La stessa figura viene interpretata come uccello nel caso si trovi inserita insieme ad altri uccelli (fig. 4), mentre appare come antilope nel contesto di un gruppo di antilopi (fig. 5).



Fig. 4



Fig. 5

Anche le nostre intenzioni hanno un ruolo nell’esperienza percettiva: la lettura di segni e decodificazione di messaggi dipende infatti anche dalle nostre intenzioni, dai nostri progetti, dalla dimensione pratica della realtà che ci sta di fronte. Un esempio molto noto a questo riguardo è la situazione percettiva di chi sta di fronte ad una porta: l’attenzione va subito alla maniglia. Di tutta la superficie, si tende a focalizzare quel punto da cui dipende l’azione di aprire o chiudere la porta. In questo orizzonte, le nostre esperienze percettive si presentano come modalità di rendere disponibili delle opportunità di vita e non occasioni asettiche in cui si fornisce una descrizione del mondo. Se

⁴⁵ H. BERGSON, *Materia e memoria*, p. 176.

percepriamo la realtà in base alle nostre caratteristiche di azione, in base a ciò che siamo interessati/abituati a fare, le percezioni hanno la fisionomia di azioni che, in qualche modo, ci mettono nelle mani un mondo⁴⁶. Il percepire, dunque, ha a che fare con l'agire.

Viene in tal modo superato lo schema input/output: la percezione non può essere compresa come un evento che prevede un momento passivo che va dal mondo alla mente e un momento attivo che va dalla mente al mondo. La centralità percettiva del nostro apparato senso-motorio smentisce questo modello lineare, mostrando che la realtà è inseparabile dalla struttura del percettore. Senza l'appello alla comprensione senso-motoria, la stimolazione percettiva sarebbe mera sensazione che non è mai sufficiente per una lettura del mondo.

Il percepire, dunque, prevede una tonalità concettuale. Non che la percezione sia immediatamente concettuale (i bambini hanno percezioni ricchissime, pur essendo poveri di concetti), ma è indubbio che essa preveda un'abilità del comprendere. Nell'ascolto di una melodia questa considerazione trova conferma: riconosciamo una melodia come un intero e non come la risultante delle caratteristiche dei diversi suoni che la compongono. In ogni istante dell'ascolto, si verificano degli intrecci e delle fusioni tra componenti parziali che ci permettono di percepirla come un'unità strutturata, assieme ad una sorta di cesura nei confronti del restante mondo sonoro.

Certamente un brano è sentito come unitario in quanto ha in sé qualcosa di ridondante, qualche elemento ripetitivo che lega i suoi elementi e quando questa ridondanza si attenua e non si avverte più, l'ascoltatore prova un senso di disorientamento, fino a rifiutare l'esperienza stessa. Tuttavia è interessante notare come questo limite non sia "oggettivo", ma si mostri dipendente da molteplici fattori, non ultimo quello dell'orizzonte culturale: ad esempio la musica barocca è ricchissima di questi elementi rassicuranti, mentre sono molto meno presenti nella musica del Novecento.

Ecco un'interessante relazione di un etnomusicologo:

Un indigeno africano suona un motivo sul suo flauto di bambù. Il musicista europeo stenta molto a imitare fedelmente la melodia esotica, ma quando finalmente arriva a stabilire l'altezza dei suoni è convinto di riprodurre esattamente il pezzo di musica africano. Ma l'indigeno non è d'accordo, perché l'europeo non ha fatto caso al timbro dei suoni. Allora l'indigeno suona la stessa melodia su un altro flauto. L'europeo pensa che si tratta di un'altra melodia, perché le altezze dei suoni risultano completamente alterate a causa della diversa costruzione dello strumento; ma l'indigeno giura che è lo stesso motivo. La divergenza viene dal fatto che per l'indigeno la cosa più importante è il timbro, mentre per l'europeo è l'altezza del suono⁴⁷.

Nonostante tale complessità, noi comunque continuiamo ad assumere una posizione *realista* e, proprio per ragioni pratiche, trattiamo la percezione come un efficace accesso epistemico al mondo fisico: se vedo, sento, tocco una cosa, è perché quella esiste così e non altrimenti. Questo realismo può venir messo in dubbio dagli scettici, parziali o globali, ma si tratta più di un atteggiamento filosofico, che raramente si riscontra nella quotidianità. Nei nostri dialoghi, quando affermiamo uno stato di fatto, diamo per scontato che esso sia reale:

Tale convinzione può essere alla base dei nostri intenti conoscitivi, come diventa chiaro considerando una qualsiasi proposizione p riguardante il mondo fisico. Supponiamo che p sia "la tazza è sul tavolo" e che io affermi di sapere che p . So che p ? Al fine di rispondere affermativamente, una delle convinzioni che deve essere soddisfatta è che p sia vera: nella realtà, o di fatto, deve essere vero che la tazza è sul tavolo. Il contenuto proposizionale p che ho in mente deve riferirsi ad uno stato oggettivo del mondo esterno, stato che deve essere indipendente dal mio stato soggettivo. Non può solo trattarsi di uno stato della mia mente, di una

⁴⁶ H. Maturana-F. Varela, *L'albero della conoscenza. Un nuovo meccanismo per spiegare le radici biologiche della conoscenza umana*, Garzanti, Milano 1987.

⁴⁷ G. Becking, citato da R. Jacobson, «Musique en jeu» n. 5, 1973, p. 57.

rappresentazione senza alcun riscontro al di fuori della mente; altrimenti, tutto quanto sogniamo o immaginiamo potrebbe assurgere allo *status* di conoscenza, il che è indesiderabile non solo sotto il profilo epistemico, ma anche sotto il profilo linguistico e pratico. Si consideri la seguente conversazione. Voi state cercando una tazza e mi domandate: “Dov’è la tazza?”. Io: “La tazza è sul tavolo”. Voi: “Ma non c’è nessuna tazza sul tavolo!”. Io: “Ah, sì, l’ho solo sognato”. Come reagireste? Con sbigottimento, perché la mia asserzione “la tazza è sul tavolo” presuppone che io sappia che la tazza è sul tavolo e che, quindi, sia reale, sia vero che la tazza è sul tavolo⁴⁸.

Eppure, un approccio non ingenuo, domanda di integrare questa spontanea prospettiva realista con la consapevolezza di una ineliminabile presenza del nostro mondo interpretativo in ogni sensazione.

⁴⁸ N. VASSALLO, *Teoria della conoscenza*, p. 10.

La filosofia post-popperiana: le scoperte nascono in un contesto preciso.

Thomas Kuhn (Cincinnati 1922-1996)

Thomas Kuhn è stato un fisico e storico della scienza americano che, con il suo *la struttura delle rivoluzioni scientifiche* pubblicato nel 1963, ha avviato un ampio dibattito aprendo concretamente una nuova stagione nella filosofia della scienza. In quest'opera, infatti, critica la metodologia popperiana per non aver tenuto conto della storia della scienza e per aver giocato la riflessione solo sul piano psicologico.

Kuhn sente invece la necessità di prendere sul serio il concreto processo degli eventi: non si può prescindere dalla storia dell'attività di ricerca. Ecco perché egli si ritiene non solo un filosofo della scienza, ma anche uno storico della scienza. La storia della scienza a cui si appella Kuhn non è una semplice raccolta dati e ordinamento cronologico delle scoperte, cioè una storia scarsamente consapevole della complessità e della non linearità dei percorsi, ma una ricostruzione che sappia dare un'immagine aperta della scienza:

la storia, se fosse considerata come qualcosa di più che un deposito di aneddoti o una cronologia, potrebbe produrre una trasformazione decisiva dell'immagine della scienza dalla quale siamo dominati. Fino ad oggi quest'immagine è stata ricavata, anche dagli stessi scienziati, principalmente dallo studio dei risultati scientifici definitivi quali essi si trovano registrati nei classici della scienza e più recentemente nei manuali scientifici, dai quali ogni nuova generazione di scienziati impara la pratica del proprio mestiere. È però inevitabile che i libri di tal genere abbiano uno scopo persuasivo e pedagogico: una concezione della scienza ricavata da essi non è verosimilmente più adeguata a rappresentare l'attività che li ha prodotti di quanto non lo sia l'immagine della cultura di una nazione ricavata da un opuscolo turistico o da una grammatica della lingua [...] Neppure la storia però sarà in grado di produrre quella nuova concezione, se i dati storici continuano a venire cercati ed esaminati principalmente per rispondere a domande formulate in base a stereotipi antistorici ricavate dai manuali scientifici. Questi, ad esempio, sembrano spesso implicare che il contenuto della scienza sia esemplificato unicamente dalle osservazioni, dalle leggi, e dalle teorie descritte nelle loro pagine [...] Se la scienza è la costellazione di fatti, teorie e metodi raccolti nei manuali correnti, allora gli scienziati, sono uomini che, con maggiore o minor successo, si sono sforzati di contribuire con uno o con un altro elemento a quella particolare costellazione. Lo sviluppo scientifico diventa così il processo frammentario, nel corso del quale questi elementi sono stati aggiunti, singolarmente o a gruppi, al deposito sempre crescente che costituisce la tecnica e la conoscenza scientifica. E la storia della scienza diventa la disciplina che fa la cronaca sia di questi incrementi successivi, sia degli ostacoli che hanno reso difficile la loro accumulazione⁴⁹.

Kuhn non si misura solo con la storia, ma anche con la sociologia: la conoscenza scientifica riguarda sempre una comunità di scienziati e per poterla capire occorre conoscere le caratteristiche specifiche dei gruppi che la creano e la usano. Per quanto siano dei singoli ad assumersi ogni ricerca, la conoscenza scientifica rimane un "prodotto di gruppo". In questo senso, egli qualifica il suo lavoro come «squisitamente sociologico, ma non in modo tale da permettere che questo tema fosse separato dall'epistemologia»⁵⁰. Infatti, come una comunità religiosa si riconosce dai dogmi in cui crede, come un partito politico aggrega i suoi membri sulla base di valori e finalità specifiche, così anche una comunità scientifica si costituisce attorno a qualcosa di condiviso: una teoria paradigmatica precisa.

⁴⁹ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, pp. 19-20

⁵⁰ T. KUHN, *La tensione essenziale*, Einaudi, Torino 1985, p. XX.

La scienza è teatro di scontro fra grandi sistemi di riferimento concettuale chiamati “paradigmi” che, al di là della molteplicità di accezioni in cui il termine compare nel testo, sono delle *visioni del mondo*. In base al paradigma abbracciato, cioè alla visione del mondo in cui ci si trova, si scelgono quali siano i problemi su cui vale la pena impiegare energie, si selezionano le tecniche e le strategie di base per risolverli, si stabiliscono le procedure di verifica sperimentale e si imposta la formazione dei futuri scienziati. Accade dunque che una comunità scientifica abbracci un particolare modello di descrizione del mondo, giudicandolo in grado di fare da base alle successive riflessioni che si muovono all’interno del quadro predefinito dal paradigma stesso. In altri termini, si tratta di risolvere quei rompicapo che il paradigma ci consegna come problemi da risolvere. Se non si riesce nell’intento, non si invalida il paradigma, ma si decreta il fallimento del ricercatore che vi si è impegnato. Come quando siamo nel bel mezzo di una partita a scacchi con il computer, che ha impostato una situazione veramente complessa e non riusciamo a volgerla a nostro favore: il problema sono i nostri limiti e non le condizioni del caso.

Schematicamente, Kuhn individua un preciso modello del processo scientifico, che prevede varie fasi:

- a) una fase *preparadigmatica*: varie scuole sono in competizione per dare una descrizione autentica del mondo. Hanno modi molto diversi di procedere e di osservare i fatti.
- b) una fase di *scienza normale*: si delinea un ben preciso sistema di regole e si accettano determinati risultati provenienti dal passato, decidendo che questi saranno i punti di partenza su cui costruire lo studio futuro. Si acquisisce un “paradigma”, un modello con cui lavorare e ricercare. In questo momento, tutta la comunità scientifica osserva le stesse regole e impiega gli stessi modelli. In questa fase la scienza non si prefigge di scoprire cose nuove o di inventare nuove teorie, ma impiega le sue energie per articolare quei fenomeni e quelle teorie già fornite dal paradigma abbracciato. In questa fase, cioè, la scienza lavora per rigorizzare il paradigma, per renderlo più preciso, per portarlo alle sue estreme conseguenze. Ma non tutto fila liscio ...
- c) una fase di *crisi*: gli scienziati scoprono ripetutamente fatti nuovi e arrivano a formulare teorie impreviste. Il paradigma si mostra insufficiente ed entra in crisi. Quando le anomalie non si presentano più semplicemente come pezzi di un puzzle che non hanno ancora trovato modo di incastrarsi, ma come elementi talmente eterogenei da far saltare tutto il disegno, si ha uno stato di crisi. La natura ha violato le aspettative del paradigma e quel paradigma inizia ad indebolirsi.
- d) una fase *rivoluzionaria*: emerge un nuovo paradigma, alternativo a quello dimostratosi inadeguato. Inizia anche una nuova battaglia per la sua accettazione (si ritorna alla fase a). Si è avviato un percorso di vera e propria ricostruzione.

Se guardiamo dunque alla storia della scienza, la cogliamo come descrizione continua di cambiamenti paradigmatici. Ci sono dunque delle forti discontinuità che indeboliscono l’idea di un processo cumulativo della scienza, che si presenta come un processo che avanza per rotture e rivoluzioni. Scrive Kuhn:

rispetto alla nozione di progresso maggiormente prevalente sia fra i filosofi della scienza che fra i profani [...] questa posizione rivela la mancanza di un elemento essenziale. Si ritiene di solito che una teoria scientifica sia migliore di quelle che l’hanno preceduta non solo nel senso che essa costituisce uno strumento migliore per la scoperta e le soluzioni di rompicapo, ma anche perché in un certo modo essa fornisce una migliore rappresentazione di ciò che la natura è realmente. Si sente spesso affermare che teorie successive si avvicinano sempre di più, o rappresentano approssimazioni sempre migliori, alla verità. Apparentemente generalizzazioni di questo tipo fanno riferimento non alle soluzioni di rompicapo e alle previsioni concrete derivate da una teoria, ma piuttosto alla sua ontologia,

ossia all'accordo fra le entità con cui la teoria popola la natura, e ciò che "v'è realmente". V'è forse qualche altro modo di salvare la nozione di Verità così da renderla applicabile a intere teorie, ma non è certamente questo. A mio giudizio, non v'è nessun modo, indipendente da teorie, di ricostruire nozioni come "esservi realmente"; la nozione di un accordo fra l'ontologia di una teoria e la sua reale controparte nella natura mi sembra ora, in linea di principio, ingannevole. Inoltre, come storico, sono convinto della scarsa plausibilità di tale concezione. Non metto in dubbio, ad esempio, che la meccanica di Newton costituisca un miglioramento rispetto a quella di Aristotele, e che quella di Einstein lo sia rispetto a quella di Newton, se le consideriamo come strumenti per risolvere rompicapo. Ma non riesco a vedere nella loro successione nessuna direzione coerente di uno sviluppo ontologico. Al contrario, sotto alcuni aspetti importanti, anche se non sotto tutti gli aspetti, la teoria generale della relatività di Einstein è più vicina alla teoria aristotelica di quanto l'una o l'altra delle due sia vicina alla teoria di Newton. Anche se la tentazione di descrivere tale posizione come relativistica è comprensibile, la descrizione mi sembra errata. Inversamente, se la posizione equivale a relativismo, non riesco a vedere come il relativista sia privo di qualche elemento essenziale per spiegare la natura e lo sviluppo delle scienze⁵¹.

Il processo della conoscenza appare quindi una sorta di avventura. Ma come avviene il passaggio da un paradigma ad un altro? Avviene per motivi razionali o non solo?

Kuhn nota come occorra una forte convinzione per scartare un paradigma e assumerne un altro. In nome di questa dimensione fiduciale, Kuhn qualifica tale cambiamento come *conversione*, sottolineando come siano in gioco precise scelte, giustificate in nome di una reale capacità del nuovo modello di risolvere i vecchi problemi. Eppure, non si tratta di un passaggio graduale, per cui non c'è spazio per i tempi lunghi della mediazione razionale. Anzi, il cambio di paradigma non avviene per logica, ma per un insieme di svariate motivazioni, alcune biografiche, altre personali, altre estetiche, altre ancora culturali. Addirittura, Kuhn ritiene che nei dibattiti sui paradigmi non si discutano realmente le relative capacità di risolvere i problemi, ma si decida delle forme alternative di fare scienza nel futuro: chi abbraccia un nuovo paradigma lo fa per un atto di fiducia, scommettendo che questo modello innovativo sarà in grado di risolvere i problemi che gli stanno di fronte, sapendo che alcuni sono rimasti insoluti. Alla base della decisione di un cambio di paradigma, allora, c'è una sorta di fede. Avviene che la fiducia degli specialisti si distribuisca progressivamente secondo un asse differente.

Passare da un paradigma all'altro significa dunque *vedere le stesse cose in un'altra forma*. Quest'altra forma risulta incompatibile con quella iniziale: non è possibile leggere le stesse cose contemporaneamente nei due modi. Si apre il problema dell'incommensurabilità fra teorie appartenenti a diversi paradigmi, che è stata la questione più discussa in riferimento a quest'impianto prospettico: se ogni osservazione si realizza sempre attraverso delle teorie, rendiamo ogni paradigma scientifico talmente impregnato del contesto in cui si forma, che diviene qualcosa di così singolare da non poter essere confrontato con alcun altro modello. Sarebbe come confrontare metri con litri! Se non ci sono misure comuni, non si riesce a fare alcun'operazione di confronto: non c'è un minimo denominatore comune fra due o più teorie rivali. Infatti, si passa da un paradigma all'altro cambiando il modo di osservare il mondo, arrivando a guardare sempre le stesse cose, ma in un'altra forma, facendo l'esperienza di non poter, contemporaneamente, vederle nei due modi. Teorie differenti sono come linguaggi differenti e sappiamo che non è semplice tradurre perfettamente un concetto da una lingua ad un'altra. Anche quando i termini delle teorie sono materialmente gli stessi, non si dà coincidenza di significato: Kuhn fa notare ad esempio che parlare di *elemento* nella fisica aristotelica è molto diverso che usare il termine nella chimica moderna.

Kuhn, dunque, mostra attraverso un esame preciso della storia della scienza (soffermandosi ad esempio sulla rivoluzione copernicana e sulla più recente svolta quantistica) che i cambiamenti

⁵¹ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, pp. 247-248.

scientifici non si spiegano semplicemente attraverso il riferimento alla necessità di adeguarsi più precisamente ai dati che l'esperienza offre allo scienziato, ma riguardano dei precisi cambiamenti culturali: quelli che si modificano, insomma, non sono i dati rilevati, ma i contesti mentali e culturali su cui si basa l'organizzazione del sapere. Nella storia della scienza sono fondamentali molti fattori extrascientifici.

La scienza come cultura: i pregiudizi interni cancellano le differenze

La riflessione di Kuhn ci ha condotto a comprendere che la scienza va concepita e studiata anche come un'attività sociale e culturale. Questo non significa affatto che la scienza, in quanto prodotto culturale, non sia in grado di descrivere il mondo: la scienza funziona. Tuttavia, come scriveva Karen Barad, docente di Fisica in un'università americana, «il fatto che la scienza “funzioni” non significa che abbiamo scoperto fatti sulla natura *indipendenti* da dimensioni umane»⁵². La scienza è in grado di far presa sulla realtà, ma allo stesso tempo è un prodotto storico, sociale, culturale. Essa infatti non si costituisce di *dati naturali*, ma di *fatti storici*, che ha determinati costruttori, generalmente uomini bianchi, occidentali, eterosessuali, di cultura elevata, di buona posizione sociale. I pregiudizi che essi si portano dietro sono legati all'eurocentrismo – cioè al privilegio attribuito alla propria cultura occidentale e all'androcentrismo – privilegio assunto dalla visione del soggetto maschile.

Il primo aspetto diviene chiaro osservando ad esempio l'antropologia culturale che mira ad analizzare le diverse culture. Nel suo percorso emerge continuamente la fatica per controllare la falsa rappresentazione di un Occidente razionale e dinamico che procede gradualmente verso la verità e la corrispondente proiezione di un resto-del-mondo irrazionale e statico.

Non si tratta di incapacità etica: si è inevitabilmente molto attaccati al contesto nel quale si è stati formati. Infatti, già Erodoto raccontava:

Dario convocò un giorno i greci che erano con lui e chiese loro a qual prezzo avrebbero acconsentito a cibarsi dei loro padri morti, invece di bruciarli come era loro costume; e i Greci risposero che non lo avrebbero fatto a nessun prezzo. Allora Dario, in presenza dei Greci, convocò gli Indiani Callati e chiese loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a bruciare i cadaveri dei loro padri invece di cibarsene, come era loro costume; e gli Indiani risposero che a nessun prezzo lo avrebbero fatto⁵³.

Purtroppo quest'ovvio attaccamento non conduce solo a fare della propria cultura la mediazione con cui leggere tutte le altre⁵⁴, ma si è spesso tradotto in vera e propria tracotanza intellettuale, come testimonia questo scritto del Settecento dell'ingegnere civile Bernard Romans, il quale ha parole veramente dispregiative per gli indigeni della Florida occidentale:

Parliamo ora degli aborigeni del paese. Tutti sanno che a quei popoli viene dato l'epiteto di indiani, ma senza dubbio il termine con cui li designano i francesi, “selvaggi”, sarebbe più adatto. Infatti il modo di comportarsi dell'uomo rosso tradisce, da ogni punto di vista, questa disposizione, e mostra il selvaggio anche sotto i panni più raffinati della civilizzazione; un popolo che dovrebbe considerare se stesso degradato al più basso livello, ed essere indotto perciò ad imitarci sotto ogni rispetto, e che invece guarda a noi e alle nostre maniere col più grande disprezzo; un popolo che, come l'esperienza ci ha insegnato, alla prima occasione ritornerà al suo stato di natura di cui godono e in cui trascorrono il loro tempo quei bruti [...] Un selvaggio viene al mondo con disposizioni del tutto opposte alle nostre; sua madre, in prossimità del parto, si allontana da ogni compagnia, aiuto o

⁵² K. BARAD, *Meeting the Universe Halfway: Realism and the Social Constructivism without Contradictions*, in L. HANKINSON NELSON – J. NELSON, *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, p. 161.

⁵³ N. ABBAGNANO, *Il relativismo culturale*, in «Quaderni di sociologia» XI (1), pp. 5-22.

⁵⁴ Cfr A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1982, p. 6.

assistenza, ritirandosi in qualche bosco appartato, e là, senza alcuna percettibile pena o difficoltà, si sgrava, va a lavare se stessa e il suo neonato, nell'acqua fredda, e ritorna quindi alle sue occupazioni quotidiane. [...] Le nostre donne portano i propri figli con la faccia rivolta verso la loro, le donne selvagge li mettono con la schiena contro la schiena. Quando noi facciamo il fuoco, mettiamo i pezzi di legna paralleli l'uno all'altro; il selvaggio li dispone circolarmente, ne accende le estremità centrali, e alimenta il fuoco con l'aiuto di un bastoncino che muove sempre nel centro del cerchio [...] Quando noi siamo sudati ci teniamo caldi con la massima attenzione; un selvaggio, con i suoi pori dilatati, immerge la testa nel più freddo ruscello, o nel ghiaccio quando fa più freddo. Presso i selvaggi il maschio urina da seduto, la femmina stando in piedi: non ho bisogno di far notare quanto questo modo di fare sia opposto alla pratica comune⁵⁵.

La propria cultura è considerata *naturale*, quella altrui *una costruzione artificiale deviata*: si perde il senso di un sistema simbolico.

Eppure anche l'altro ha un punto di vista che conduce a disegnare la situazione in termini totalmente rovesciati. Valga l'esempio del giovane antropologo statunitense Rosaldo, il quale si trovava nelle Filippine alla fine degli anni '60 per comprendere la cultura degli Ilongot, popolo di cacciatori-raccoglitori noto soprattutto per l'assurda pratica della "caccia alle teste". Egli scopre proprio attraverso quello scambio come ciò che egli ritiene parte ovvia del sistema sociale risulta assurdo all'altro:

Rosaldo racconta del disgusto e dell'orrore con cui ha appreso, dopo quasi un anno di permanenza tra gli Ilongot, che non solo la pratica della caccia alle teste non era scomparsa, ma che alcune fra le persone amabili e ospitali con cui aveva stretto rapporti avevano recentemente partecipato a spedizioni, erano, per il suo senso etico, degli assassini.

Siamo alla fine degli anni '60 e un giorno, nello stesso periodo, Rosaldo riceve la chiamata per andare a combattere in Vietnam nell'esercito statunitense. Rosaldo decide di non rispondere, di disertare, e lo confida con timore ad alcuni suoi ospiti ilongot. Teme che il suo rifiuto di combattere sia interpretato come viltà e di perdere la stima dei suoi interlocutori. Avviene l'esatto contrario. I fieri guerrieri ilongot non solo approvano e sostengono la sua scelta, ma sono profondamente scandalizzati da ciò che Rosaldo racconta loro. Gli Ilongot trovano inconcepibile che un uomo possa uccidere non perché mosso dall'incontenibile rabbia che accompagna la perdita di una persona cara (come avviene nella loro cultura), ma perché gli viene impersonalmente comandato di farlo da qualcuno che neanche conosce. Trovano moralmente ripugnante che un uomo possa uccidere e rischiare di essere ucciso per qualcosa che non lo coinvolge emozionalmente e non lo riguarda personalmente, per una decisione altrui.

Vista attraverso gli occhi degli Ilongot, la guerra appare non meno ripugnante di quanto appaia al giovane statunitense la caccia alle teste⁵⁶.

Qui lo sguardo inorridito dell'altro conduce a giustificare ciò che prima del confronto risultava una necessità indiscutibile e solo in questi ultimi tempi diviene evidente.

Il secondo aspetto di cancellazione del punto di vista altrui emerge con l'ingresso di alcune donne nel mondo della scienza, che si sono trovate a dover aggirare molte resistenze e soprattutto a dover registrare una certa estraneità alla logica dominante, che procede dialetticamente e per astrazioni. Questa strana situazione dipende dal fatto che alcuni soggetti, maschi occidentali, hanno spacciato il loro punto di vista come neutro e universale, lasciando credere a tutti che i tratti della loro metodologia fossero validi per tutti. Chi non vi rientrava, come le donne che ragionano con

⁵⁵ B. ROMANS, *L'uomo rosso, razza corrotta*, in G. GHIOZZI, *La scoperta dei selvaggi*, Principato, Milano 1988.

⁵⁶ G. SATTÀ, *Cultura e relativismo culturale dal periodo classico alla svolta interpretativa*, in [http://www.collettivodiantropologia.it/documenti/testi/relativismo_satta.pdf].

paradigmi meno astratti e più sensibili alla concretezza delle cose, sembrava incapace di conoscenza. Come constata Nicla Vassallo:

la teoria classica della conoscenza si riferisce a un soggetto cognitivo che, sebbene teoricamente neutrale e universale, di fatto ha assunto nel corso dei secoli le caratteristiche dell'uomo bianco, occidentale, eterosessuale, di cultura elevata, di buona posizione sociale. Se così non fosse, le donne non sarebbero state giudicate cognitivamente inferiori, o limitate, da Aristotele; incapaci di ragionare bene da Rousseau; esseri puramente estetici da Kierkegaard; abili solo nella sfera sensuale da Nietzsche; prive di facoltà universali da Hegel. Il risultato è stato quello di negare una qualche autorità epistemica alle donne e di svalutare le loro modalità conoscitive: a questo si deve ovviare ammettendo innanzitutto che non esiste un soggetto cognitivo neutro o generico, privo di storia, genere, razza, classe sociale, preferenza sessuale, cultura, età, e riconoscendo, in secondo luogo, i pregi epistemici femminili⁵⁷.

Una volta inserite nel contesto scientifico, alcune donne sperimentano l'insufficienza di quel preciso modo di cercare il vero, dove la realtà è vista come un oggetto guardabile da una prospettiva esterna e si adoperano per un'oggettività differente, incarnata e parziale, dove la conoscenza è sempre vista da qualche luogo. Evelyn Fox Keller, ad esempio, scienziata americana che si è occupata di fisica teorica, biologia molecolare, bio-matematica, ha capito che il criterio dell'oggettività non è l'unica traiettoria della scienza, ma è il naturale risultato di un certo modo di guardare il mondo. È ora di individuare delle traiettorie alternative:

Va bene aver identificato tutti quei pregiudizi culturali legati all'ideologia del genere, ma ora non basta più. Ora mi sembra necessario dire: e poi? Se non siamo in grado di dire cosa viene dopo, quali sono le possibili alternative, che senso ha quel che facciamo? Io voglio davvero cambiare la scienza, è sempre stato il mio obiettivo. Ho ambizioni modeste, come si vede: voglio solo cambiare la scienza! All'inizio pensavo che io avrei aperto la discussione e altri l'avrebbero continuata e avrebbero trovato i modi per cambiare la scienza. Be', non possono. Non sanno come fare. E così sento che anch'io devo inventare qualcosa. La mia metafora principale al riguardo, come ho scritto in un articolo, è la genitorialità, tutta la conoscenza che comporta l'essere genitori in analogia con la conoscenza scientifica. Mi è stato utile richiamarmi ad un sapere materno: come fa una madre ad acquisire conoscenza sul suo bambino, la conoscenza necessaria per essere genitrice? [...] C'è quella specie di conoscenza empatica. [...] Cosa significa questa conoscenza? Vuol dire cercare di capire senza controllare? Solo guardare e non toccare? Assurdo! Quale madre, quale genitore responsabile starebbe solo a guardare senza toccare? Un bimbo necessita di ogni tipo di intervento. Occorre intervenire per proteggere il bambino, per assicurarsi che non si faccia del male. Nessun genitore sano di mente direbbe "voglio solo capire e non toccare". Si capisce per intervenire, non per dominare. [...] Fin dall'inizio, dai primissimi tempi in cui incominciai a pensare a genere e scienza, la mia metafora costante non era l'identificazione o una sintonia con l'organismo, ma l'empatia. Con empatia intendevo, ed intendo tuttora, *un modo di interagire tra soggetto e oggetto che dipende sia dall'identificarsi sia dal distanziarsi*⁵⁸.

Così, questa riflessione sulla presenza del dato culturale nell'impresa scientifica conduce a ipotizzare un rapporto con il mondo che si sottrae al binomio dominio/lasciar essere, per trovare un approccio complesso che si sostenga su momenti di vicinanza e momenti di lontananza. In questa dialettica emerge l'empatia come tratto fondamentale di una vera conoscenza.

⁵⁷ N. VASSALLO, *Teoria della conoscenza*, p. 122.

⁵⁸ E. DONINI, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller. Una scienziata anomala*, Elèuthera, Milano 1991, pp. 42-44.

La testimonianza.

Storicamente, la testimonianza come fonte di conoscenza è stata poco indagata: difficilmente le teorie gnoseologiche vi hanno fatto riferimento. La radice di quest'emarginazione teorica possono essere fatte risalire a Cartesio, il filosofo moderno che, alla ricerca di un criterio di certezza che gli garantisse uno strumento per distinguere il vero dal falso, aveva messo in dubbio tutto. In modo particolare, aveva sottolineato in molti modi che il soggetto cognitivo non doveva fidarsi di nessuno e ragionare da sé.

Quel metodo gli aveva dato soddisfazione: dopo aver messo in discussione tutto, aveva scoperto qualcosa di così evidente da poter resistere a qualunque forma di scetticismo, il suo io come sostanza pensante. Infatti scrive:

ebbi a constatare che mentre volevo pur pensare così che tutto fosse falso, bisognava necessariamente che io, che così pensavo, fossi qualche cosa. Ed osservando che questa verità "penso, dunque sono", era sì ferma e salda che tutte le più stravaganti ipotesi degli scettici non erano capaci di scuoterla, giudicai che potevo accettarla senza scrupolo come il primo principio della filosofia da me cercato.

Cartesio aveva trovato un punto fermo. Ma l'aveva trovato da solo. La filosofia seguente lo aveva seguito su questa strada e aveva riflettuto sul tema della conoscenza con un paradigma che prevedeva solo l'asse io/mondo.

Nel corso del Novecento, però, la sensibilità filosofica si modifica e si avverte che l'esperienza conoscitiva non riguarda semplicemente un soggetto di fronte a un oggetto, ma avviene in un contesto di strutturale pluralità. Questa trasformazione del pensiero è in relazione con l'ermeneutica, che ha mostrato come nessun sapere inizi dal singolo, il quale si trova sempre inserito in una tradizione che lo precede e che gli fornisce le chiavi di lettura con cui interpretare il mondo, ma soprattutto con la cosiddetta *filosofia ebraica*, di cui è voce fondamentale il filosofo Emmanuel Lévinas (1905-1995).

Egli aveva denunciato come la filosofia avesse pericolosamente intrapreso la via del solipsismo, degenerando in un discorso vuoto e sterile che non incrocia più la vita reale. Essa era in grado di registrare solo due poli, che concepiva come istanze frontali e contrapposte: il *soggetto* bramoso di raccontare le cose a modo suo, di imporre il suo marchio culturale su tutte le realtà incontrate, di dare la sua versione come l'unica autentica e il *mondo*, privato della sua complessità, oggetto compatto e anonimo – *il y a*, scrive Levinas – che prendeva senso solo in riferimento alle azioni e ai concetti dell'io.

In tale forma di "imperialismo del Medesimo"⁵⁹, la filosofia non riesce a prevedere alcuna disomogeneità, né spazio per le differenze o per i particolari: elaborando concetti passe-partout, si risolve a riassumere tutto nel suo schema, neutralizzando ogni alterità che disturbi la linearità di quella narrazione. Così, la conoscenza si riduce a pratica di collegamento fra l'oggetto e gli schemi di pensiero di chi lo sta guardando.

È giunto il momento di smascherare questi meccanismi, dice Levinas. Insistere ad usare delle categorie totalizzanti, che prevedono spostamenti solo apparenti, confina in un registro di continuità dove si manca totalmente il livello del reale. È necessario pensare in altro modo. Ma quale? Più che produrre nuove idee, si deve cambiare atteggiamento e rinunciare alla fissità dei nostri codici affinché sia possibile incontrare veramente gli altri. In altri termini, occorre un altro nel mio mondo, perché io possa descrivere quel mondo, affinché ci sia mondo, occorre qualcuno che lo guardi con me.

⁵⁹ E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1998, p. 37

L'esperienza della verità, per Levinas, è dunque un evento di incontro con qualcuno, che diviene *maestro*. Noi non possediamo la verità, ma ne facciamo esperienza assieme ad altri.

È ancora una volta il linguaggio il teatro che ospita questi momenti: «la verità sorge là dove un essere separato dall'altro non vi si immerge ma gli parla»⁶⁰. È qui che avviene la produzione di senso. Non «un discorso qualunque»⁶¹, ma un discorso autentico.

Quando un discorso è autentico e dona conoscenza?

- a. *Quando prevede un trauma*. Incontrare gli altri non è facile né spontaneo: qualcuno, che non era previsto e che non assomiglia affatto a un altro-me, fa irruzione nel mio mondo, senza tener conto delle mie mappe. È la visione del *volto*, che Levinas descrive così: «noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera l'idea dell'altro in me»⁶².
- b. *Quando non si chiude in sistemi interpretativi preconfezionati*. L'altro è autosignificante, in quanto è una presenza che vale indipendentemente dalla nostra attribuzione di senso⁶³ e sfondano qualunque ordine concettuale.
- c. *Quando è sensibile alla miseria dell'altro e se ne prende cura*. Riconoscere l'altro come altro è riconoscere una fame: l'altro mi si mostra nella sua debolezza, nel suo sforzo di essere che pare troppo grande per le sue risorse, nel suo desiderio di riconoscimento che avverte come impossibile da sostenere. Si mostra nella sua miseria, nella forma di una mano che si tende. È questa fame che funziona come una messa in discussione del mio indisturbato possesso del mondo. Parlare, in questo senso, significa rendere il mondo comune.

In Levinas l'*altro* diviene dunque figura di un linguaggio filosofico repentinamente cambiato, formidabile detonatore che fa saltare l'ossessione del pensiero occidentale di trovare un concetto per ogni cosa e tutte le forme di ripiegamento del soggetto su di sé. In questo quadro concettuale, la fonte della testimonianza esce dall'emarginazione teoretica nella quale era stata confinata e si pone come momento di conoscenza vera e propria.

Una verità dialogica ha dunque delle precise condizioni:

1. *Domanda fiducia*. Generalmente l'atteggiamento fiducioso e aperto è pensato come indice di ingenuità gnoseologica (i bambini sono estremamente fiduciosi). Il pregio riconosciuto alla diffidenza è certamente sensato in molti casi, ma è anche vero che questo atteggiamento tiene lontano la realtà impedendone l'esperienza: non si conosce ciò che incute paura. Già nel linguaggio opera un meccanismo di fiducia, tanto che non è nemmeno possibile entrare in disaccordo con qualcuno, se almeno non si è creata una base comune in cui c'è reciproco riconoscimento⁶⁴. L'altro può essere una minaccia all'identità?
2. *Domanda saggezza nell'essere detta*, cioè una responsabilità di fronte al contesto. Bonhoeffer⁶⁵ diceva:

Secondo la persona con cui converso o da cui sono interrogato e della quale parlo, bisogna che il mio discorso sia sempre diverso per essere veritiero. La parola veridica non

⁶⁰ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, p. 60.

⁶¹ E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, p. 68.

⁶² E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, p. 48.

⁶³ E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1985, p. 70.

⁶⁴ Pensiamo al *principio di carità* di cui il filosofo analitico Davidson ha esteso l'uso, affermando che fra gli interlocutori c'è sempre un insieme di convinzioni tacitamente sviluppate grazie al quale è possibile sia la comunicazione sia il dissenso. Un disaccordo significativo, infatti, è possibile solo se vi è una qualche base di accordo. Non si tratta di una questione di buona volontà: questo principio si impone. Ci piaccia o no, se vogliamo comprendere gli altri dobbiamo considerarli nel giusto la maggior parte delle volte, altrimenti il punto di vista dell'altro rimane inaccessibile. D. DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, p. 280.

⁶⁵ Teologo luterano (1906-1945) morto impiccato in un campo di concentramento, che ha lasciato scritti densissimi di una testimonianza del vero che nasceva concretamente dall'esperienza di vita. Cfr. *Resistenza e Resa*,

è una grandezza costante in sé: è vivente come la vita stessa. Quando essa si distacca dalla vita e dal rapporto concreto con il prossimo, quando qualcuno “dice la verità” senza tener conto della persona a cui parla, c’è l’apparenza ma non la sostanza della verità. colui che pretende di “dire la verità” dappertutto, in ogni momento e a chiunque, è un cinico che esibisce soltanto un morto simulacro della verità⁶⁶.

3. *Domanda una diretta implicazione del soggetto parlante.* Il timore del soggettivismo non deve condurre ad una falsa neutralità in cui si mantiene nascosta la propria prospettiva.

4. *Domanda la capacità di riconoscere il peso ontologico di un dialogo.* Oggi c’è forse un abuso dei termini dialogici. Non si tiene conto che il dialogo è faticoso perché le mediazioni sono spesso tutte da trovare. Il nostro ordine simbolico non ci fornisce chiavi di lettura per tutto e per tutti e non ci si deve sottrarre al compito di cercarle. C’è dunque una dimensione conflittuale nel dialogo, che sta proprio nel fatto che l’altro non è mai un altro me e la asimmetria strutturale, spesso, è da sopportare, ma mai da evitare.

Il pensiero di Levinas ha dunque condotto ad una trasformazione della filosofia, che ha finalmente acquisito come un soggetto non sia mai isolato, ma sia da sempre immerso con altri in un mondo che lo precede. Il linguaggio filosofico si trova così repentinamente cambiato.

Il lavoro comunque non è compiuto e domanda di riflettere su uno strano paradosso tutto moderno: proprio quando si è acquisita la consapevolezza della struttura intersoggettiva della realtà, si parla sempre più spesso di una crescente incapacità di *sentire l’altro*. Pur sapendo perfettamente che altri calciano insieme a noi la scena del mondo, che presenze, corpi e azioni fanno parte integrante del mondo di ognuno, delle sue emozioni e delle sue scelte di valore e gli scambi si moltiplicano, si fa sentire con urgenza il problema di quale senso diamo all’incontro con l’altro. Questa sottolineatura ci conduce al cuore dell’empatia.

⁶⁶ D. BONHOEFFER, *Etica*, Bompiani, Milano 2002, p. 309.

L'empatia

La cultura contemporanea ha speso molte energie per analizzare lo scambio linguistico fra soggetti, ma ha forse trascurato l'evento di uno scambio di esperienza e il ruolo che esso gioca nella gnoseologia. Riflettere sull'empatia è un modo per colmare questa lacuna.

È stata la *Fenomenologia*, all'inizio del Novecento, a dare impronta filosofica al discorso sull'empatia. Proponendosi come scopo di *andare alle cose stesse*, aveva rivoluzionato proprio il metodo della conoscenza, mostrando come l'accesso al reale non dipenda esclusivamente dalla percezione delle cose, ma anche dall'esperienza di riconoscimento degli altri soggetti. Husserl, uno dei fondatori di questa corrente di pensiero, arriva a tematizzare questa condizione e a riconoscerla come empatia, ma non ne offre un'analisi dettagliata: l'empatia rimarrà per lui un enigma oscuro e tormentoso⁶⁷.

Fu una sua allieva, Edith Stein, a dare una svolta alla riflessione sull'empatia. Con il coraggio che i buoni allievi mostrano nell'oltrepassare i maestri, Stein si libera dalla paralisi teoretica di Husserl e con un gesto di libertà filosofica mette tra parentesi tutte le interpretazioni storiche del tema, che avevano contribuito a generare un contesto un po' confuso. Affrontandolo come problema autonomo, la fenomenologa cerca di costruire un discorso fondativo, in modo da rendere ragione del suo spessore filosofico. Il suo scritto del 1917 – *Il problema dell'empatia* – è un imprescindibile punto di partenza, che mette a fuoco come gli altri ci sono presenti in maniera diversa rispetto agli oggetti, ma siano la traccia di un mondo che coinvolge:

il mondo in cui vivo non è soltanto un mondo di corpi fisici: in esso ci sono, esterni a me, soggetti che vivono e io sono di questo "vissuto" ... Potremmo partire dal fenomeno concreto nella sua pienezza che abbiamo davanti a noi nel nostro mondo di esperienza, dal fenomeno di un individuo psicofisico che è chiaramente diverso da una cosa fisica: non si presenta come un corpo fisico, ma come un corpo vivente sensibile che possiede un Io, un Io che recepisce, sente, vuole, il cui corpo vivente non è solo inserito nel mio mondo fenomenico, ma è il centro di orientamento stesso di un qualche mondo fenomenico, gli sta di fronte ed entra con me in un rapporto di scambio.⁶⁸

L'empatia è dunque per lei il fondamento di tutti gli atti (emotivi, cognitivi, valutativi, narrativi...) con cui viene in qualche modo colta la vita psichica altrui, il modo specifico con cui incontriamo gli altri percependo il loro stato d'animo.

Attraverso quali passaggi ci si rende conto della vita psichica altrui?

È una strana situazione: l'altro entra improvvisamente nella sfera dell'io e interrompe la continuità della sua esperienza, generando un particolare vissuto personale in cui si manifesta quello di un altro⁶⁹.

Non è un'esperienza oggettiva, perché il vissuto altrui non è tematizzato come qualunque altro dato che appartiene allo spazio del soggetto, ma entra a far parte dell'esperienza stessa di quest'ultimo:

mentre cerco di chiarire a me stesso lo stato d'animo nel quale l'altro si trova, questo non è più oggetto in senso proprio, ma mi ha coinvolto in sé. Ora non sono più rivolto verso di lui, ma sono in lui rivolto verso il suo oggetto, sono presso il suo oggetto, sono al posto di questo⁷⁰.

Non c'è alcuna fusione fra chi vive un certo sentimento e chi lo empatizza. Edith Stein lo esplicita anche mostrando come a volte questo contatto abbia un impatto riconfigurante nell'autocomprensione di sé:

⁶⁷ E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 295.

⁶⁸ E. STEIN, *L'empatia*, p. 55.

⁶⁹ E. STEIN, *L'empatia*, p. 62.

⁷⁰ E. STEIN, *L'empatia*, p. 62.

è possibile che un altro mi giudichi in modo più giusto di quanto io non giudichi me stesso e mi dia chiarezza su me stesso. Egli può accorgersi, per esempio, che, quando faccio una gentilezza, mi guardo intorno in cerca di un'approvazione, mentre io stessa penso di agire per pura generosità. In questo modo empatia e percezione interna lavorano l'una accanto all'altra per dare me stessa a me⁷¹.

L'empatia, di conseguenza, non coincide con simpatia, compassione o amore: è piuttosto una forma di riconoscimento dell'altro come centro di vita psichica, come un pezzo di *mondo vivo*, che ha sentimenti, pensieri, volizioni. L'empatia mette piuttosto in contatto con un'emozione altrui e la condivisione, se avviene, è successiva. Essa è dunque la condizione di possibilità dei sentimenti di simpatia, amore, odio, pietà, compassione, nonché delle molteplici forme della comprensione degli altri.

Attraverso questa riflessione, Stein scopre la possibilità di uno spostamento dell'io verso l'altro-io.

Solo che a Edith Stein non fu possibile andare fino in fondo al suo lavoro e acquisire piena consapevolezza dell'ottima pista di ricerca che aveva imboccato. Sono dunque altri studiosi a portare avanti l'indagine, fra cui soprattutto Laura Boella. Nel suo testo *Sentire l'altro*, la filosofa descrive l'empatia come l'atto che sta alla base delle svariate forme del nostro entrare in relazione con altri, come il fenomeno del nostro entrare quotidianamente in rapporto con loro cogliendone l'individualità di persone, dotate di corpo e anima, di emozioni, di motivazioni, di valori, di una vita sociale, spirituale e religiosa:

è l'atto attraverso cui ci rendiamo conto che un altro, un'altra, è soggetto di esperienza come lo siamo noi: vive sentimenti ed emozioni, compie atti volitivi e cognitivi. Capire quel che sente, vuole e pensa l'altro è elemento essenziale della convivenza umana nei suoi aspetti sociali, politici e morali. È la prova che la condizione umana è una condizione di pluralità: non l'Uomo, ma uomini e donne abitano la terra⁷².

Di fronte a una cultura dell'oggettivazione, dunque, l'empatia rinvia alla dimensione dello scambio dove si supera continuamente ciò che è dato in presenza: l'esperienza dell'altro si intreccia con l'esperienza dell'io, allargandola e quindi trasformando il soggetto stesso, riorganizzando i suoi momenti cognitivi, emotivi, volitivi.

Boella individua una serie di passaggi fluidi e poco oggettivabili tra l'io e l'altro:

1. *Emozione dell'incontro*. Un altro appare improvvisamente nel mio orizzonte di esperienza, spesso in modo totalmente imprevedibile. La risposta a questa presenza risulta ambigua: da un lato si scatena un atteggiamento di curiosità e di ricerca di quella presenza, dall'altro sorge una sorta di diffidenza a causa della sua potenza destabilizzante. L'altro si presenta come un corpo che condivide lo spazio dell'io, ma in maniera molto diversa da un altro: è un corpo vivo, animato da una vita psichica. Quando un altro irrompe nel mio spazio visivo, io gli attribuisco un corpo vivo come il mio. Allo stesso tempo, si evidenzia una non-coincidenza: qualcosa dell'altro si rivela inaccessibile e, alla fine, inappropriabile. In questo intreccio di corpi, comunque, viene spontaneo soffermarsi su alcuni punti, che sono quelli che danno propriamente l'intuizione dello stato d'animo altrui: il volto, le mani, gli occhi. Per la comprensione dell'altro, i fenomeni espressivi sono fondamentali. Tuttavia essi sono sempre da interpretare: occorre una ricerca di senso a partire da qualunque dato espressivo (es. posso arrossire per la vergogna, per la rabbia o anche per uno sforzo fisico). Per sentire l'altro si deve dunque uscire dal registro dell'oggettività ed entrare effettivamente in relazione, dove c'è sintonia ma anche una certa mancanza di una totale corrispondenza.

⁷¹ E. STEIN, *L'empatia*, p. 72.

⁷² L. BOELLA, *Sentire l'altro*, p. XII.

2. *Immaginare e comprendere*: per passare dall'espressione all'esperienza dell'altro occorre uno scambio esperienziale, si deve instaurare una relazione. Questa relazione prevede anzitutto una disponibilità a "mettersi nei panni" dell'altro, a entrare nel suo specifico stato d'animo, come se mi avvicinassi al posto da cui guarda il mondo. Si vive così qualcosa che risulta guidato dal vissuto dell'altro, che ne assume il contenuto. In realtà il soggetto non si dissolve mai nell'altro ed è solo attraverso *l'immaginazione* che si riesca a riprodurre interiormente un'esperienza altrui. È il segno che l'empatia ha carattere indiretto. Ovviamente le risorse della mente pongono dei limiti: quello che immagino va sempre controllato con ciò che percepisco. È così che si prevede anche il momento del ripristino della distinzione fra i due soggetti: L'esperienza dell'altro è sempre la sua. Eppure si mettono in moto dispositivi immaginativi per tradurre e trasferire la sua esperienza nell'orizzonte della mia che, allargata, scambia qualcosa con la sua: il soggetto che empatizza dà vita nella sua mente a qualcosa che non è reale, perché non rientra nelle sue attuali possibilità di esperienza, ma riguarda l'altro. In tal modo, l'io ha oltrepassato il confine della propria esperienza trovando un altro essere, abitante nello stesso mondo e portatore di nuove, sconosciute esperienze. In questo allargamento esperienziale l'io si trova cambiato.

3. *Trasformazione di sé*: Leggere lo stato d'animo di qualcuno, a partire dal suo volto, comporta un'intensificazione del vivere, una strana situazione in cui si vive una nuova vita all'interno della propria. L'empatia rivela nel soggetto una capacità di sperimentarsi oltre l'orizzonte che gli è proprio. È in questo spazio che avvengono le svolte e le crisi, perché è da alcune recettività che provengono gli stimoli.

L'empatia conduce a riflettere sulla possibilità di una circolazione di senso, che diviene apertura di uno spazio più ampio di comprensione della realtà e quindi anche di sé. In altri termini, ciò che viviamo di persona si completa e si integra con ciò che si apprende riconoscendo ciò che vivono gli altri.

Essa dunque mette anche in luce come il rapporto con la realtà implichi una forma di consenso: la conoscenza scatta solo condizione di una previa forma di attenzione che ha l'aspetto del consenso inteso anche come accettazione a lasciarsene scalfire.

È così lo scambio di esperienze che risulta fondamentale per la gnoseologia⁷³.

⁷³ Chi studia l'empatia molto spesso cita la scoperta dei cosiddetti *neuroni-specchio*, che alcuni hanno riconosciuto come la radice biologica dell'empatia. Tale scoperta risale agli anni Novanta e si deve a un gruppo di ricercatori che lavora all'università di Parma, diretto dal prof. Giacomo Rizzolatti e dal prof. Vittorio Gallese. Specificamente, i neuroni-specchio sono cellule che si attivano non solo quando compiamo un determinato gesto, ma anche quando osserviamo un nostro simile fare la stessa cosa.

Da qui si comprende come la conoscenza sia radicata anche nell'osservazione degli altri e non solo nel proprio corpo. Emerge inoltre che la reciprocità che collega l'io e l'altro è una nostra condizione naturale (anche se, ovviamente, la dimensione del consenso è fondamentale). Cfr. G. RIZZOLATTI – C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina Raffaello Editore, Milano 2006.

La memoria

Fin dai suoi inizi, la filosofia della conoscenza assegna un ruolo essenziale ai ricordi. Platone stesso ne aveva fatto il fondamento della sua *teoria della reminiscenza*⁷⁴, per la quale si può conoscere solo grazie al recupero di alcune nozioni impresse nella mente, reso possibile da determinate esperienze sensibili. Comunque tutta la storia della filosofia occidentale si è misurata con questo tema, da Aristotele, Agostino, Locke, Leibniz, Schelling, Bergson...

Questo interesse non suscita stupore, dal momento che è esperienza comune utilizzare questa facoltà in senso gnoseologico. Forse questo appoggio noetico sulla memoria non è sempre messo a tema, dato che lo si avverte solo in particolari esperienze (magari quando non si riesce a trovare qualcosa che occorre, o dove si fatica a trattenere alcuni elementi in vista di un esame ...), ma non servono tante giustificazioni di fronte all'idea che comportamenti, azioni, discorsi e saperi dipendono fortemente dalla memoria.

La memoria può essere indagata in molti modi, ma la prospettiva qui abbracciata mira ad approfondirla in quanto capacità umana di conservare la propria esperienza e di servirsene per leggere il presente e progettare il futuro⁷⁵. Con questa precisazione, emerge che l'interesse si orienta su un concetto complesso di memoria, quale facoltà indubbiamente legata al passato, ma anche intrecciata con il presente e il futuro. Anzi, è precisamente in nome di quest'imprescindibile interdipendenza dei tempi, che la memoria può funzionare come fonte di conoscenza. Infatti, solo se non viene costretta nel tempo dell'irreversibilità e se si mantiene come spazio di continua rilettura e reinterpretazione, essa può costituire un vero e proprio archivio di senso da cui trarre guadagni gnoseologici.

Ancora una volta, il paradigma soggetto/oggetto risulta inservibile: la memoria non è la facoltà soggettiva di mantenere nella mente e poi recuperare i ricordi, né questi ultimi sono semplicemente immagini-oggetto della realtà passata. La memoria è invece un gesto continuo di interpretazione di ciò che è stato, che mira a una fedeltà del ricordo, a una verità della rappresentazione evocativa. Con una modalità più ermeneutica, occorre registrare i molteplici *scarti* che interrompono il contatto fra l'io e ciò che è stato. Allora ci chiediamo: quanto è accessibile il passato, se nessuno in realtà può uscire dalle mediazioni del contesto in cui si trova inserito? In altri termini: è legittima la pretesa della memoria di essere veritiera?

Ricoeur⁷⁶ dà una risposta interessante, che orienterà tutto il discorso seguente. Egli è fermamente convinto che non sia possibile dare una risposta a tale domanda – né affermativa e né negativa – finché non si esce dalla cristallizzazione del passato, dalla sua riduzione a parentesi ormai chiusa e imm modificabile. Se si resta in questo registro parziale, si giunge inevitabilmente a una strutturale indecidibilità, che conduce a oscillare continuamente tra fiducia e sospetto.

Certamente, come diceva già Aristotele, la memoria riguarda propriamente il passato, e non altri tempi. Tuttavia, nel passato si mantiene qualcosa di irrinunciabile per il presente e il futuro. Non per caso, Pavel Florenskij, matematico, filosofo, ingegnere, teologo, sacerdote ortodosso fucilato nei pressi di Leningrado l'8 dicembre 1937, come eredità ai suoi figli ha lasciato un libro di ricordi,

⁷⁴ Secondo questa teoria, nel suo passato originario gli esseri umani avrebbero avuto accesso reale alla verità. A causa della loro incapacità di una contemplazione effettivamente pura, essi ruppero il legame diretto con tale sapienza e si ritrovarono a vivere nel limite dei mortali, tra cose effimere e false. Eppure tale perdita non fu totale e attraverso le esperienze autentiche, quel legame si riforma e l'autentico essere si rende nuovamente raggiungibile.

⁷⁵ Ovviamente a ogni tipo di conoscenza corrisponderà una specifica forma di memoria: la conoscenza diretta prevederà una memoria di ri-presentazione (ad esempio, se conosco Francesca saprò ricordare il suo volto anche in sua assenza), quella competenziale prevederà una memoria di una qualche specifica abilità (es. mi ricordo come si fa ad andare in bicicletta anche se è da molto che non vi salgo), la conoscenza proposizionale prevederà la memoria di informazioni acquisite nel tempo (es. mi ricordo che Roma è la capitale dell'Italia).

⁷⁶ P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, ...

memorie di giorni passati. Le drammatiche lettere che manda dal lager ai suoi familiari terminano spesso con il richiamo: «non dimenticatemi»⁷⁷. Nel suo percorso che altri hanno ridotto a istanti presenti senza futuro, emerge un'idea di memoria come nutrimento continuo della vita: «il ricordo del passato è insieme un dovere e il contenuto della vita»⁷⁸. Per lui, «al mondo niente si perde, né nel bene né nel male, e prima o poi si manifesta apertamente anche ciò che per un certo tempo, anche lungo, rimane invisibile»⁷⁹.

Dalle Solovki, il 27 maggio del 1935, scrive alla moglie:

« Cara Annulja,

il passato non è passato, ma custodito, e rimane per sempre; siamo noi che lo dimentichiamo e ci allontaniamo da esso, ma poi, a seconda delle circostanze, esso si rivela di nuovo come eterno presente»⁸⁰.

E anche:

«Il passato non è passato, esso si conserva eternamente da qualche parte e in qualche modo continua ad essere reale e ad agire. Questo lo sento ad ogni passo, i ricordi stanno davanti agli occhi come dei chiari e distinti quadri. Insomma, si stanno perdendo i confini tra mio padre, me voi, il piccolo. I confini della persona sembrano distinti solo nei libri, ma in realtà tutti e tutto sono intrecciati così strettamente che la distinzione è solo probabile, perché sta nel continuo passare da una parte dell'insieme all'altra»⁸¹.

Come indagare e come trattare questa permanenza del passato nel presente e nel futuro?

Non è semplice, fa notare Ricoeur, perché la stessa nozione di *passato* è ambigua, in quanto prevede una doppia definizione, una negativa e una positiva⁸². Se è semplice dire che il passato non è un'entità, una località in cui se ne starebbero i ricordi dimenticati, e da cui sarebbero estratti dall'anamnesi, più complicato è invece darne una definizione univoca: infatti, da un lato il passato è *ciò che non è più* e che quindi è assente dalla realtà così come si presenta qui e ora, mentre dall'altro è anche *l'essente-stato*, cioè ciò che ha avuto uno spessore ontologico, che si è dato, una volta, nel tempo e nello spazio. Entrambe le definizioni hanno senso e pieno diritto alla visibilità teoretica per cui occorre mantenerle per un corretto approccio alla memoria, che comunque si mostra fin da ora complesso.

Sicuramente la memoria ha una pretesa euristica specifica perché i ricordi mirano a un aggancio con ciò che è effettivamente accaduto. A differenza dell'immaginazione, infatti, che si gioca sul piano dell'irrealtà, della finzione, dell'utopia, la memoria si rivolge a un passato che si è verificato, per cui aspira a un legame effettivo con la realtà, anche se antecedente. Il problema della memoria è sempre stato colonizzato dal problema dell'immaginazione, ma le due non hanno affatto la stessa pretesa di verità. L'immaginazione sta dal lato dell'irreale, del virtuale, del possibile mentre il lavoro sulla memoria è guidato da una preoccupazione di esattezza, da un voto di fedeltà agli eventi. Certo, essa è spesso inaffidabile, ma non le rimprovereremmo tale inaffidabilità se non avesse questa pretesa. L'immaginazione, in altri termini, non è ingannatrice allo stesso modo della memoria. All'immaginazione si imputa una confusione tra reale e irreale, mentre la memoria si inganna

⁷⁷ P. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Zàk, A Mondadori, Milano 2003.

⁷⁸ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi. Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Zàk, A Mondadori, Milano 2001, p. 316.

⁷⁹ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi*, p. 382.

⁸⁰ P. FLORENSKIJ, *Opere in quattro volumi*, vol. 4, Moskva 1998, p. 237, citato da Lubomir Zak, *Il mistero del tempo come quarta dimensione in P. A. Florenskij*, in « in «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia» [in linea], anno 3, (2001) [inserito il 15 gennaio 2001] disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomeni.org/dialeghesthai/>> [61kb]. ISSN 1128-5478», p. 10.

⁸¹ P. FLORENSKIJ, *Opere in quattro volumi*, vol. 4, p. 600, citato da LUBOMIR ZAK, *Il mistero del tempo come quarta dimensione in P. A. Florenskij*, p. 10.

⁸² In senso logico-formale, non etico!

sull'essere-stato, sull'essere accaduto. Gli errori della memoria portano senza eccezione sul "che cosa" delle cose assenti, senza le quali ci si ricorda, e sull'antiorità, sulla distanza temporale, ma ci si inganna perché si è avuta di mira la verità, l'esattezza, la fedeltà.

Certo, non si può pensare a un pieno recupero di tale realtà, che non può ridursi a una serie di tracce o impronte:

è necessario un sapere teorico preliminare riguardo le abitudini di chi ha lasciato la traccia, e un sapere pratico riguardo l'arte della decifrazione della traccia che, solo allora, funge da effetto-segno del passato che ha lasciato la traccia⁸³.

C'è dunque un'importante dimensione linguistica nel rapporto con il passato, del tutto assente nella metafora dell'impronta. Ricoeur la riconosce come *parola del testimone*, nel senso che c'è sempre qualcuno che riferisce ciò che ha visto e che chiede di essere creduto. Questa vicinanza tra memoria e testimonianza complica il discorso, però impedisce alcune ingenuità. Alla luce di questa contaminazione, infatti, risulta insensato chiedersi se un racconto "assomiglia" a un fatto: risulta più coerente domandarsi piuttosto se l'insieme delle testimonianze, confrontate fra loro, sia affidabile. Casamai, specifica Ricoeur, si può dire che il testimone, in qualche modo, ci ha fatto assistere al fatto raccontato, ma il problema della credibilità del testimone pesa come un macigno sulla memoria come fonte di conoscenza.

Una testimonianza, infatti, non è altro che un'estrazione da un flusso di eventi di una sequenza significativa. Ma le cose si complicano quando si tratta di eventi particolarmente drammatici come quello della shoah: chi è, in quel caso il vero testimone?

È la domanda che si pone Giorgio Agamben, nel suo testo *Quel che resta di Auschwitz* e risponde così: il vero testimone non è il superstite, colui che per prevaricazione, abilità o fortuna non ha toccato il fondo, ma colui che non è tornato per raccontare la sua esperienza, o è tornato muto. Riprendendo ciò che scrive Primo Levi, Agamben mostra che i superstiti sentono di aver cercato di raccontare anche il destino dei sommersi, che hanno toccato il fondo e che per questo non possono parlare. Le testimonianze dei superstiti, allora, presentano tutte una lacuna strutturale, perché sono testimonianze delegate, "per conto terzi" e la Shoah, in quanto tale, è un evento senza testimoni.

Queste riflessioni portano dritte alla questione della "verità storica", che Ricoeur formula in questo modo:

lo storico, in quanto individuo dotato di passioni e in quanto cittadino responsabile, avvicina il proprio tema con le proprie attese, i propri desideri o paure, le proprie utopie, ovvero il proprio scetticismo. Questo rapporto con il presente e con il futuro influenza incontestabilmente la scelta del suo oggetto di studio, le domande e le ipotesi formulate, la portata degli argomenti che sostengono le sue spiegazioni e interpretazioni, anche se la sua posizione rispetto al presente e il futuro non fa tematicamente parte del suo oggetto di studio⁸⁴.

Se la storia non è solo retrospezione, la verità storica non è coagulo di fatti immediati, ma narrazione sempre «in sospeso, plausibile, probabile, contestabile, insomma in continua riscrittura»⁸⁵.

Il compito che si prefigge Ricoeur, comunque, è di ricucire il legame dialettico tra passato, presente e futuro. La riattivazione di questo scambio con la presenza del presente e l'attesa del futuro conduce a interrogarsi su come l'essere umano si serva della memoria rispetto all'oggi e al domani. Il ricordo si presenta allora come un lavoro, un processo. Il lavoro della memoria assomiglia molto

⁸³ P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, p. 14.

⁸⁴ P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, p. 35.

⁸⁵ P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, p. 19.

al lavoro del lutto di cui parla Freud: c'è una perdita da assimilare e la realtà si presenta sotto la cifra dell'assenza e della mancanza di qualcosa che invece prima c'era.

In questo contesto, allora, il fatto che i ricordi non restino immutati nel tempo non è più semplicemente il segno di una fallacia della memoria, ma è anche la cifra di una dialettica costante tra presente, passato e futuro che fa della nostra conoscenza una conoscenza temporale, cioè dentro il tempo. È così che l'identità umana dipende anche dalla memoria. Ne era convinto anche Popper:

la piena coscienza di sé contiene, come una delle sue componenti, una conoscenza di noi stessi che va indietro nel tempo, almeno per un breve periodo. E il nostro senso della posizione nello spazio contiene almeno un abbozzo di storia del modo in cui siamo arrivati nel posto in cui siamo⁸⁶.

Non è un caso, sostiene Ricoeur, che ogni crisi di identità sia un problema di mantenimento di sé nel tempo. Siamo infatti un'identità narrativa, cioè un'identità costruita nel cambiamento: occorre che abbiamo conservato qualcosa del passato per poter costruire con le sue tracce una sorta di progetto di noi stessi. Ci troviamo sempre nel riepilogo di noi stessi, nella volontà di dare un significato a ciò che ci è capitato. Capire "chi" si è significa inserirsi in un discorso che è anche memoria, ritrovarsi dentro una storia narrativa⁸⁷. C'è infatti uno stretto legame fra identità e storia.

All'inizio del suo testo *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Adriana Cavarero inserisce una favola ricordata da Karen Blixen:

C'era una volta un uomo che viveva presso uno stagno e una notte sentì un gran rumore, e sentendo questo rumore uscì di casa nel buio. Che cosa era successo? Lo stagno si era aperto rompendosi in un argine da cui uscivano acqua e pesci, e quest'uomo correndo nel buio e calpestando il terreno bagnato (andava un po' alla cieca nel buio della notte), passò parecchio tempo a riparare questa falla negli argini dello stagno andando appunto avanti e indietro. Poi, finalmente, fatto il suo lavoro se ne andò a dormire. L'indomani mattina, affacciandosi alla finestra, vide che i suoi passi sul terreno avevano disegnato la figura di una cicogna; a questo punto Karen Blixen si chiede: quando la mia vita sarà compiuta, io vedrò in me stessa una cicogna o la vedranno altri riflessa in me?

È una domanda che rivela un estremo bisogno d'identità, di un'identità che sia unitaria. Eppure il disegno si è configurato nella notte, senza progetto, è uscito dal cieco andare avanti e indietro dell'uomo nella sua opera riparatrice. È così che accade a tutti: ogni storia si forma senza che se ne possa controllare la trama in ogni momento, sotto il fluire degli eventi nei quali vengono prese decisioni e si provano emozioni.

Queste considerazioni si ritrovano anche in un contesto collettivo: l'identità di un popolo dipende dalla sua attenzione nel preservare le tracce del suo passato (basta pensare ad esempio all'insistenza biblica della necessità di *far memoria*). Proprio per quest'intensa implicazione identitaria e per la legge della forza sotto cui sta il mondo, la memoria quale gesto di reinterpretazione viene spesso annullata. La storia è piena di memorie ferite. Accade, ad esempio, ogni volta che una struttura istituzionale manipola o censura i ricordi attraverso una specifica politica della commemorazione: giocando sul carattere selettivo della memoria, strumentalizza o cancella gli eventi dentro una lettura ideologica. Accade quando la storia è raccontata solo a partire dalla prospettiva dei vincitori, togliendo spazio simbolico a tutte le realtà che respirano faticosamente ai margini del mondo. Si nota quindi come il problema epistemologico del desiderio di veracità della memoria incroci un problema che è anche politico e morale.

Ricoeur trova la soluzione nello spostamento dell'accento dal passato al futuro: gli squilibri della memoria dipendono dalla mancanza di un lavoro sulla perdita e confinano nel tempo della

⁸⁶ K. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, p. 100.

⁸⁷ Cfr. A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 2009.

ripetizione. Il lavoro della memoria, come il lavoro del lutto di cui parlava Freud, rompe con questo tempo in cui tutto si ripete in maniera ossessiva.

Questo lavoro fa uscire la storia dalla retrospezione e la ricolloca al posto giusto, tra uno spazio di esperienza e un orizzonte di attesa. Il passato non è semplicemente irreversibile e il futuro non è esclusivamente incerto. I fatti sono indubbiamente incancellabili, ma non il senso di ciò che è accaduto, che può ancora orientare. Il senso non è mai fissato una volta per tutte. I ricordi, infatti, non smettono mai di essere agenti di costruzione biografica: quando tornano alla mente non è per caso, ma per interessare il futuro.

Lo sapeva bene Agostino, che avverte l'esigenza di ricordare i momenti più amari della sua esistenza nonostante siano passati e di riportarsi davanti a Dio, nella speranza di una relazione piena con Lui, senza che alcuna parte di sé rimanga senza integrazione:

lo faccio per amore del tuo amore, richiamando alla memoria con amarezza del cuore le mie deviate scelte passate, affinché Tu mi veda e mi tragga da quella dissipazione in cui andavo diviso in mille parti, quando mi persi fra le creature separato da Te, Unità suprema⁸⁸.

Il ricordo svolge qui un ruolo di primissimo piano in questa dinamica di ricostruzione del sé: nell'antropologia di Agostino, la memoria è una chiara forza di identificazione. L'essere umano esiste e ha una propria un'identità spirituale proprio in quanto memoria, memoria che desidera e tende alla verità: «essa è una facoltà dell'anima mia ed è legata alla mia natura, né del resto io stesso riesco a comprendere interamente ciò che sono»⁸⁹.

Maria Zambrano⁹⁰ raccoglie quest'attenzione agostiniana alla memoria, insistendo sulla sua potenza di «vedere nuovamente»⁹¹ quei momenti accaduti nel silenzio e trascorsi senza nome che ora domandano una nuova occasione di visibilità e riconoscimento.

All'origine di questo sguardo retrospettivo sta «la ricerca di qualcosa di perduto e di irrinunciabile»⁹². Quella di vedere nuovamente è una necessità, perché, «laddove comincia la vita comincia la discontinuità»⁹³:

senza questa nuova visione il vissuto non potrebbe in realtà rivestire i caratteri del nuovo, pur sorprendendo al suo arrivo. Tutto il vissuto, la vita intera, sarebbe un semplice passare senza rinascere e, senza rinascere, niente è del tutto vivo. Tornare a vedere nuovamente le cose, e gli esseri, afferrati sempre a metà dall'intelletto, o captati violentemente dalla percezione, o lasciati passare senza reagire e precipitati tutti negli inferi, dove giace e geme quanto è stato visto solo a metà, sottratto violentemente al suo ambiente⁹⁴.

Tutto ciò che è stato, dunque, ha bisogno di essere guardato nuovamente, penetrato da uno sguardo differente, altrimenti è come se non fosse del tutto accaduto, se non avesse potuto mostrare fino in fondo la direzione del reale. Il senso comune, nota Zambrano, lo insegna: «non si vede mentre si va»⁹⁵. Solo ritornando agli eventi – a quelli che ci hanno appena sfiorato e a quelli che ci sono piombati addosso troppo impetuosamente, senza consentirci una qualche interpretazione – possiamo comprendere veramente le nostre storie.

⁸⁸ M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, p. 55. Libro VII e Libro XI

⁸⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 15, 1.

⁹⁰ Filosofia spagnola (Velez-Malaga 1904/ Madrid 1991).

⁹¹ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, Filema, Bari 2003, p. 89.

⁹² M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 89.

⁹³ M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, Pendragon, Bologna 2004, p. 40.

⁹⁴ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, pp. 90-91.

⁹⁵ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 88.

Occorre però che quel movimento sia realmente “un tornare” «e non la ripetizione dell’andare»⁹⁶. Dietro a quest’espressione c’è nuovamente un invito alla conversione, a modificare il modo di trattare gli eventi: non c’è da realizzare una «presa di possesso del passato»⁹⁷, ma da donargli spazio simbolico affinché possa nascere del tutto, compiersi, realizzarsi interamente. Nell’ansia di sistematizzare i dati, invece, la memoria perde la sua funzione riscattatrice.

Questa possibilità di recuperare il passato dipende da un movimento di «condensazione del tempo»⁹⁸ di cui è capace la memoria, che riporta il non-detto della storia a essere nuovamente visibile, offrendogli uno spazio differente, più ospitale e meno compromesso, permettendogli così di finire di nascere e di compiere la propria vocazione. Per Zambrano, allora, il tempo non è più esclusivamente sovrano assoluto e intrattabile della vita umana, ma anche elemento su cui è possibile agire nel ricordo, arrivando ad essere «spazio dell’altro»⁹⁹.

La condensazione come squarcio del velo del tempo avviene comunque solo in presenza di «qualcosa che ferisce il soggetto»¹⁰⁰. Ci deve essere un ostacolo, che viene percepito in una doppia direzione: impedisce di immaginare il proprio futuro e paralizza il riscatto del passato. Questa difficoltà mette in luce che la memoria non funziona come meccanismo di riscatto automatico e pacifico, ma viene sempre provocata «da uno o più significati»¹⁰¹. Questi significati sono la traccia dei delitti consumati nella storia, dei silenzi che hanno cancellato intere esistenze, di ciò che ha avuto appena la possibilità di affacciarsi al mondo. Tracce che continuano a far risuonare il loro appello: «il canto di ciò che, vinto, non si rassegna»¹⁰².

Il movimento di riscatto della memoria è quindi molto complesso: non si tratta semplicemente di un andare-e-venire attraverso la molteplicità dei tempi, ma di «compiere dei giri»¹⁰³. L’enigmaticità dell’espressione si scioglie ricordando che per Zambrano la simbologia circolare richiama sempre la necessità di una metodologia affrancata dalla linearità razionale che funziona per antitesi e binomi, e fondata sul *sentire*. In questo contesto, interessa sottolineare che quella perdita da cui si avvia la memoria non è individuata logicamente, ma patita. Il cuore la avverte *come accusa*, senza che siano in gioco scenari psicanalitici: il meccanismo non è quello di un’inibizione per motivazioni morali, che rimane «un caso particolare e minoritario»¹⁰⁴, ma un evento ontologico: quel che è caduto nell’oblio accusa il soggetto di aver lasciato perdere l’essenziale, fraintendendo il proprio esistere.

È una ferita nell’essere: «il soggetto sente il proprio peso e la propria condizione»¹⁰⁵, trovando estranea anche la realtà che lo circonda¹⁰⁶. È in questa sensazione di totale scissione, in cui il soggetto si sente come un peso, che bisogna cercare quello che si è perduto, perché è lì che si troverà «proprio lui, l’accusato»¹⁰⁷.

Riscattando il non-essere del vissuto, questa meravigliosa «arte e sapienza del tempo»¹⁰⁸ che è la memoria finisce per sbloccare il futuro da quel decreto di impossibilità nominato in precedenza: quel completamento del tempo che solo questa facoltà è in grado di tentare si rivela così capace di aprire «un cammino di libertà»¹⁰⁹. L’azione della memoria, infatti, ricompatta il passato e permette all’io di riconoscersi attraverso un’immagine più autentica, capace di tenere insieme anche le

⁹⁶ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 88.

⁹⁷ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 91.

⁹⁸ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 91.

⁹⁹ N. BOMBACI, *Patire la trascendenza. L’uomo di Maria Zambrano*, Studium, Roma 2007, p. 96.

¹⁰⁰ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 91.

¹⁰¹ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 93.

¹⁰² M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, p. 71.

¹⁰³ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 94.

¹⁰⁴ M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, p. 22.

¹⁰⁵ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 96.

¹⁰⁶ M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, p. 14.

¹⁰⁷ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 96.

¹⁰⁸ M. ZAMBRANO, *Note di un metodo*, p. 97.

¹⁰⁹ M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, p. 21.

contraddizioni della sua esistenza e finalmente capace di guardare oltre. Non è un caso che la memoria, così come viene concepita da Agostino e da Zambrano, mostri un evidente nesso con la dimensione del desiderio, vista come *tensione* verso il compimento futuro. Per Agostino, la memoria è provocata dal desiderio: «se sempre permane la carità, tu sempre gridi; se sempre gridi sempre desideri, se desideri ti ricordi della pace»¹¹⁰, dove il ricordo custodisce una presenza che lo attraversa, una relazione eccedente che muove verso la propria compiutezza¹¹¹. Per Zambrano, il passato può tornare ad essere presente «solo quando agisce il futuro»¹¹² aperto dal desiderio quale struttura a priori del vivere umano.

In linea con l'idea zambranianiana di un bisogno di riscrittura sorgente dal passato, Ricoeur riflette in maniera specifica su come questo si trovi a condizionare il futuro. Qui si sofferma sulla *colpa*, questione inaggirabile che aggiunge qualcosa di fondamentale alla fenomenologia della memoria. I fatti sono indubbiamente accaduti e in quanto tali sono irreversibili, ma il loro senso non è mai definito una volta per tutte e domanda un continuo lavoro di interpretazione. Questo lavoro viene complicato da una situazione di colpa, che disturba l'ermeneutica della memoria e quindi l'uso conoscitivo del passato.

In questo orizzonte, Ricoeur colloca la sua riflessione sul perdono, che non si presenta più con la fisionomia morale di un gesto di misericordia verso chi ha sbagliato, ma con una veste gnoseologica, dove un uso estremo della memoria rende il passato fonte di ulteriore rapporto con la realtà, e dunque momento conoscitivo.

Il perdono non verte sugli avvenimenti stessi – la cui traccia al contrario deve essere accuratamente protetta – bensì sulla colpa. La colpa è un peso che superficialmente sembra un mantenersi della memoria, ma in realtà la paralizza, in quanto blocca il movimento di proiezione nel futuro aperto dai desideri del presente. L'oggetto di oblio non è l'avvenimento ma il suo senso e il suo posto nell'intera dialettica della coscienza storica. Ciò di cui c'è bisogno, per Ricoeur, è un nuovo rapporto con la colpa, con la perdita, che introdurrebbe nuovamente il lavoro del lutto accanto al lavoro della memoria. La ricerca di questo nuovo rapporto passa attraverso una rivalutazione dell'idea di dono, che sta alla base dell'idea di perdono: non si esce dal registro dello scambio, ma viene certamente rotta la regola della reciprocità (es. amare i propri nemici).

Ricoeur prende le distanze da qualunque elogio del *perdono facile*, quello che spesso viene evocato da chi non è direttamente coinvolto nella sofferenza, o che viene esercitato come un potere, senza essere passati attraverso la prova della richiesta o del rifiuto davanti all'imperdonabile. Quello di cui parla è un *perdono difficile*, che presuppone la mediazione di un'altra coscienza, quella della vittima, la sola abilitata a perdonare. Il perdono difficile prende sul serio il tragico dell'azione, punta alla radice degli atti, alla fonte dei conflitti e dei torti che richiedono il perdono: non cancella un debito su una tabella dei conti, al livello di un bilancio contabile, ma scioglie dei nodi per *sbloccare* un uso creativo del futuro.

Hannah Arendt lo ha messo bene in evidenza.

Ella si è occupata in modo particolare del senso dell'azione umana. Con l'azione noi prendiamo l'iniziativa, mettiamo in movimento qualcosa e, come in tutte le origini, vediamo accadere qualcosa di nuovo, di imprevisto. Questo *inizio*, però, non è l'inizio di qualcosa: «è l'inizio di qualcuno»¹¹³. È una vera rivelazione. Infatti, «agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano»¹¹⁴. Fra le azioni, il perdono ha una forma particolare e rivela il “chi” delle persone coinvolte quasi

¹¹⁰ AGOSTINO, *Esposizione sui salmi*, Nuova Biblioteca Agostiniana 25, Roma 1968, 842-881.

¹¹¹ C. SIMONELLI, *Desiderio e ricordo. L'esposizione sul salmo 37 di Agostino*, in «Esperienza e Teologia» 10/11 (2000), pp. 57-67.

¹¹² M. ZAMBRANO, *I sogni e il tempo*, p. 80.

¹¹³ H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, p. 129.

¹¹⁴ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 130.

rimettendole nuovamente al mondo. Dato che ogni azione avvia un processo irreversibile (mai riusciamo a disfare ciò che abbiamo fatto, anche se l'abbiamo fatto inconsapevolmente) i cui risultati «cadono in una rete predeterminata di relazioni, trascinando invariabilmente con sé l'agente, che sembra mancare la realizzazione della sua libertà nel momento stesso in cui ne fa uso»¹¹⁵, si presenta una sorta di aporia per la libertà che inserisce il nuovo nella storia, ma non ne governa i movimenti. Il perdono si rivela qui fondamentale: «senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo»¹¹⁶.

Di fronte a certe situazioni, la reazione naturale sarebbe la vendetta, reazione prevedibile che genera un processo di concatenazioni più o meno implicite. Il perdono, che invece non può mai essere previsto, «è la sola reazione che agisca in maniera inaspettata e che quindi ha in sé, pur essendo una reazione, qualcosa del carattere originario dell'azione. Perdonare, in altre parole, è la sola reazione, che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata»¹¹⁷. Questa cancellazione di ciò che fu fatto ha lo stesso carattere di rivelazione dell'atto commesso: si rivela il *chi*, anche se questa rivelazione non si traspone in parole autentiche, perché le parole sono spesso imbrigliate nell'ordine del *che cosa*.

Con questo concetto dinamico di *memoria*, lo stesso pensiero di Gadamer trova nuova vitalità: se la tradizione, da cui è impossibile uscire, guida l'esperienza conoscitiva (in quanto indica ad esempio quali problemi siano importanti e su cui valga la pena soffermarsi, quali vie risultino più proficue ecc.), essa non va pensata come cumulo di risultati definitivi che non prevede discontinuità e rotture, ma come spazio anche di oblio in vista di una nuova rielaborazione. Dimenticare, infatti, è un atto filosofico inaugurale: se chi pensa portasse sempre con sé tutto quello che sa, che ha sperimentato, che gli hanno raccontato, non uscirebbe dal circolo delle ripetizioni. Certo, l'essenziale non va mai perduto – alcune idee superano la prova dell'oblio – ma appare bisognoso di parole nuove con le quali riscoprirlo. Come scrive efficacemente Zamboni, a volte il sapere collaudato non ci basta:

Il che non significa che Gadamer non abbia ragione, quando dice che iniziamo sempre da una precomprensione, che non possiamo sospendere o mettere tra parentesi. Precomprensione però significa qualcosa di diverso da sapere disciplinare accumulato. Infatti la nostra precomprensione comune nel ragionare assieme è il linguaggio che abitualmente parliamo e che ci permette di intenderci in quella circostanza, in quell'incontro. Si tratta dell'uso delle parole nel loro modo abituale¹¹⁸.

Concludendo, la memoria è fonte di conoscenza quando è spazio di continua rilettura, altrimenti, non è altro che il tempo della ripetizione di sé che atrofizza il presente e congela il futuro.

¹¹⁵ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 173.

¹¹⁶ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 175.

¹¹⁷ H. ARENDT, *Vita activa*, pp. 177-178.

¹¹⁸ C. ZAMBONI, *Pensare in presenza*, p. 84.

Il ragionamento

Ragionare significa partire da alcune premesse ricavandone una conclusione che risulti giustificata. Più precisamente:

In generale, un ragionamento (o un'inferenza) è un processo che, a partire da un certo insieme (finito) di enunciati assunti come punto di partenza (che sono detti le premesse), porta ad asserire in maniera giustificata in un altro enunciato (che costituisce la conclusione)¹¹⁹.

Le premesse e le conclusioni sono *enunciati*, cioè espressioni linguistiche a cui, almeno in linea di principio può essere assegnato un valore di verità, cioè si può stabilire se sono veri oppure falsi. In un ragionamento, in altri termini, non possono entrare quelle proposizioni di cui non si riesce a determinare lo statuto veritativo (es. Uffa!).

Nonostante ci siano vari tipi di ragionamento, la struttura rimane sempre la stessa:

- premessa¹
- premessa²,
- ...
- premessaⁿ
- QUINDI *conclusione*.

Lasciando a margine le tipologie di ragionamento, puntiamo l'attenzione su questa domanda: *quando un ragionamento risulta corretto?*

A quest'interrogativo risponde propriamente la logica: la logica, infatti, è quella disciplina che si occupa delle condizioni sotto le quali un ragionamento è corretto. Tuttavia, sarà necessario anche un confronto con la psicologia, che si occupa del ragionamento come pratica mentale ordinaria, non sempre formalmente corretta. La psicologia, infatti, non si interessa di *come dovremmo ragionare* per argomentare in modo coerente e giustificato, ma preferisce integrare la questione della correttezza con una sensibilità pragmatica e concentrarsi su *come effettivamente ragioniamo*. In un contesto di gnoseologia incarnata come quello che abbiamo cercato di disegnare, tale contaminazione non può che risultare illuminante. Anche se l'intreccio è stato ed è tuttora oggetto di discussione – una discussione complicata dal fatto che non c'è condivisione su come le stesse due discipline debbano essere configurate – la questione di *come dovremmo ragionare* si arricchisce dei risultati ottenuti dall'indagine per *come in effetti ragioniamo*, facendo uscire il discorso dall'astrazione, nella quale c'è posto per ragionamenti corretti che non creano conoscenza, come ad esempio l'enunciato disgiuntivo “piove o non piove”.

Ovviamente i due livelli si mantengono distinti: il primo è normativo e presenta una fisionomia formale (cioè procede attraverso simboli), mentre il secondo è descrittivo e funziona con un linguaggio ordinario. Questa differenza espressiva si fa avvertire con forza, tanto che il ragionamento ordinario si espone a molte ambiguità di fondo, appunto legate all'uso concreto della lingua, mentre il linguaggio formale presenta precise corrispondenze fra un determinato segno e il suo significato, che risulta essere sempre lo stesso. Ecco un esempio di ambiguità linguistica:

Gli uomini sono gli unici esseri viventi dotati di ragione
Le donne non sono uomini
Le donne non sono dotate di ragione

¹¹⁹ M. FRIXIONE, *Come ragioniamo*, p. 4.

Qui, a creare confusione, c'è la polisemia della parola *uomini*, che significa sia *esseri umani*, sia *maschi*. Se la stessa argomentazione fosse stata espressa in linguaggio formale, non si sarebbe verificato alcun problema, dato che il termine in questione sarebbe stato codificato con lo stesso simbolo.

Un'altra differenza che tiene lontano ragionamento logico e ragionamento formale è il fatto che nelle inferenze logiche tutte le premesse devono essere rese esplicite. Invece i ragionamenti ordinari si basano solitamente su numerosissime *premesse implicite*. Ad esempio:

Mario è a dieta

Mario non vede l'ora che siano finite le feste di Natale

Qui nessuno avrebbe problemi a comprendere il senso e la legittimità della conclusione, ma dal punto di vista logico, andrebbero fatti molti passaggi in più:

Mario è a dieta

Chi è a dieta non può mangiare molto

Durante le feste di Natale solitamente si mangia molto

Di solito le persone amano mangiare, specie quelle che hanno problemi di dieta

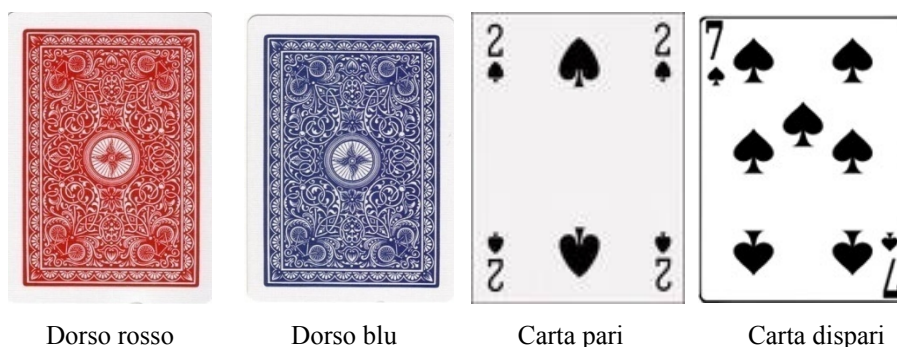
Chi ama fare una certa cosa e non la può fare soffre

Chi soffre non vede l'ora che la sua sofferenza termini

Quindi, Mario non vede l'ora che siano finite le feste di Natale

E comunque il ragionamento non è ancora del tutto esplicitato.

Logica e psicologia mostrano come l'interazione con la realtà condizioni il ragionamento, che procede in modo differente in base al contesto di applicazione: in un quadro esclusivamente formale, infatti, l'essere umano commette errori in cui non cade in un contesto ordinario fatto di situazioni esistenziali concrete. Valga come esempio il famoso *esperimento delle quattro carte* dello psicologo Wason, messo in atto nel 1966. Mise sul tavolo quattro carte da poker, due coperte, una con il dorso rosso e una con il dorso blu e due scoperte, una col valore pari e l'altra dispari, presentando quest'enunciato: *Se il dorso è rosso, allora il valore è pari*.



Ai soggetti che aveva di fronte – persone di varia estrazione sociale e formazione culturale, chiese: *quale di queste quattro carte è rilevante voltare, per scoprire se il suddetto enunciato è vero oppure falso?*

Quasi tutti, fin da subito, rispondono che si dovrebbe anzitutto voltare la prima carta. È una risposta corretta: se infatti girando la prima carta venisse fuori un valore dispari, l'enunciato in questione sarebbe già smentito.

Poi però, molti soggetti rispondono che si dovrebbe voltare anche la terza carta. E questo è un errore: infatti, sia che la carta risulti rossa, sia che risulti blu, l'enunciato di partenza non viene in

alcun modo smentito per cui non si avrebbe ottenuto alcun elemento utile per conoscere qualcosa riguardo il suo valore di verità o di falsità.

Solo pochissimi rispondono che bisognerebbe voltare anche la quarta carta: infatti anche questa risulta un'operazione necessaria perché, se avesse ad esempio il dorso rosso, il nostro enunciato di partenza cadrebbe.

Ricapitolando: la risposta corretta è che per valutare la verità o la falsità dell'enunciato *se il dorso è rosso, allora il valore è pari*, occorre voltare la prima e la quarta carta e solo quelle. Eppure la maggioranza dei soggetti ha risposto, a prescindere dalla formazione culturale o da altre differenze, che è rilevante voltare la prima (giustamente) e la terza (rivelatasi invece irrilevante), mentre pochissimi hanno preso in considerazione l'eventualità di voltare la quarta.

Questi risultati si modificano in modo sorprendente cambiando il contesto di riferimento. Il contesto è giuridico e ai soggetti è chiesto di far rispettare la seguente regola:

I minorenni non possono comprare tabacco (oppure) se una persona è minorenni, allora non può comprare tabacco

Si pongono loro quattro casi:

1. Pietro ha 15 anni
2. Carla ha 36 anni
3. Giorgio compra liquirizia
4. Anna compra sigari

E viene posta loro la solita domanda: *quali soggetti devono essere controllati per vedere se la regola è rispettata o no?*

In questo caso, la risposta corretta è data dalla maggior parte dei soggetti, che la trovano intuitiva: vanno a vedere se Pietro, di 15 anni, ha comprato tabacco, e se Anna ha più di 15 anni. Vedono senza sforzo che non c'è bisogno di controllare se Carla ha comprato tabacco né di appurare l'età di Giorgio.

Questi risultati mostrano dunque che il ragionamento ordinario non è indifferente al contenuto, per cui gli esseri umani non procedono in modo del tutto formale, sganciati dal mondo. Il ragionamento ordinario è sensibile al contenuto. Nel primo caso, con le carte, l'esperimento riguardava un orizzonte astratto e la percentuale degli errori è risultata molto alta. In una situazione più plausibile, come quella dell'esperienza pratica di dover controllare se una regola è rispettata o no da determinati soggetti, la percentuale di errore decresce notevolmente. In altri termini, quando ragioniamo usiamo il contenuto per aiutarci.

Conclusione

Il percorso fin qui compiuto ha mostrato l'inadeguatezza del paradigma gnoseologico basato sulla lineare polarità soggetto/oggetto in cui funziona una concezione neutra dell'oggetto e una fisionomia autoreferenziale di soggetto: nelle nostre esperienze conoscitive, infatti, non si dà mai un dato puramente nudo, privo di interpretazioni, né può esistere una coscienza svincolata dal contesto e dalle relazioni. Questa prospettiva ha condotto a mettere anzitutto in discussione un concetto forte di *oggettività*, nonché l'idea stessa di *verità* come corrispondenza perfetta tra parola e cosa.

L'unica oggettività che sembra possibile al pensiero contemporaneo è data dallo scambio intersoggettivo, cioè da una costruzione dell'oggetto su cui concordano e convergono diversi soggetti conoscenti. L'oggettività, infatti, non è il risultato di un'osservazione neutra e imparziale, ma l'esito di uno sforzo critico che coinvolge non solo il singolo, ma soprattutto soggetti in relazione che accettano il confronto e si espongono al punto di vista altrui. In tal modo, il linguaggio si rivela fondamentale: solo la comunicazione, infatti, può consentire quella forma di controllo per uno standard di oggettività. Per questo, il percorso seguito si è lungamente soffermato sul linguaggio quale mediazione conoscitiva imprescindibile, che da un lato veicola e dall'altro complica l'esperienza del vero.

Inoltre, se ogni dato puramente oggettivo viene dissolto e se ogni discorso è equivoco e parziale, la verità stessa va ripensata. Il problema, ovviamente, non è di povertà epistemica, ma di un eccesso teorico: troppe mediazioni e troppe prospettive domandano riconoscimento e la pluralità spesso disorienta. Certo, la nozione di *verità* non viene mai del tutto abbandonata e rimane requisito irrinunciabile per la conoscenza. Come osservava Watkins, «dire che la verità non fa parte del corpo della scienza è un po' come dire che guarire non fa parte dello scopo della medicina, o che il profitto non fa parte dello scopo del commercio»¹²⁰. In fondo, non ci si può disfare della verità¹²¹, finché si sta dentro il tentativo filosofico di dare un senso al mondo e di valutare le teorie che mirano a descriverlo. Solo che l'aspirazione contemporanea al vero si misura attraverso livelli provvisori e progressivi di plausibilità, nella consapevolezza che essa funziona a livello meta-teorico, come una sorta di ideale che attrae e orienta senza mai consegnarsi del tutto.

Ne esce un nuovo modo di abitare il mondo, dove un'alta pretesa veritativa si coniuga con la profonda consapevolezza di un'inevitabile approssimazione della nostra descrizione del reale. Tale sintesi – mai del tutto e definitivamente guadagnata – prende forma dalla certezza che le istanze di mediazione non costituiscano una perdita, ma siano la garanzia di un modo autentico e non illusorio di stare nel tempo. Limiti, ma anche passaggi.

È un equilibrio praticabile? Oppure si tratta di discorsi che mal si coniugano con la concretezza della vita, che pare resistere alla debolezza degli standard epistemici? È la perplessità di Hume, che riflettendo sulla valenza dello scetticismo, si scontra con l'irrompere della vita quotidiana, che si dispiega fra la vivacità un'esperienza e l'altra:

se la ragione è incapace di dissipare queste nubi, a ciò pensa la natura, la quale mi cura e guarisce di questa tristezza e di questo delirio filosofico: la tensione della mente si allenta, mi distraigo, un'impressione vivace dei miei sensi manda in fuga tutte queste chimere. Ecco, io pranzo, gioco a tric-trac, faccio conversazione, mi diverto con gli amici: quando, dopo tre o quattro ore di svago, ritorno a queste speculazioni, esse mi appaiono così fredde, così forzate e ridicole, che mi vien meno il coraggio di rimettermici dentro¹²².

¹²⁰ J. WATKINS, *Certezza e verità*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 21.

¹²¹ È precisamente anche la tesi di F. D'AGOSTINI, *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002.

¹²² D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 280-281.

In realtà questo tempo non dovrebbe temere un tale contrasto: un'oggettività e una verità ridisegnate in senso intersoggettivo non si trovano dissolte sotto il colpi del relativismo teorico, ma divengono più adatte ad assumere una valenza ontologica effettivamente incarnata.

Indice

<u>Introduzione.....</u>	<u>2</u>
<u>Il ruolo del linguaggio nella conoscenza: l'ermeneutica.</u>	<u>4</u>
<u>La scienza e la questione della teoreticità dell'osservazione: Popper e Kuhn.....</u>	<u>10</u>
<u>La testimonianza.....</u>	<u>26</u>
<u>La memoria.....</u>	<u>32</u>
<u>Il ragionamento.....</u>	<u>40</u>
<u>Conclusione.....</u>	<u>43</u>