

## **Chi ha paura del relativismo?**

### **Peirce, Wittgenstein, Vygotsky e le radici linguistiche della conoscenza (non della realtà)**

**Letizia Caronia**

Professore associato di Pedagogia generale e sociale

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Dipartimento di Scienze dell'Educazione

letizia.caronia@unibo.it

#### **Abstract**

Le derive decostruzioniste e antirealiste e la discutibile equivalenza tra relativismo e disimpegno scettico hanno necessariamente prodotto un richiamo al realismo e un ennesimo appello alla necessità di una fondazione ultima delle conoscenze, delle decisioni e delle pratiche. Stiamo gettando via il bambino insieme all'acqua sporca? Questo articolo argomenta la tesi dell'irritante ineluttabilità del costruttivismo. Attraverso un riordinamento delle categorie pertinenti e sulla scorta del pensiero di Peirce, Wittgenstein e Vygotsky, si sostiene che il costruttivismo a) presuppone una ontologia realista; b) afferma che la realtà sia osservabile, rappresentabile, descrivibile; c) implica una definizione di verità come corrispondenza ma nega che sia possibile individuare quell' "una e una sola" descrizione della realtà che corrisponderebbe alla realtà in modi indipendenti dal linguaggio. Nelle sezioni conclusive si discutono le implicazioni del costruttivismo realista. In particolare ci si propone di dimostrare l'includibile e radicale appello alla responsabilità proprio – malgrado le apparenze - di uno dei corollati del costruttivismo: la relatività concettuale e la connessa questione della relatività epistemica.

This paper discusses the recent realistic turn in philosophy and social sciences. The extreme oscillation of the epistemological pendulum toward radical constructivism (i.e. textualism and the lost of a realty "out there") has produced a suitable counter oscillation toward realism and a renewed claim for a positivistic foundation of knowledge and praxis. Are we throwing the baby out with the bath water? The paper argues that constructivism a) doesn't necessarily presuppose an anti-realistic ontological premise; b) it implies some version of truth-as-correspondence criterion; c) it assumes the constitutive role of language and concepts in making a representation of reality and in assessing the truth value of the statement conveying this representation. Drawing upon the recognition of the unavoidable linguistic bases of knowledge and truth assessment, we contend that constructivism is –

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

perhaps unfortunately – the only way we can access the world. Conceptual and epistemic relativisms are necessary corollaries of epistemological constructivism. In the discussion we contend that these forms of relativism do not necessarily lead to moral relativism. On the contrary epistemic relativism outlines responsibility as a relevant issue more than any claim for an ultimate, positivistic foundation of knowledge, decision making and praxis.

**Parole chiave:** conoscenza scientifica, costruttivismo, educazione, positivismo, realismo, relativismo, responsabilità, verità

**Keywords:** education, constructivism, knowledge, positivism, realism, relativism, truth, responsibility

---

### **Introduzione: il pendolo epistemologico**

Il ritorno a passioni realiste era inevitabile e ci interpella. Non soltanto perché - comprensibilmente - il costruttivismo fa paura ma più sottilmente perché questo ritorno è epistemicamente necessario. Nella sempiterna e auspicabile oscillazione del pendolo epistemologico la tensione estrema verso il polo costruttivista, le derive decostruzioniste, testualiste e antirealiste e la frettolosa e discutibile equivalenza tra relativismo e disimpegno scettico (Berger & Zijderveld, 2009), hanno necessariamente prodotto l'oscillazione verso il polo contrario.

Il territorio è stato e continua a essere esplorato così magistralmente dai filosofi (cfr. tra gli altri, Baghramian, 2004; Marconi, 2007; Putnam, 1981; 1990; Searle, 1995), che è sensato chiedersi se un pedagogista abbia qualcosa da aggiungere a riguardo. Probabilmente no. E tuttavia questo insieme di questioni ha un tale impatto sull'educazione che sarebbe insensato non preoccuparsene. Faccio subito un esempio. Esiste nel mondo là fuori qualcosa che sia l'educazione? Un oggetto del mondo e nel mondo che abbia dei contorni e una ontologia specifica indipendente dall'osservatore? Oppure quel che esiste nel mondo sono eventi, processi, fatti, accadimenti che rendo discreti e faccio corrispondere al concetto di educazione pertinentizzandone alcune caratteristiche e ignorandone delle altre? E' possibile dire che l'enunciato "l'identità di genere è socialmente costruita" corrisponde (o non corrisponde) al modo con cui stanno le cose? Adottando la tecnica del devirgolettamento (Searle, 1995), un filosofo analitico ci direbbe che "l'identità di genere è socialmente costruita" è vero se e solo se l'identità di genere è socialmente costruita. Da un punto di vista pedagogico, lo è. Forse anche da un punto di vista psicologico. Ma già qui si profilano risposte meno draconiane. Con un leggero ampliamento di prospettiva verso le neuroscienze, scopriamo, infatti, che il cervello e la dotazione ormonale contribuiscono a differenziare stili di pensiero e stili di reazio-

ne di maschi e femmine (Baron-Cohen, Lutchmaya, & Knickmeyer, 2004; Goldstein, 2001; Savic, 2010) e, in ogni caso, la cosiddetta plasticità del cervello farebbe sì che distinguere tra identità socialmente costruite e biologicamente organizzate è un modo di riduttivo di pensare l'intera faccenda (Contini, Fabbri, & Manuzzi, 2006). Stabilire se esista e quale sia il fatto reale cui quell'enunciato potrebbe corrispondere sembra una impresa difficile se presumiamo di poterlo fare al di fuori di uno schema concettuale.

In ogni caso, il richiamo a un fondamento realista delle conoscenze in educazione, l'aspirazione a poter distinguere quel che è vero da quel che è falso, a poter prevedere gli esiti di un intervento educativo in modi che vadano oltre il puro effetto del caso, a poter decidere con ragionevole certezza quale sia la cosa migliore da fare e da dire, sono tornati prepotentemente alla ribalta trent'anni dopo la svolta antimetafisica in pedagogia (Bertin, 1968; Bertolini, 1988; Cambi, 1986) e i suoi successivi sviluppi (Mariani, 2008; Cambi & Giambalvo, 2009).

Il dispositivo epistemico è inevitabile e persino salutare. L'oscillazione del pendolo epistemologico non è altro che la variazione eidetica di husserliana memoria. Solo che questa variazione è diluita nel tempo ed è distribuita e incarnata in sguardi, pensieri, opere e omissioni di diversi attori. E' l'esercizio fenomenologico per eccellenza ma praticato in modo diacronico. Gli esempi del pendolo epistemologico sono molti, anche solo limitando lo sguardo al XX secolo. Ne cito due che hanno avuto un impatto non secondario sulle scienze dell'educazione.

### **Esempi di oscillazione: la svolta post-strutturalista e l'antideterminismo tecnologico**

Negli anni '80 abbiamo assistito alla consacrazione del post-strutturalismo e alla cosiddetta svolta interpretativa nelle scienze umane e sociali (Rabinow & Sullivan, 1979; 1981; Borutti, 1991). Abbiamo avuto bisogno che il paradigma strutturalista, cristallizzatosi dagli anni '60 in poi, si estremizzasse fino a delegittimare la persona e svuotarla di ogni agentività o competenza perché emergessero voci contrarie (Giddens, 1984; 1991). Il pendolo ha ripreso a oscillare in senso contrario e abbiamo assistito alla legittimazione progressiva delle prospettive *bottom up* che circolavano coeve ma clandestine e sotterranee quasi come fiumi carsici. Dall'interazionismo (Mead, 1967 [1934]; Goffman, 1969) all'etnometodologia e lo studio della vita quotidiana (Garfinkel, 1967; de Certeau, 1980), dall'analisi della conversazione mondana (Schegloff, 1968; 1987) al cosiddetto ritorno alle pratiche (Schatzki, Knorr Cetina, & von Savigny, 2001), molte voci si sono levate o sono state recuperate per argomentare e sostenere empiricamente l'idea di emergenza della struttura (e.g. ruoli, status, identità, norme e canoni) dalle pratiche quotidiane. Abbiamo smesso di pensare che l'agire individuale fosse surdeterminato dall'ordine e dalla struttura sociale per cominciare ad interrogarci sui modi con cui le persone costruiscono ordine, struttura, identità e cultura nel disegno dei loro corsi pratici di

azione e sul piano del micro-ordine della loro vita quotidiana (Cooren, 2010; Heritage, 2011; Taylor & Van Every, 2011). Ma anche in questo caso ci siamo trovati di fronte all'estremo: sotto la lente di ingrandimento post-strutturalista nozioni come agentività, emergenza (della struttura, della conoscenza culturale, delle identità), situazionismo e persino localismo hanno saturato il nostro campo visivo (cfr. la nozione d'*interactional reductionsim*, Levinson, 2005) trasformandosi in quella “spessa coltre” di cui parla Mortari (2010) riprendendo Zambrano. Come la zuppa di Italo Calvino, nozioni teoriche tanto preziose quanto reattive al canone struttural-determinista dominante, sono diventate il nuovo canone. Un nuovo paradigma è diventato un paralogma (Xavier de Brito & Leonardos, 2001) e non siamo più riusciti a pensare o non abbiamo più voluto pensare la realtà sociale nei termini di alcune nozioni troppo affrettatamente dismesse come “potere”, “classe sociale”, “campo”, “distinzione”, “prestigio”, “rango” e persino “conoscenza culturale condivisa” o “modelli culturali”. Di fronte alle derive del determinismo materiale, storico, sociale e culturale, di fronte ai rischi del pensare i soggetti umani come piccole figure dominate da un Discorso con la D maiuscola (Gee, 2010) abbiamo dismesso Foucault e ricelebato il mito umanista dell' *homo faber fortunae suae*.

Durante questa oscillazione tra estremi, alcune voci celebri hanno mantenuto un equilibrio sapiente. In piena voga strutturalista Eco scriveva *La struttura assente* (Eco, 1968) e in piena deriva interpretazionista scriverà *I limiti dell'interpretazione* argomentando la possibilità di distinguere tra interpretazione e sovrainterpretazione e chiamando in causa la coerenza del testo come vincolo organizzativo (Eco, 1990, 1995). Altrettanto succedeva in ambiti più vicini alle scienze dell'educazione: seppure secondo metodi segnatamente diversi, il problematicismo (Bertin, 1968; Bertin & Contini, 2004) e la fenomenologia (Bertolini, 1988; 2001) hanno sfidato l'idea del sociodeterminismo in educazione senza scivolare nella celebrazione romantica di un soggetto privo di vincoli. L'apertura al possibile e il richiamo all'agentività del soggetto in educazione si articolano costantemente con i loro contrari: la gettatezza e l'irreversibilità.

Il pendolo ha mostrato una oscillazione del tutto analoga anche nel campo degli studi sui media e le tecnologie. Abbiamo avuto bisogno che il determinismo tecnologico e mediatico arrivasse al parossismo e producesse teorie come quella dell'ago ipodermico o degli effetti dei media per ricominciare a pensare che - forse - gli utenti e destinatari delle tecnologie e dei media fanno la differenza rispetto al senso che questi prodotti culturali hanno nelle nostre vite. Il paradigma dell'*audience* attiva ha sovvertito il paradigma causal-determinista nei Media Studies conferendo ad utenti e destinatari dei media il potere dell'interpretazione. Il fatto è che anche in questo caso, il pendolo ha oscillato fino all'estremo opposto (Caronia & Katz, 2010). E sono piovute asserzioni prive di senso come l'idea che le tecnologie e persino i media sarebbero in sé neutri, puri utensili inerti fino a che qualcuno non ne fa uso come se uno strumento, un artefatto, un testo, una *tekné* non siano

già e fin dall'inizio un insieme di vincoli e di possibilità, possibilità che sì ma anche e identicamente possibilità che no.

Ogni volta è come se il ricercatore si trovasse epistemologicamente costretto tra Scilla e Cariddi e dovesse gettare il bambino insieme all'acqua sporca del bagno.

Qualcosa di simile è accaduto e sta accadendo sotto i nostri occhi rispetto all'attuale svolta neorealista.

### **Tornare al realismo**

Il neorealismo è la risposta alle derive costruttiviste e alla perdita del bambino gettato via insieme all'acqua sporca. La questione è: che cosa abbiamo perso con il costruttivismo? L'ancoraggio alla realtà o la fiducia nella possibilità di avere un accesso non mediato a questa realtà? Abbiamo perduto la fiducia nell'esistenza di una realtà che esiste e fa la differenza grazie a noi, nonostante noi e spesso malgrado noi o abbiamo perduto la fiducia nella possibilità che seguendo *il* metodo sia possibile giungere con indubitabile certezza ad una conoscenza isomorfa di tale realtà?

Non si tratta affatto dello stesso lutto, a meno di non procedere affrettatamente a stabilire una equivalenza tra costruttivismo e idealismo.

Per questo è forse opportuno mettere ordine tra nozioni, evitando equivalenze mal poste tra le opposizioni concettuali pertinenti: realismo vs. idealismo; positivismo vs. costruttivismo; universalismo vs. relativismo. Almeno sul piano del senso comune, sembra esserci un'aria di famiglia tra i primi termini di queste tre opposizioni concettuali così come sembra esserci una aurea di coerenza tra i secondi termini. Cercheremo di mostrare che le relazioni che intercorrono tra questi termini sono molto più complesse e articolate.

Il realismo consiste in una premessa ontologica grossomodo formulabile come segue: esiste una realtà là fuori, indipendente dal soggetto conoscente. Il realismo non si oppone al costruttivismo, si oppone all'idealismo che è - in buona sintesi - la premessa ontologica opposta: non esiste una realtà là fuori, indipendente dal regime osservatore, la realtà è fabbricata dalla mente (trascendentale e universale o immanente e culturale) e, a fini pratici e gnoseologici, realtà e rappresentazioni della realtà coincidono.

La postura cosiddetta positivista è costituita da tre premesse cruciali. Una premessa ontologica (1) e due premesse gnoseologiche (2 e 3):

- 1 Esiste una realtà là fuori (realismo)
- 2 Questa realtà è conoscibile e descrivibile
- 3 Esiste una e una sola descrizione vera della realtà, quella che corrisponde alle caratteristiche intrinseche di quella realtà.

La postura cosiddetta positivista si oppone alla postura costruttivista non tanto o non necessariamente rispetto alla premessa ontologica e neanche rispetto alla prima delle due premesse epistemologiche. Si oppone drasticamente rispetto alla seconda premessa epistemologica. Al di là di posizioni radicali (Derrida, 1988, Godman, 1978; Knorr Cetina, 1983; 1993) e delle aberrazioni a cui hanno condotto (e.g. il negazionismo, frutto del testualismo decostruzionista), il costruttivismo non nega necessariamente l'esistenza della realtà, nega la possibilità di giungere ad una conoscenza (descrizione, rappresentazione, interpretazione, spiegazione, comprensione) isomorfa a questa realtà.

Almeno nella sua versione temperata e al di là della fortuna di titoli ad effetto e a volte fuorvianti <sup>2</sup>, il costruttivismo assume o può assumere senza incorrere in una contraddizione, che:

- 1 Esiste una realtà là fuori sia essa materiale (un sasso, la neve) o ideativa (Cappuccetto rosso o Cerbero).
- 2 Questa realtà è osservabile, descrivibile e rappresentabile.
- 3 Non esiste una e una sola rappresentazione vera ossia corrispondente a tale realtà ma rappresentazioni che *costituiscono* (i.e. plasmano, modellano, delineano ma non costruiscono) la realtà in forme dipendenti dai modi di osservare, descrivere, rappresentare.

In poche parole, se la postura positivista implica il realismo, una postura costruttivista non implica necessariamente l'idealismo. Il costruttivismo non ha bisogno di negare l'esistenza della realtà né ha bisogno di fondarsi su una premessa idealista per sostenere che la *conoscenza* della realtà è socialmente costruita. E' dunque possibile profilare una postura al tempo realista e costruttivista.

Per postura realista ma non positivista (ossia costruttivista) intendo quella implicata nell'assunto che esiste una realtà "là fuori" (i.e. al di fuori e al di là delle sue possibili rappresentazioni, lo zoccolo duro che definisce la gamma delle sue possibili interpretazioni, Eco, 1990; 1997) ma le sue possibili rappresentazioni non possono essere vagliate e gerarchizzate secondo un criterio di verità (corrispondenza tra enunciato e mondo) purificato da ogni contaminazione linguistica o culturale. Secondo questa concezione della conoscenza, non è possibile stabilire - *in modi indipendenti dal soggetto conoscente* - se una rappresentazione sia isomorfa (corrispondente) alla realtà o quale delle tante possibili rappresentazioni soddisfi questo criterio di corrispondenza. E questo per il fatto che per misurare la corrispondenza tra il primo termine della comparazione (e.g. "l'acqua bagna") e il secondo (il fatto che l'acqua bagni) *abbiamo ancora una volta bisogno di rappresentarci questo secondo termine (il fatto) in un qualche modo.*

Consideriamo adesso la terza opposizione concettuale: universalismo Vs. relativismo.

L'idealismo non implica necessariamente il relativismo e il relativismo non presuppone necessariamente l'idealismo. La tradizione che da Cartesio a Kant al cosiddetto primo Husserl ha postulato il funzionamento di un soggetto trascendentale ha nutrito istanze universaliste tanto quanto l'appello alle caratteristiche resistenti di una realtà indipendente dalla mente. Con una differenza non secondaria. Nel primo caso l'universale è l'esito del funzionamento di un pensare umano il cui percorso è tabellato dal filosofare europeo dell'epoca moderna<sup>3</sup>. Un pensare, magicamente depurato del suo essere comunque incarnato in soggetti in carne ed ossa, supposto in grado di cogliere - se rigoroso - la pura evidenza delle datità dirette. Non è forse un caso che anche i cercatori dei fondamenti di una dottrina pura del diritto facciano appello all'idealismo trascendentale e all'itinerario metodologico preparato da Cartesio e compiuto da Husserl per costruire appunto una dottrina pura del diritto (Romano, 2012). Non è questa la sede per riflettere sulle implicazioni e conseguenze dell'assumere che sia possibile conoscere una datità nella purezza della sua identità. E' sufficiente sottolineare che nella sua versione trascendentale, l'idealismo può essere e di fatto è stato una premessa di istanze universaliste. Le essenze concepite da un soggetto trascendentale a seguito della riduzione fenomenologica, sarebbero conoscenze universalmente valide pronte a diventare gli universali della condizione umana. Il metodo (*quel* metodo) ne garantirebbe "un sicuro possesso nella coscienza pura" (ibidem, XIV).

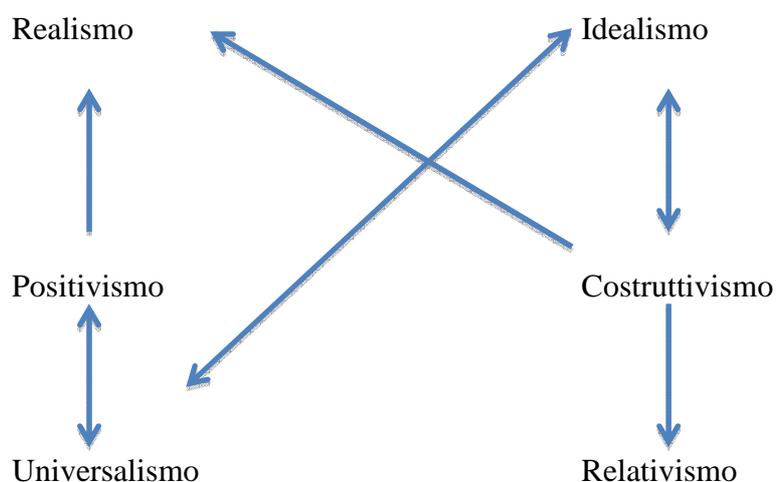
Nel secondo caso il valore universale degli enunciati sulla realtà è garantito dalla possibilità di discernere quali enunciati corrispondano alle caratteristiche della realtà e quali no. La realtà è il banco di prova. Come provocatoriamente sostiene Pallotti (com. per), se pensi che le leggi di Newton siano una costruzione mentale, buttati dal XX piano.

Dunque, la tensione universalista si alimenta del o si fonda sia sul costruttivismo idealista nella sua declinazione trascendentale sia sul realismo positivista.

Il relativismo, invece, si fonda e si nutre di costruttivismo sia nella sua declinazione realista sia nella sua declinazione idealista ma non trascendentale: conoscenze e credenze sono tali in funzione di (ma anche grazie a) le teorie, i linguaggi, gli schemi di cui ci serviamo per costruirle.

La figura n. 1 rappresenta graficamente le relazioni tra i termini delle tre opposizioni concettuali pertinenti.

Fig. 1. Le opposizioni pertinenti



In sintesi, e rispetto alle questioni qui in gioco ci limitiamo a sottolineare che:

- il positivismo presuppone il realismo;
- il costruttivismo non presuppone necessariamente l'idealismo; è o può essere realista<sup>4</sup>;
- l'idealismo implica il costruttivismo;
- il realismo non implica il positivismo;
- l'universalismo è una implicazione tanto del positivismo quanto dell'idealismo trascendentale;
- salvo il caso di una fondazione idealista trascendentale, il costruttivismo implica una postura relativista.

Dunque: il (ritorno al) realismo non implica necessariamente il (o un ritorno al) positivismo; il realismo può essere coerente con una epistemologia costruttivista, in questo caso implica un postura relativista.

Non è dunque la perdita dell'ancoraggio alla realtà che costituisce lo specifico del costruttivismo non trascendentale, quanto l'assunto che non sia possibile accedere a quella *clara et distincta perceptio* analizzata da Cartesio e poi ripresa da Husserl. Quello che irrita del costruttivismo non è l'antirealismo (premessa ontologica non

necessaria del costruttivismo) è l'antipositivismo ossia: l'idea che non sia possibile (e per molti neanche auspicabile) accedere alla conoscenza pura (depurata dal punto di vista) delle essenze verificate nella loro apodittica e inappellabile evidenza (razionalismo) o misurata in base alla sua corrispondenza alle caratteristiche di una realtà individuabili in modi indipendenti dal soggetto (empirismo).

La questione in gioco non è poter (di nuovo) dire che l'acqua bagna e il fuoco scotta (Ferraris, 2011) malgrado noi e nonostante noi, la vera questione è se sia possibile pensare e dire "l'acqua bagna" al di fuori (in questo caso) di una lingua che mi consente di farlo. Immaginiamo una lingua che non consenta di collocare in posizione di soggetto una entità non umana: non potrò pensare quel fenomeno in quel modo. Ci sarà certamente un altro modo di designare quel fenomeno a partire dalle pregnanze oggettive (cfr. la nozione di *affordances*, Gibson, 1977, 1986) ma non sarà "l'acqua bagna". Un esempio meno fittizio può aiutare a cogliere anche se probabilmente non a sciogliere questo nodo.

L'artico è uno degli ecosistemi più fragili del pianeta. Prelievi dei ghiacci e dei tessuti di alcune specie animali hanno mostrato la presenza di contaminanti chimici e uno stato di inquinamento preoccupante anche per la salute degli abitanti. Il fatto che l'Inuktitut (la lingua degli Inuit canadesi) non preveda alcun termine corrispondente ai nostri "inquinamento", "contaminante chimico" non significa ovviamente che l'inquinamento nell'artico non esiste. Significa semmai che la cultura millenaria degli Inuit non ha avuto bisogno di simili termini per pensare lo stato del territorio o che quel territorio non ha per secoli offerto quelle caratteristiche che avrebbero potuto rendere rilevante e pertinente la costruzione di un concetto analogo a inquinamento. Per rendere pensabile lo stato delle cose agli abitanti, i rappresentanti della salute pubblica del governo canadese hanno designato gli agenti chimici trovati nel cibo locale usando il termine nativo *suqqunartuk* (ciò che distrugge o porta qualcosa di cattivo). Tale termine adesso consente di pensare in un certo modo lo stato delle cose: la rappresentazione consentita da questa parola colloca l'inquinamento nel regime delle cose letali, misteriose e sovranaturali. Qualcosa da temere ma su cui non si può avere nessun controllo e nessun potere (Cone, 2005). L'inquinamento dell'artico non dipende affatto dalle nostre parole, schemi e rappresentazioni (realismo), quel che dipende dai nostri schemi è la sua pensabilità e gli aspetti che quel fenomeno assume in relazione al modo con cui viene rappresentato.

Il *core meaning* del costruttivismo (e il vero bersaglio del nuovo realismo) è che non sia possibile giungere ad una lettura della realtà non mediata da e dunque indipendente da gli artefatti semiotici di cui ci serviamo per leggere tale realtà, primo tra tutti il linguaggio. Che questo sia diventato "la giustificazione per dire e per fare quello che si voleva" (Ferraris, 2011) è una conseguenza non necessaria e non auspicabile del costruttivismo.

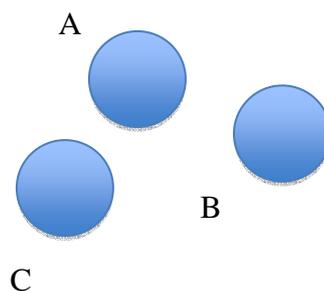
Sostenere che esistono diverse rappresentazioni (descrizioni, spiegazioni, interpretazioni) della realtà non significa *ipso facto* sostenere (né implica logicamente) che esistono diverse realtà (o nessuna), che non esista un mondo naturale là fuori e che la realtà *sociale* (istituzioni, norme, organizzazioni, ordini simbolici) una volta costruita (Searle, 1995) non sia un insieme di vincoli. Non significa neanche sostenere che “non ci sono fatti, solo interpretazioni?”. Interpretazioni di cosa? È forse banale, ma perché qualcosa sia riconosciuta o riconoscibile come interpretazione *di* qualcosa bisogna che questo qualcosa esista, in un mondo naturale o ideativo che sia (Caronia & Katz, 2010; Caronia, 2011 a) .

Il costruttivismo sostiene solo (e non è davvero poco) che la conoscenza della realtà (naturale e sociale) dipende *anche* e necessariamente dal conoscere e che, dunque, nessuna delle nostre asserzioni può essere considerata ultima, vera, definitiva, indubitabile, certa. Questa idea va sotto il nome di relatività concettuale (Searle, 1995, tr. it. 2006, p.181; Marconi, 2007, p.61 e ss) e il relativismo concettuale non nega (non ha bisogno di negare) il realismo. Al contrario, e a ben guardare, lo presuppone.

L'esempio usato da Putnam (1990) e ripreso da Searle (Searle, 1995) illustra l'indipendenza logica tra realismo e relatività concettuale.

Consideriamo il mini-mondo della figura 2.

**Fig. 2** Gli oggetti nel mondo



Quanti oggetti ci sono realmente in questo mini-mondo? La risposta comune è 3. Ma a ben guardare possono anche essere 7.

1 = A

2 = B

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

$$\begin{aligned} 3 &= C \\ 4 &= A+B \\ 5 &= A+C \\ 6 &= B+C \\ 7 &= A+B+C \end{aligned}$$

Molto semplicemente, la risposta alla domanda dipende da come definiamo la parola “oggetto”. Le due risposte sono ambedue possibili e ambedue vere, ciascuna all’interno di uno schema concettuale che definisce “oggetto” in un certo modo. L’una falsifica l’altra se e solo se si decide che uno dei due schemi è lo “schema concettuale privilegiato” (Searle, 1995, tr. it. 2006, p. 185) o l’unico ammissibile. Se si tengono in conto gli schemi concettuali entro cui quelle asserzioni sono prodotte, l’una non falsifica l’altra, ciascuna aiuta a vedere le cornici epistemiche entro cui l’altra è prodotta (ed è vera). Quel che qui importa notare, tuttavia, è che se in quella figura non ci fosse alcun cerchio, non potremmo asserire che ci sono tre oggetti o sette. Abbiamo bisogno che ci sia qualcosa di contornabile, nominabile, contabile o altrimenti descrivibile perché si possa procedere a nominarlo, descriverlo, rappresentarlo: le descrizioni o designazioni non costruiscono gli oggetti che descrivono o designano, li costituiscono cogliendone certi aspetti e ignorandone altri. Costituire (ma potremmo decidere di trovare un’altra parola) non significa costruire, significa stabilire, in un modo che può essere estremamente vincolante e persino normativo, che “X conta come Y nel contesto C”. Ma affinché X conti come Y è necessario (logicamente necessario) che un X esista.

Se in quel micromondo non ci fossero oggetti, a quella domanda potremmo certamente rispondere “nessuno”, ma anche in questo caso saremmo di fronte a qualcosa (uno spazio vuoto) e avremmo bisogno di uno strumento semiotico per pensarlo, dirlo e descriverlo: il concetto e la parola “nessuno”. Se non avessimo questa nozione e questa parola, non potremmo rispondere a quella domanda, non potremmo descrivere quel che vediamo né decidere se quel che vediamo corrisponda o meno a quel che c’è.

Intorno agli anni ’70, Gregory Bateson - da molti considerato un *maître à penser* del costruttivismo (cfr. Demozzi, 2012) - sosteneva che la mappa non è mai il territorio. Perché la mappa di un territorio sia una mappa di quel territorio, due sono le condizioni necessarie: che esista un territorio e che ci sia una differenza tra quel territorio e la sua rappresentazione. Da questa differenza seguono una serie di conseguenze pratiche non secondarie tra cui l’utilità della mappa. L’utilità della mappa dipende anche e ovviamente dalla sua corrispondenza al territorio (come sa bene chiunque abbia dovuto orientarsi su un territorio sconosciuto usando mappe fatte male). Il fatto è che questa “corrispondenza” dipende a sua volta sia dagli strumenti sia dalle convenzioni di rappresentazione che utilizziamo (una mappa in scala 1:100 non è affatto uguale ad una mappa in scala 1:250 eppure si tratta di

mappe dello stesso territorio) sia dagli scopi pratici che perseguiamo usando quella mappa. Uno schizzo è una mappa che corrisponde perfettamente al territorio se devo trovare la stazione centrale e l'albergo è nei pressi ma uno schizzo è del tutto finzionale rispetto al territorio se devo trovare una quercia secolare su quello che resta del tracciato romano della Flaminia minor.

Una mappa è tale in relazione agli strumenti che utilizziamo (sembra che gli aborigeni australiani si servano del canto per mappare il loro territorio e i canti sono dunque mappe) e corrisponde al territorio (è, dunque, vera) all'interno di alcune premesse, cornici e scopi.

Detto ancora in altre parole, il costruttivismo non mette in discussione (non ha bisogno di mettere in discussione) l'oggettività ontologica (il territorio), problematizza la possibilità di una oggettività epistemica che riconduce alle dimensioni - pubbliche e intersoggettive per definizione - del consenso e delle convenzioni.

L'oggettività epistemica completa è difficile, qualche volta impossibile, perché le ricerche autentiche sono svolte sempre da un particolare punto di vista, motivato da ogni genere di fatti personali e situato all'interno di un certo contesto culturale e storico. [...] In senso stretto c'è un numero indefinitamente ampio di punti di vista differenti, di aspetti differenti e di differenti sistemi concettuali in base ai quali ogni cosa può essere rappresentata. Se ciò è vero, e lo è certamente, allora sarà impossibile ottenere la coincidenza tra realtà e verità che molti filosofi sembrano inseguire. Ogni rappresentazione ha una forma aspettuale. Essa rappresenta il suo obiettivo in base ad alcuni aspetti e non ad altri. In breve, è solo da un particolare punto di vista che noi rappresentiamo la realtà ma la realtà ontologicamente oggettiva non ha un punto di vista" (Searle, 1995, tr. it 2006, pp. 171; 198).

Il costruttivismo è dunque una lezione di umiltà, una profonda ferita narcisistica alla razionalità illuministica: nessuno, neanche il filosofo illuminato dell'Europa moderna, pensa "da nessun luogo" (Putnam, 1990, p. 23), "da un luogo neutro" (Mortari, 2010, p. 153) o da quella posizione che i filosofi chiamano l'"occhio di Dio". In questo senso il costruttivismo è più un baluardo nei confronti del dogmatismo che una legittimazione del qualunquismo. Sorprendentemente, in questo porre un limite alla superbia della conoscenza e persino alla volontà di potenza, il costruttivismo incontra proprio il suo (indebitamente supposto) contrario. Il realismo, l'assunto che la realtà esiste nonostante noi e indipendentemente da noi, corrode l'arroganza autopoietica di coloro che postulano che la realtà (tutta e ogni realtà) sia socialmente costruita.

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

Le prossime pagine saranno dedicate a ricolorare le ragioni che sostengono la dolorosa ineluttabilità del costruttivismo che non si oppone né esclude quello che Ferraris chiama “l’inemendabilità” del reale (Ferraris, 2011), quell’ “attrito” (Gargani, 1987<sup>5</sup>) o urto che la realtà esercita sulla nostra intenzionalità costringendo a ripensare. Concluderemo argomentando il profondo richiamo alla responsabilità proprio – malgrado le apparenze - di uno dei corollari del costruttivismo: la relatività concettuale e la connessa questione della relatività epistemica.

### **Peirce e il terzo incluso**

In fondo la domanda che produce la differenza tra un realismo positivista e un realismo antipositivista è molto semplice: è possibile giungere ad una conoscenza delle essenze? Ad una descrizione della realtà isomorfa o corrispondente alle caratteristiche intrinseche di quella realtà? E’ possibile (altra questione è se sia auspicabile) depurare lo sguardo del soggetto conoscente affinché pervenga a quella intuizione immediata delle essenze di husserliana memoria?

Secondo molti, per quanto forse auspicabile, questa conoscenza pura della realtà o (“conoscenza come immacolata concezione” Caronia, 2011, a), non è pensabile.

Dobbiamo a Peirce – anche se ovviamente non solo a lui - l’aver colto la forza e l’inevitabilità della mediazione tra il soggetto conoscente e l’oggetto conosciuto. Filosofo e primo semiotico (Eco, Sebeok, 1983), Peirce sostiene che tra noi e le cose sta comunque e inevitabilmente il segno: qualcosa che sta per qualcos’altro rispetto a qualcuno, sotto determinati aspetti o possibilità ( “something which stands to somebody for something in some respect or capacity”, Peirce, 1940/1955, p. 99). Il segno (non necessariamente linguistico) è il terzo incluso che trasforma quel che sta lì in qualcosa che ha un significato.

Secondo Peirce, infatti, ci sono tre modi dell’essere (*modes of being*, Peirce, 1940/1955, p. 75). La primitività (*firstness*) è l’attualità di un evento che occorre in un qui e ora. Emerge “ in its relations to the universe of existents” (p. 75) ed è “something *brute*. There is no reason for it” (p 76, corsivo nell’originale). Qualunque cosa sia è semplicemente lì. In sé e per sé non ha alcun significato.

Un esempio può chiarire in che senso qualunque primitività è priva di senso pur essendo esistente finché una secondità (*secondness*, e.g. il soggetto conoscente) non entra in un qualche tipo di relazione con essa.

Una sedia, una sedia nella sua primitività non è affatto una sedia: è qualcosa lì fuori, grossomodo inerte. Comincia a diventare una sedia se e quando qualcuno pensa quella cosa nei termini di una sedia e agisce di conseguenza (si siede o la descrive come qualcosa su cui ci si può sedere). Adesso esiste un qualche tipo di attività che conferisce a quella cosa e alle sue *affordances* una funzione che la fa “essere sedia”. In termini più vicini a noi, potremmo parlare di *enactement* (mettere in atto, attualizzare, realizzare, Weick, 1995): la prassi costituisce, conferisce, fa emergere struttura, funzione e senso alla realtà.

Questa attività o inter-azione tra primità e secondità implica l'esistenza dell'oggetto ed è possibile grazie ad un certo numero di sue caratteristiche (come sa chiunque che abbia fatto esperienza del sedersi sul nulla o sull'acqua) ma affinché quella cosa su cui qualcuno si è seduto sia una sedia (ossia un membro della classe delle sedie), è necessario che tali caratteristiche che vengano colte, pertinentizzate e organizzate in qualcosa che non è quella cosa lì ma sta per quella cosa lì: è il concetto, la rappresentazione, la descrizione definita che forniamo a chiunque ci chieda che cosa è una sedia. Le pregnanze oggettive (esistenti, inemendabili, resistenti *ma inevitabilmente scelte e pertinentizzate*) vengono trasformate in salienze (percettive). In breve, diventano il significato, cioè a cui il nome sedia si riferisce. L'idea di sedia non è qualcosa su cui mi posso sedere, è qualcosa che mi consentirà di vedere e pensare alcune primità come cose su cui mi posso sedere. Ma – e in questo consiste l'impegno realista – perché alcune primità siano pensabili come sedie bisogna che almeno alcune delle loro caratteristiche ontologiche siano compatibili con l'idea di sedia: lo stato liquido resiste (fa attrito) alla mia possibilità di pensare l'acqua come una sedia.

La *terzità* (*thirdness*) è quella modalità dell'essere che consiste nel e spiega il fatto che altri atti e fatti della secondità (i.e. il soggetto) assumeranno alcune caratteristiche generali e saranno di un certo tipo ("The mode of being which *consists* in the fact that future facts of secondness will take on a determinate general character", p. 77). Chiunque pronunci una frase come "questa è una sedia" o chiunque si sieda su una sedia starà costituendo quella cosa lì come una sedia attraverso la mediazione di un terzo inevitabilmente incluso: sia esso una intuizione adamitica, un concetto largamente diffuso, la conoscenza culturale condivisa, lo sfondo culturale (Searle, 1995); il significato appreso della parola "sedia".

Alcuni insondabili questioni filosofiche, appaiono relativamente banali a chi si occupa di educazione. Sappiamo, infatti, per mestiere, che larga parte della conoscenza del mondo reale non procede dalle cose alle parole, ma dalle parole alle cose e sappiamo che la lingua e la cultura operano una straordinaria redistribuzione delle qualità della cosa reale nelle due classi husserlianamente apparentemente così ovvie come « le qualità primarie e secondarie ».

Il linguaggio è la *thirdness* per eccellenza. Ed è per questo che non è possibile concepire e perseguire una conoscenza della realtà e un giudizio sulla corrispondenza tra questa conoscenza e la realtà in quanto tale, che siano immuni dai modi con cui la nominiamo e la descriviamo.

### **Wittgenstein e le radici linguistiche della conoscenza**

Secondo alcuni, "Dopo Wittgenstein non si torna indietro" (Ferrara, 2005). Le riflessioni di Wittgenstein circa le radici inevitabilmente linguistiche della conoscenza hanno nutrito i nostri attuali modi di intendere pratiche apparentemente ovvie come nominare e descrivere. Secondo Wittgenstein la conoscenza è inevitabilmen-

te ancorata in un sistema di pratiche culturali (i.e. forme di vita) e non esiste alcuna posizione al di fuori di tali pratiche che consenta di giudicarle dal di fuori (Potter, 2001) <sup>6</sup>. Prima ancora di essere intessute di valori, ideologie, scopi magari nascosti, tali pratiche sono culturali perché eminentemente linguistiche. Wittgenstein invita a sospettare della pura induzione, di un modello «a fax» del conoscere secondo cui la mente registrerebbe le caratteristiche intrinseche della realtà «là fuori» e, dunque, invita a dubitare della possibilità di giungere ad una corrispondenza tra enunciato e mondo che sia tale *in sé*, indipendentemente da una qualche regola (canone, convenzione, accreditamento).

§ 292. Non credere sempre di ricavare le tue parole dalla lettura dei fatti; di raffigurare i fatti in parole, secondo certe regole! Perché l'applicazione della regola al caso particolare dovrai farla tu, senza alcuna guida.

§ 291. Ciò che chiamiamo <<descrizioni>> sono strumenti per impieghi particolari. Pensa, a questo proposito, al disegno di una macchina, a una sezione, o a un piano prospettico che un meccanico ha davanti a sé. C'è qualcosa di fuorviante nel pensare a una descrizione come a un quadro che viene dai fatti. Forse si pensa soltanto ai quadri appesi alle nostre pareti, che sembrano semplicemente riprodurre una cosa così come appare, com'è fatta. (Questi quadri sono, per così dire, inoperosi).

(Wittgenstein, 1999 [1953], p.132)

Non possiamo descrivere se non utilizzando un qualche tipo di linguaggio e il linguaggio o qualunque sistema di segni che ci consenta di rappresentare un fenomeno (e.g. la sedia, il bambino, il suo stadio di sviluppo, l'educazione), è intrinsecamente e inesorabilmente prospettico. Le parole con cui descriviamo i fatti non derivano dai fatti né «dalla [nostra] lettura dei fatti» in quanto siamo noi che decidiamo come descrivere quel fatto, quali tratti consideriamo pertinenti e distintivi e dunque come passiamo dal fatto alla sua descrizione.

Ogni descrizione di un fenomeno è una rappresentazione adeguata al fenomeno rispetto ad uno scopo, un progetto, una nostra posizione rispetto a quel fenomeno. Una descrizione rigorosa e attenta, anche quando essa sia il risultato di un'applicazione sistematica di un qualche metodo non è - per ciò stesso - una descrizione fedele del fenomeno, nel senso inteso dal positivismo e auspicato dal neorealismo contemporaneo. Essa è attenta, rigorosa e «fedele» all'interno di una prospettiva. E questo perché essa è inesorabilmente una descrizione mediata dal

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

linguaggio e dal più vasto sistema di conoscenze pregresse. Il punto non è affatto quello di negare l'esistenza dei fatti (indipendenti dal linguaggio e dipendenti dal linguaggio, Searle, 1995, tr. it. 2006, p. 72) e neppure rinunciare alla definizione di verità come corrispondenza. Il punto è che tale (giudizio di) corrispondenza dipende da artefatti semiotici come il linguaggio ed è interno a premesse più o meno accettate.

I costruttivismi e i relativismi difendibili (Marconi, 2007) non vanificano affatto la definizione di verità intesa come la proprietà di quell'enunciato il cui contenuto proposizionale corrisponde alle caratteristiche di ciò a cui esso si riferisce. Al contrario, la presumono.

Il criterio della verità come corrispondenza continua ad essere quello utilizzato su larga scala per valutare la conoscenza scientifica ed è quello utilizzato normalmente sul piano della comprensione di senso comune. Quando pensiamo o diciamo che qualcuno sta dicendo la verità, intendiamo in genere dire che quel che questa persona sta dicendo corrisponde a quanto pensa, a quanto ha visto o al limite a quel che pensa di aver visto. La maggioranza delle interazioni quotidiane si basa su questa definizione di verità. La definizione consensuale di verità, avanzata dall'interpretativismo e dal pragmatismo, assume che la verità sia un adempimento cooperativo, un accordo intersoggettivo circa l'*adeguatezza* di una delle tante versioni di realtà proposte e circolanti (i.e. le testimonianze in tribunale). Questo criterio solo apparentemente vanifica o svuota di senso quello della corrispondenza tra enunciato e stato delle cose. In realtà si limita a sotto-ordinarlo rispetto a dimensioni come la cultura, la storia e il potere. La nozione di paradigma da una parte (Khun, 1962) e la nozione di formazione discorsiva dall'altra (Foucault, 1969; Haroche, Henry, & Pêcheux, 1971)<sup>7</sup>, hanno già da tempo messo in luce quanto le dinamiche del potere e il consenso sociale intervengano sistematicamente nello stabilire quale versione della realtà è vera rispetto alle molte cooccorrenti e competitive. Ma la verità della versione che alla fine emerge dal gioco delle forze in campo continua di fatto ad essere implicitamente definita in termini di corrispondenza. Che altro significa la nozione di «adeguatezza»<sup>8</sup>?

Anche se adottiamo una definizione pragmatica di adeguatezza (una rappresentazione è vera se adeguata e se adeguata rispetto allo scopo e alle premesse (cfr. *supra* Wittgenstein e l'idea delle descrizioni come strumenti per usi particolari) ci basiamo sempre su una qualche idea di corrispondenza. Una pianta o un disegno in sezione che un meccanico ha di fronte e usa sono strumenti per usi particolari nella misura in cui il meccanico ritiene che essi corrispondano ad almeno qualche aspetto rilevante della realtà.

Il costruttivismo, dunque, non vanifica l'idea di realtà né l'idea di verità come corrispondenza. A differenza dei positivismi o dei neorealismi contemporanei, problematizza l'idea che sia possibile individuare - *in modi indipendenti dal linguaggio e*

*dagli schemi concettuali* - quale sia quella descrizione della realtà che corrisponde alla realtà.

Come dicevamo all'inizio di questa riflessione, il costruttivismo è una postura dolorosa. Utilizzando il lessico delle scienze dello sviluppo, potremmo persino dire che si tratta di una postura adulta: disillude, mina la nostra certezza in una base sicura e ci nega il “confortante dono degli assoluti” (Berger & Zijderveld, 2009, p. 47).

Di fronte al monito secondo cui in tempi di oscurantismo “Occorrono il sapere, la verità e la realtà” (Ferraris, 2011), il costruttivista replica che occorre sapere di sapere.

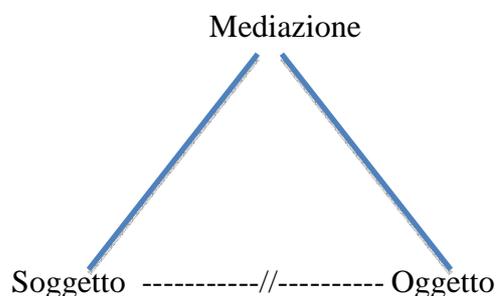
### **Vygotsky e le scienze dell'educazione**

Dopo Wittgenstein è arduo ignorare il ruolo costitutivo del linguaggio nella costruzione della conoscenza e delle nostre forme di vita in comune. La radice linguistica del pensare non è che una chiave di accesso ad una considerazione di carattere molto più generale: i nostri modi di conoscere sono *mediati* dagli strumenti culturali. La lingua è uno di questi anche se probabilmente il più potente in quanto sistema modellizzante primario (Eco, 1990, p. x). Gli altri sistemi di rappresentazione e/o di spiegazione del mondo in cui viviamo (e.g. la religione, l'arte, i miti ma anche le scienze e le filosofie) sono sistemi modellizzanti secondari (ibidem). Essi si radicano inevitabilmente sulla rappresentazione del mondo vincolata dalla lingua e, utilizzando un proprio linguaggio o dispositivo semiotico (i.e. la narrazione biblica; il grafico che rappresenta la crescita demografica; i numeri percentuali; il lessico del filosofo), costruiscono una (ulteriore) rappresentazione del mondo mediata da questi artefatti semiotici. Secondo tale prospettiva, non è possibile fare alcuna esperienza del mondo, dell'oggetto ma anche dell'altro<sup>9</sup> qui davanti a noi che non sia in qualche modo mediata, filtrata, guidata dagli artefatti culturali. Qualunque forma di conoscenza del mondo non è - né per natura né per vocazione - depurata e depurabile dalle sue radici linguistiche e culturali. Essa è parte di quella che i teorici della cultura hanno chiamato semiosfera: una koiné e una episteme data caratterizzata e caratterizzabile anche dai suoi modi di pensare, trattare, concepire il rapporto tra « segni » (descrizioni, rappresentazioni) e « realtà ».

Ancora una volta, i teorici dei processi educativi e della socializzazione sembrano meno imbarazzati dei filosofi analitici nell'assumere una premessa costruttivista (e le relative conseguenze). Le riflessioni di Vygotsky sull'origine socio-storica del pensiero (Vygotsky, 1962; 1978), le ricerche di Jerome Bruner (Bruner, 1990) e gli studi di psicologia dell'educazione (Laroche, Bednarz, & Garrison, 1998; Maffiolo, 1993) hanno argomentato (se non dimostrato) che l'incontro tra soggetto conoscente e realtà esterna e la possibilità di proferire enunciati sullo stato di tale realtà (e.g. « l'acqua bagna », « l'artico è contaminato ») sono inevitabilmente media-

ti. Questa mediazione necessaria tra caratteristiche della realtà e conoscenza della realtà é la cultura costruita e trasmessa attraverso il linguaggio.

**Figura 3. L'epistemologia costruttivista**



Questa efficace sintesi grafica proposta da Giuseppe Mantovani (Mantovani, 1998), rappresenta quella postura epistemica che sostiene l'impossibilità di accedere in modo non mediato al reale o di accedervi secondo *un* modo che ne azzeri (anche solo programmaticamente) la mediazione. La parola che utilizziamo per riferirci a quell'oggetto e persino il gesto che utilizziamo per indicare ostensibilmente quella cosa lì, sono artefatti semiotici e culturali. Secondo questa teoria della conoscenza è impossibile presumere una esperienza antepredicativa delle cose e dunque non è possibile stabilire quale rappresentazione (conoscenza, predicato) di S rispetto a O sia isomorfa a O in un modo che non sia a sua volta mediato da un qualche M.

Il rischio del regresso all'infinito (Marconi, 2007, p.72) è ovviamente più di un rischio ma questo dovrebbe preoccupare (e preoccupa) soltanto chi è animato dalla ricerca di un cominciamento assoluto. Chi, come i teorici dell'educazione, è impegnato a rendere conto di come si costruiscono cose come la conoscenza o le verità (più che a stabilire che cosa siano la conoscenza o la verità, o cosa dovrebbero essere) non è particolarmente imbarazzato a riconoscere che questo regresso all'infinito è a sua volta socio-storicamente limitato: i programmi scolastici, le modifiche introdotte nei curricula e i rifacimenti dei libri di testo sono un ottimo esempio del fatto che questo regresso all'infinito ha un limite ogni volta socio-culturalmente istituito.

La corrispondenza tra i fatti e la loro rappresentazione è convenzionalmente stabilita su base ordinaria.

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

Come acutamente sottolineato da Marconi (Marconi, 2007, p. 74), questo non fragilizza (o, almeno, non dovrebbe fragilizzare) i fatti nella loro esistenza e resistenza. La relatività concettuale (qui sintetizzata nell'idea della mediazione inevitabile e necessaria) implica una fragilità della loro rappresentazione. « La possibilità dell'adozione di un diverso schema concettuale non è di per sé un'obiezione ad un risultato ottenuto entro uno schema concettuale » (ibidem, p.75). Essa è però un'obiezione alla pretesa che quel risultato sia *il* risultato, la fatidica « una e una sola descrizione vera della realtà » che costituisce la legittima e comprensibile *quête* di chiunque aspiri a fondare le decisioni e le azioni sulla base di indubitabili certezze.

La prospettiva sociocostruzionista in educazione ha da tempo messo in luce che la costruzione e la condivisione della conoscenza (Cole, 1996; Pontecorvo, 1993; Wertsch, 1991) sono possibili grazie agli (e in funzione degli) artefatti semiotici di cui ci serviamo, che il linguaggio precede il pensiero e che, dunque, le nostre rappresentazioni della realtà dipendono (potremmo aggiungere nel bene e nel male) dal linguaggio<sup>10</sup>.

Il fatto è che non c'è alcuna seria ragione teoretica né empirica per negare che quel che vale rispetto alla costruzione della conoscenza ordinaria (la mediazione necessaria di linguaggio e cultura e la radice socio-storica del pensiero) non debba valere anche per la costruzione della conoscenza scientifica del mondo naturale, per la costruzione di realtà sociali (e.g. il denaro, il matrimonio, la legge) e di oggetti morali (i fini e i valori).

In questi ultimi tre domini di esperienza, il ruolo « inemendabile »<sup>11</sup> della mediazione tra soggetto conoscente e realtà è ovviamente più preoccupante. Come abbiamo visto, esso mina alla fondamenta il nostro bisogno di verità universali e di apodittiche certezze.

### **Dalle parole alle cose**

La questione della relazione tra oggetto e descrizione /rappresentazione non concerne soltanto il modo con cui passiamo dal fatto alla sua eventuale descrizione. Essa concerne anche i modi con cui passiamo dalle rappresentazioni/descrizioni dei fenomeni ai fenomeni, ossia dalle parole alle cose. Le descrizioni/rappresentazioni sono costantemente, anche se non sempre esplicitamente, convocate per riconoscere qualcosa come membro di una classe.

Per quanto la regola (il tipo) possa essere indotta dai casi particolari (occorrenze), l'applicazione della regola al caso particolare, ossia il riconoscere un nuovo caso come membro della classe è ogni volta una nuova decisione. Sarà in funzione della definizione della sedia che decideremo se questa cosa qui è una sedia o no e sarà in funzione della definizione di "lampone" che un bambino riconoscerà quel frutto a pallini rossi come un lampone (dunque come un oggetto le cui caratteristiche soddisfano la definizione del termine "lampone") ma dovrà anche decidere che un lampo gigantesco non è un lampone.

Questa idea circa la natura inevitabilmente prospettica della descrizione può essere intesa in due modi. Il primo sancirebbe l'inadeguatezza di ogni descrizione operosa. L'operosità che, secondo Wittgenstein, è insita in ogni descrizione sarebbe parte di quella «spessa coltre» di cui parla Zambrano (Zambrano, 2008, p.52, cit. in Mortari, 2010, p. 153), uno schermo oscurante che impedirebbe al fenomeno di presentarsi alla mente nella sua datità originaria e alla mente di funzionare alla stregua di un cristallo. Questa metafora, facendo esplicitamente ricorso all'idea di «limpida trasparenza» intende delineare quel grado zero del conoscere dove avrebbe luogo l'intuizione delle essenze. Questo orizzonte ideale (o forse mitico) diventa regolativo del processo di conoscenza *in quanto* i dispositivi (primo fa tutti il linguaggio), le idee, opinioni teorie precostituite *sono visti come* potenziali alteratori e offuscatori della conoscenza.

Cosa succede se li pensiamo altrimenti?

Seguendo la metafora del piano prospettico utilizzata da Wittgenstein, possiamo ipotizzare che la spessa coltre non sia affatto o non necessariamente l'unico esito della messa in campo di teorie (o qualunque altra cosa possa stare al vertice M del triangolo nella figura 3). Le teorie, i dispositivi descrittivi (i.e. le parole), le idee, le opinioni, il sapere precostituito sono anche ciò che mi consente di vedere qualcosa come esistente per me o come occorrenza di un tipo. Come farei a vedere una lesione su un organo e a riconoscerla come lesione di un certo tipo se non avessi una rappresentazione della lesione come particolare stato dell'organo e una teoria che mi dice come interpretarne le caratteristiche? Come faccio a cogliere alcune cose nel mondo come occorrenze di  $y$  se non ho una rappresentazione di  $y$ ? Come faccio ad interpretare alcune «datità originarie» alla stregua di indizi di  $y$  se non ho una teoria di  $y$ ? Certo se quella è l'unica teoria che possiedo o se la mia ricerca si risolve in un aut/aut (« $x$  è un  $x$  o non è nulla») allora posso dire che gli strumenti descrittivi di cui dispongo non mi consentono altro che una sommaria e generica ipodefinitione del fenomeno.

La mediazione esercitata da linguaggio e cultura rispetto alla realtà brutta dei fatti esistenti è esattamente quello che consente (eventualmente) di cogliere aspetti (caratteristiche) della realtà non visibili “a occhio nudo”. La forza euristica (e non solo dunque l'oscuramento) degli schemi concettuali e dei filtri è qualcosa che tutti abbiamo sperimentato: qualunque cosa io possa vedere ne *La vergine delle rocce* a occhio nudo non coincide (né smentisce) quel che io posso vedere se uso un microscopio o se tra me e la tela c'è il discorso di un esperto o qualche nozione di Semiotica delle arti visive o di Storia dell'arte. Quel che vedo ne *La vergine delle rocce* grazie a queste mediazioni sono qualità intrinseche dell'opera? Erano lì prima e nonostante il mio sguardo? Probabilmente sì, come sostiene chi sostiene che l'acqua è H<sub>2</sub>O indipendentemente dal fatto che io sappia/dica/pensi che sia H<sub>2</sub>O. O forse no. Di fatto non ho alcun modo di saperlo, posso solo assumerlo.

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

La realtà - ed è questa l'ipotesi realista - eccede ed eventualmente resiste all'intenzionalità del soggetto come sa chi abbia provato a comprimere dei solidi. La conoscenza eccede la realtà come sa chi abbia provato a conoscere la stessa cosa da diversi punti di vista o schemi concettuali. *Realtà e conoscenza non coincidono*, come la mappa non coincide con il territorio. Alcune di queste mappe sono considerate "coincidenti" ossia vere perché sono supposte rispettare (e sono costruite secondo) alcuni criteri. E' esattamente questa la lezione del costruttivismo<sup>12</sup>.

### **Per un relativismo dal volto umano<sup>13</sup>**

Alcuni filosofi hanno sostenuto e argomentato che buona parte della nostra vita in comune si fonda su - ed è possibile grazie a - l'idea di verità come corrispondenza tra proposizione e stato delle cose. Al di là della possibilità di dimostrare logicamente la tenuta di una teoria della verità come corrispondenza, è vantaggioso assumere che a) le cose stiano come appaiono, b) c'è un modo di dire come le cose stanno che corrisponde al modo con cui le cose stanno; c) la maggior parte delle asserzioni su come le cose stanno corrisponde al modo con cui stanno. Come lucidamente sostiene Marconi (2007), riferendosi anche alla "massima della qualità" di Grice, se mettessimo costantemente in dubbio la veridicità delle asserzioni dei nostri interlocutori o se immaginassimo che esse sono vere non in sé ma solo perché asserite da x nel momento y magari in funzione di un qualche interesse occulto e manipolatorio, la nostra vita diventerebbe "molto complicata" (p. 139).

Questa idea circa il funzionamento della vita ordinaria ha una notevole somiglianza con quanto sostenuto da Schutz circa il ragionamento pratico e il cosiddetto atteggiamento naturale. Secondo Schutz, l'atteggiamento epistemico tipico della vita quotidiana consiste nel mettere costantemente in parentesi il dubbio circa il fatto che il mondo sia quale esso ci appare (Schutz, 1962; 1979).

Nel nostro comprendere e agire quotidiano noi diamo per scontato che il mondo costituito corrisponda al mondo in sé. Generalmente non mettiamo in parentesi né in discussione la credenza in questa corrispondenza: al contrario, ne abbiamo bisogno perché - nella maggior parte delle nostre transazioni - non ci basiamo affatto sul mondo quale è ma sul mondo costituito. In genere non abbiamo alcuna idea di come funzioni la molecola di un farmaco né di quali circuiti neuronali siano attivati da questo o quell'esercizio, ma assumiamo che le mappe del territorio siano vere e che il nostro medico e l'insegnante di nostro figlio le stiano seguendo. Non escludiamo neppure che siano possibili altre mappe (e.g. la medicina tradizionale cinese) e delle volte riteniamo persino che queste altre mappe e gli itinerari che ci consentono di eseguire sul territorio (e.g. l'agopuntura) siano migliori. Ma abbiamo bisogno di mappe e di credere che esse corrispondano al territorio, almeno a scopi pratici<sup>14</sup>. Il mondo costituito è la nostra fonte di conoscenza, un bacino di credenze che facciamo funzionare come certezze. Così facendo ratifichiamo quegli stessi

“modi di conoscere” e partecipiamo al consolidamento di quella che Scheler chiamava la nostra concezione quasi naturale del mondo.

Se il pensare, il decidere e l’(inter)agire quotidiani si fondano sull’atteggiamento naturale e necessitano di verità e di certezze per la loro praticabilità, è piuttosto ovvio che la postura costruttivista - il cosiddetto atteggiamento del filosofo - sia considerata, di primo acchito, come una minaccia alla possibilità della vita in comune. L’atteggiamento del filosofo a differenza dell’atteggiamento naturale consiste, infatti, nel mettere costantemente in parentesi i depositi stratificati di conoscenza e a vedere le premesse e le cornici entro cui e a partire da cui quella conoscenza è stata costruita (relativismo concettuale) e le certezze valgono come tali (relativismo epistemico).

Cercheremo di mostrare che la postura costruttivista e i relativismi che essa implica non sono *necessariamente* “un invito al nichilismo” (Berger & Zijderveld, 2009, tr. it. 2011, p. 65) né implicano lo scetticismo e il disimpegno morale. Al contrario, essi sono un continuo appello alla responsabilità.

### **L’irritante ineluttabilità del costruttivismo: idee e fatti in educazione**

Abbiamo mostrato che il costruttivismo implica il relativismo e in particolare due tipi di relativismo: il relativismo concettuale e il relativismo epistemico. Il relativismo concettuale riguarda i molti e diversi modi con cui costruiamo rappresentazioni della realtà. Esso è dunque una proposizione epistemologica che, come abbiamo argomentato, non contraddice una ontologia realista dato che il realismo non dice come le cose sono ma soltanto che c’è un modo in cui esse sono. Il relativismo epistemico riguarda i modi con cui si accerta quale di quelle rappresentazioni corrisponde alla realtà, quale schema concettuale è in gioco (l’assunto che non ne sia in gioco alcuno è uno schema concettuale), come si giustifica che X è vero (ossia corrisponde a Y). Secondo il relativismo epistemico, tali “modi della verità” dipendono inesorabilmente da criteri di validità, tecniche di accreditamento (l’*“Ipse dixit”* piuttosto che il rigore sperimentale) e concezioni della conoscenza anche scientifica (Marconi, 2007, p. 81) che stabiliscono per l’appunto i criteri di verità e le condizioni che devono essere soddisfatte affinché un enunciato valga come vero ossia corrispondente alla realtà.

Entrambi i relativismi assumono il vertice O (Fig. 2) del triangolo epistemologico (realismo), nessuno riesce a fare a meno di ricorrere alla nozione di verità come corrispondenza, entrambi colorano il vertice M.

Relativizzare non significa dunque negare i fatti passando il tempo a immaginare implausibili mondi possibili in cui l’acqua non bagna e il fuoco non scotta. Non significa rinunciare all’idea di verità. Relativizzare significa o può significare ricolore la responsabilità del soggetto dell’enunciazione (sia esso una persona, una comunità o un organismo internazionale) nella *costruzione* dell’enunciato sul mondo e dunque nella *costituzione* del mondo sotto una certa descrizione. Da questo punto

di vista, il relativismo mostra *che* la realtà è descritta inevitabilmente all'interno di un linguaggio e *che* la decisione circa l'eventuale corrispondenza tra descrizione e realtà dipende da assunti, postulati, metadecisioni in genere condivise da un certo numero di persone.

Nel rendere rilevante il ruolo del soggetto (i.e. del linguaggio e degli schemi concettuali) nella costruzione della conoscenza e nella definizione di verità, la postura relativista mette in discussione (nel senso letterale del termine) il funzionamento di quel “mondo dato per scontato” di cui parlava Schutz: il mondo delle credenze e delle “affermazioni certe” ossia “quelle affermazioni sul mondo alle quali la maggior parte delle persone risponde con “certo!” (Berger & Zijderveld, 2009, tr.it. 2011, p. 30).

Cercheremo di capire perché questo “mettere in discussione” è o può essere generatore di pensiero e di scelta e perché – dunque – l'equivalenza tra relativismo e scetticismo (o dubbio irragionevole) è insensata.

La classe delle affermazioni certe è estremamente ampia. Essa include i fatidici enunciati fattuali (“l'acqua bagna”, “il fuoco scotta”) invocati in genere come esempi a sostegno dell'ovvia relazione di verità tra enunciato e mondo (Ferraris, 2011), dell'indubitabilità di (alcune) conoscenze, e del fatto che – in genere – consideriamo poco sensato o pericoloso non vivere come se quegli enunciati fossero veri (Marconi, 2007). Quella classe contiene anche altri tipi di enunciati, che per comodità chiamo parafattuali. Per illustrare questo tipo di enunciati ricorro ad un esempio.

Durante un lungo racconto autobiografico, una signora ultraottantenne ricorda questo episodio. Siamo alla fine degli anni '30 e lei frequenta le scuole elementari di una città toscana. Da un giorno all'altro, la sua amica Esterina smette di venire a scuola. Stupita, la bambina chiede alla madre perché la sua amica non venga più a scuola. E la madre le risponde in modo naturale, come se si trattasse di una ovvietà: “perché è ebrea”. Raccontandomi questo episodio, la signora si soffermerà su alcuni dettagli biografici della sua famiglia che la portano ad escludere qualunque forma di antisemitismo ideologico: trasferito a Roma, il padre userà il bagagliaio della sua macchina per far fuggire alcuni ebrei consentendo loro di nascondersi nelle campagne. I figli di questi sopravvissuti indicheranno il nome di quest'uomo come candidato per il conferimento del titolo di giusto tra le nazioni. Quello che retrospettivamente colpiva la signora era proprio il fatto che “non venire più a scuola perché ebrei” fosse qualcosa di ovvio, di scontato, di autoevidente: essere ebrei era un fatto (reale? Indipendente dal linguaggio e dagli schemi concettuali?) usato come un argomento che non richiedeva, a sua volta, di essere ulteriormente argomentato. Se avesse chiesto alla madre perché non dovesse mettere le mani nel camino, la madre le avrebbe probabilmente risposto “perché il fuoco scotta” con lo stesso senso di autoevidenza con cui quel giorno pare avesse risposto che la sua amichetta non frequentava più la scuola perché era ebrea.

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

L'enunciato ("Esterina non viene più a scuola perché è ebrea") era - all'epoca - tragicamente vero (ossia corrispondente alla realtà) ma la realtà in questione era quella socialmente costruita dalle leggi razziali: il fatto che gli ebrei non frequentassero le scuole pubbliche rendeva ovvio il fatto che Esterina non andasse più a scuola in quanto ebrea. "Certo che non viene più, è ebrea!". Che gli ebrei non frequentino o non debbano frequentare le scuole pubbliche era parte di quelle "affermazioni certe" sul mondo che erano ovvie per la maggioranza delle persone comuni di una città toscana alla fine degli anni '30.

Esempi più vicini a noi riguardano le definizioni normative di "famiglia" o di "matrimonio" che stanno relativizzando - ossia mettendo in luce e in discussione - i vertici a partire dai quali la realtà è descritta (Berger & Zijderveld, 2009; Contini, 2010).

Da un punto di vista pedagogico è cruciale comprendere quanto e come questo insieme di asserzioni certe, ossia una certa visione del mondo (Bertolini, 1988) siano prodotte e mantenute in e attraverso le relazioni con gli altri: quella interazione tra madre e figlia è un esempio dei modi con cui le persone ratificano costantemente le premesse a partire dalle quali pensano la realtà proprio per il fatto che usano quelle premesse per rendere conto della realtà e per il fatto che non le mettono in discussione. Se lo facessero, la loro vita quotidiana diventerebbe "molto complicata".

Il fatto è che non relativizzare ossia non mettere "in discorso" quelle premesse, vivere e agire secondo l'ovvietà di quel che va da sé, non sembra privo di conseguenze altrettanto scomode.

Relativizzare non significa (non in prima istanza né necessariamente) decretare che qualunque vertice o sistema di premesse sia moralmente accettabile (il che per altro è un giudizio). I relativismi (concettuale ed epistemico) a cui rinvia il costruttivismo esibiscono (o costringono a vedere) *che* le asserzioni su cosa il mondo è o dovrebbe essere dipendono anche dagli artefatti semiotici e dagli schemi concettuali di cui disponiamo (per esempio, il concetto di razza o di uguaglianza).

I relativismi che derivano dal costruttivismo non trascendentale non sono posture etiche, sono posture epistemologiche. Esse creano la premessa per una porre una questione morale ("il tormento della scelta", Berger & Zijderveld, 2009, tr. it 2011, p. 46) ma non indicano la risposta. Tuttavia e paradossalmente, il fatto che il relativismo *renda visibili* i vertici a partire dai quali costituiamo i fatti come fatti, rende particolarmente rilevante il giudizio di valore su quei vertici. E' perché vediamo due (o più) vertici o poniamo il dubbio che le cose possano stare altrimenti che possiamo esprimere un giudizio di valore (accettabilità o inaccettabilità morale) di uno o l'altro dei vertici in questione. Per quella bambina (e forse per sua madre) il fatto che Esterina non andasse più a scuola perché era ebrea, non era una cosa giusta o sbagliata era un fatto tanto ovvio quanto (forse) il fatto che l'acqua bagna.

La postura relativista rende complicato il funzionamento dell'automatismo, problematizza l'atteggiamento naturale e incrina la corrispondenza tra mondo e visione del mondo (Bertolini, 1988). Questa operazione cognitiva impegna alla responsabilità della scelta e della giustificazione (*accountability*) probabilmente più che presumere di poter vanificare lo scarto ineluttabile (la mediazione inemendabile) tra il modo in cui le cose sono e il modo in cui pensiamo che stiano.

Assumere che la corrispondenza tra enunciato e mondo a) esista e b) sia coglibile non è ovviamente illegittimo. E' preoccupante. "La paura della verità" (Marconi, 2007) - intesa come paura delle verità assolute, delle indubitabili certezze, dei valori intrinseci e perciò stesso universali – è legittimata dalla storia<sup>15</sup> non dalla comodità de "l'indulgenza universale" (ibidem, p. 157) e dal presunto corollario del relativismo: quello di essere una patente per fare e dire quello che si vuole .

Rendendo visibile il funzionamento degli schemi concettuali in opera nel designare, definire, descrivere la realtà e dunque nell'agire di conseguenza, il relativismo esibisce la pluralità reale o possibile<sup>16</sup> delle cornici entro cui e grazie a cui descriviamo la realtà. Di conseguenza, il relativismo colora l'ineliminabile quota di scelta che si insinua nei nostri modi di pensare e di agire.

Scegliere lo schema concettuale, sapere di scegliere e persino di privilegiare un certo ordinamento concettuale (e.g. descrivere il comportamento di un bambino in base ad una teoria psicoanalitica non è la stessa cosa che descrivere quello stesso comportamento in base ad una teoria cognitivo-comportamentale né ha le stesse conseguenze), rendere conto e argomentare la propria scelta sono operazioni rese particolarmente rilevanti dal fatto di pensare che non ci sia una e una sola descrizione vera del mondo. Da questo punto di vista, il relativismo impegna alla responsabilità più del dogmatismo, perché obbliga alla scelta e non consente di demandare tale scelta ad una scala pre-ordinata e garantita di valori supposti universali e di conoscenze supposte indubitabili.

Questo non significa affatto né implica logicamente non scegliere (perché una teoria o una descrizione varrebbe l'altra) meno che mai implica una paralisi dell'agire.

### **Il dubbio come detonatore di responsabilità**

Ogni volta che l'esperienza eccede la conoscenza, che l'oggetto eccede il suo concetto sorge il dubbio. E, direbbe Peirce, è il dubbio che costringe a mettere in questione le nostre idee e a cercare nuove vie per rendere conto di quanto stiamo aspettando. Se non dubitassimo, le nostre idee resterebbero invisibili a noi, resterebbero "black-boxed" (Latour, 1987): fuori dalla nostra consapevolezza e tuttavia vive ed operanti nel dar forma al modo con cui vediamo le cose. Il dubbio che è l'essenza della postura antipositivista (e ripeto per nulla antirealista) ci porta - anche se *non necessariamente* – ad aprirci al dialogo con altre menti, idee, modi di vede-

re il mondo in una tensione verso la soluzione dell'incertezza. Che resta e deve restare tale.

Questo è il modo con cui procede (o può procedere) un clinico: a fronte di una data realtà e delle corrispondenze alla mano che provengono dal sapere esperto (e.g. rialzo termico e aumento dei globuli bianchi *sono* indicatori di infezione in corso) può procedere secondo protocollo e somministrare antibiotico terapia. Può anche sospendere la diagnosi e domandarsi se quegli incrementi in quel caso non siano o non possano essere sintomi di infiammazione. In questo caso, aspetterà a formulare la diagnosi e procrastinerà l'eventuale inizio dell'antibiotico terapia. Nel primo caso avrà proceduto fidandosi ed affidandosi alle certezze scientifiche, nel secondo caso avrà dubitato non tanto di quella asserzione (trend termico in aumento = infezione in corso) ma del fatto che il vertice osservativo a partire dal quale l'aumento termico equivale a infezione sia l'unico da cui guardare e interpretare il caso in questione.

Tornando a Wittgenstein (1953, §292), quel medico non ricava le sue parole (i.e. la diagnosi, questo è un caso di infezione in corso) dalla lettura dei fatti né raffigura i fatti applicando meccanicamente una regola, sta interrogandosi sul canone in base a cui raffigura i fatti ("l'applicazione della regola al caso particolare *dovrai farla tu*, senza alcuna guida"). Questo medico immaginario (ma non troppo<sup>17</sup>) si comporta in reparto come un realista antipositivista (relativista): non nega la realtà né nega la verità degli enunciati scientifici di cui dispone, li relativizza e li relativizza perché dubita. Dopo di che sceglie, senza coltivare l'illusione di non avere concretamente scelto ma solo seguito una necessità che si impone dall'esterno (Berger & Zijderfeld, 2009, p. 47). Quel medico si assume la responsabilità della scelta che aumenta esponenzialmente man mano che ci si allontana dai protocolli che preorganizzano la descrizione, la presa di decisione e le pratiche in situazione.

Questo esempio ci conduce a riflettere su dubbio e conoscenza scientifica. Una questione particolarmente cruciale nelle scienze dell'educazione, soprattutto dopo che la cosiddetta svolta positivista ha sancito l'opportunità (leggi, necessità) delle cosiddette *evidence based policies and practices*.

La conoscenza scientifica della realtà (e sottolineo della realtà) non è un cumulo di opinioni né una catena di certezze assolute: è un insieme di saperi sul mondo prodotto in modo ineludibilmente abduttivo. La conoscenza scientifica è l'esito di una riconciliazione costante tra idee (schemi, concetti, punti di vista anche alternativi) e esperienza che serve allo scopo di risolvere i dubbi (purché siano formulati!) tramite la formulazione di spiegazioni convincenti e descrizioni plausibili di come stanno le cose. Il sapere scientifico è oggettivo in quanto risolve i dubbi all'interno dei confini di una disciplina le cui procedure legittimano la validità delle conclusioni ma come ogni conoscenza esso non è isomorfo alla realtà.

"Dubitare" della conoscenza (anche scientifica) e delle certezze significa saper vedere le cornici entro cui una certa descrizione della realtà (fosse anche l'unica

possibile o l'unica disponibile) è prodotta, vedere la *thirdness* di cui parlava Peirce. Perché anche la conoscenza che procede dalla ricerca scientifica non è il luogo neutro del conoscere, non è l'antidoto ultimo del pre-giudizio, è una ulteriore cornice che dobbiamo saper pensare.

Al costruttivismo e ai suoi corollari relativisti viene imputato di essere la radice malata della celebrazione postmoderna delle contingenze, la matrice del relativismo morale in cui “tutto è accettabile” (Berger & Zijderveld, 2009, p. 87), di essere la carta costituzionale dell’ “indulgenza universale” (Marconi, 2007, p.157). Che questa sia una possibile deriva della postura costruttivista non significa che essa sia necessaria. Non lo è. Assumere che anche l'altro (persona, comunità, vertice scientifico) possa aver ragione non significa *ipso facto* dargli ragione, significa esplorare l'ipotesi che possa aver ragione. Assumere che non ci sia *il* metodo che consenta di “padroneggiare l’ ‘indubitabile’ posseduto ‘chiaramente e distintamente’ senza ‘occasione alcuna di metterlo in dubbio’, come scrive Cartesio nel suo discorso sul metodo” (Romano, 2012, p. XVII), non significa non giudicare secondo *un* metodo. Adoperarsi per confezionare definizioni di realtà o valori validi “non solo per me” (ossia riconosciuti dalla maggioranza), riconoscendo anche la loro storicità e revocabilità è esattamente quello che contraddistingue le società pluraliste. Una postura costruttivista e relativista non impedisce questa impresa, al contrario la rende rilevante: dal 1972, l'omosessualità non è più definita come una malattia mentale dall'Organizzazione Mondiale della Sanità; dal 1996, lo stupro non è più considerato un reato contro la morale ma contro la persona. Perché questi cambiamenti siano stati possibili, qualcuno deve aver pensato che qualcun altro avesse ragione, qualcuno deve avere messo in discussione le cornici a partire da cui l'omosessualità e lo stupro erano stati pensati fino ad allora. Qualcuno deve essere stato un costruttivista o un relativista ben temperato.

Nulla vieta che un giorno qualcuno pensi che ci sia del vero, del buono e del giusto nelle ragioni che le nostre studentesse musulmane adottano per giustificare (agli occhi di non musulmane) perché portano il velo in pubblico. Ragioni che magari ci convinceranno al di là del puro fatto che sono “le loro”.

Il realismo positivista, l'idealismo trascendentale e gli appelli ad una fondazione metafisica del sapere hanno una stessa compagna di viaggio: l'aspirazione alla certezza, all'indubitabilità, alla aproblematicità. L'aspirazione è legittima e persino condivisibile: prendere decisioni (e agire) sulla base di certezze (le famose *evidence based policies and practices*) ha alcuni seri vantaggi tra cui la riduzione del tormento (cognitivo, emotivo e morale) della scelta, l'assunzione della “responsabilità limitata” di chi agisce seguendo un protocollo e la fluidità dell'interazione. Tuttavia, almeno da un punto di vista pedagogico, i costi non sono meno seri: eliminare l'attrito tra realtà e pensiero, il fidarsi o l'affidarsi a verità ricevute, ad enunciati supposti indipendenti dal soggetto e dalle circostanze dell'enunciazione, può implicare rinunciare a pensare.

*Chi ha paura del relativismo? – L. Caronia*

La non certezza non paralizza la mente né conduce necessariamente allo scetticismo, al contrario: “dispone a stare in una condizione di interrogazione continua nei confronti di ogni costruzione del pensiero e dell'uso che di tali costruzioni vien fatto. Data la forza del pensiero di "costruire mondi", si tratta di promuovere la disposizione politica ad assumersi tutta la responsabilità degli esiti del proprio pensare" (Mortari, 1998, p.195).

Essere relativista è sapere costantemente risalire dalle rappresentazioni/descrizioni della realtà e dai giudizi (in genere consoni a tali rappresentazioni) alle cornici e alle premesse entro cui abbiamo costruito quelle descrizioni e quei giudizi. Non si tratta di rinunciare a conoscere, giudicare e a decidere, si tratta di saper vedere e pensare le cornici anche scientifiche entro cui conosciamo, pensiamo, decidiamo e agiamo (Sclavi, 2000). Ascoltare la voce a volte fastidiosa e irritante dell'altro (persona ma anche ipotesi alternativa), così come il saper sentire quel “rumore accessorio sospetto” che accompagna la voce della verità (Musil, 1996, p. 343) sono le tecniche di un relativismo dal volto umano.

### **Bibliografia**

- Baghramian, M. (2004). *Relativism*. London: Routledge.
- Baron-Cohen, S., Lutchmaya, S. (2002). Human sex differences in social and non-social looking preferences, at 12 months of age. *Infant Behavior & Development*, 25, 319–325.
- Baron-Cohen, S., Lutchmaya, S., Knckmeyer, R. (2004). *Prenatal testosterone in mind: Amniotic fluid studies*. Cambridge, Mass: the MIT Press.
- Berger, P., Zijderveld, A. (2009). *In praise of doubt*. New York: HarperCollins. Tr. it. *Elogio del dubbio*, Bologna: il Mulino, 2011.
- Bertin, G.M. (1968). *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*. Roma: Armando.
- Bertin, G.M., Contini, M. (1983). *Costruire l'esistenza. Il riscatto della ragione educativa*. Roma: Armando.
- Bertin, G.M., Contini, M. (2004). *Educazione alla progettualità esistenziale*. Roma: Armando.
- Bertolini, P. (1988). *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*. Firenze: La Nuova Italia.
- Bertolini, P. (2001). *Pedagogia fenomenologica. Genesi, sviluppo, orizzonti*. Milano-Firenze: La Nuova Italia.

- Borutti, S. (1991). *Teoria e interpretazione. Per una epistemologia delle scienze umane*. Milano: Guerini.
- Cambi, F. (1986). *Il congegno del discorso pedagogico*. Bologna: CLUEB.
- Cambi, F. & Giambalvo, E. (2009). *Formarsi nell'ironia: un modello postmoderno*. Palermo: Sellerio
- Caronia, L. (2011, a). *Fenomenologia dell'educazione. Intenzionalità, cultura e conoscenza in pedagogia*. Milano: FrancoAngeli.
- Caronia, L. (2011, b). Representing dialogues-in-the-field. The shared responsibility of scientific aesthetics. *Language and Dialogue*, 2(1), 293-313.
- Caronia, L. & Katz, J.E. (2010). Between the subject's intentionality and the strength of things: An introduction. *Encyclopaideia*, 15(28), 4-34.
- Cole, M. (1996). *Culture in Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cone, M. (2005). *Silent snow. The silent poisoning of Artic*. New York: Grove Press.
- Connellan, J., Baron-Cohen, S., Wheelwright, S., Ba'tki, A., & Ahluwalia, J. (2001). Sex differences in human neonatal social perception. *Infant Behavior and Development*, 23, 113–118.
- Contini, M. (a cura di) (2010). *Molte infanzie, molte famiglie*. Roma: Carocci.
- Contini, M., Fabbri, M., Manuzzi, P. (2006). *Non di solo cervello. Educare alle connessioni mente-corpo-significati-contesti*. Milano: Cortina.
- Cooren, F. (2010). *Action and agency in dialogue: Passion, incarnation, and ventriloquism*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- de Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Demozzi, S. (2011). *La struttura che connette. Gregory Bateson in educazione*. Pisa: ETS.
- Derrida, J. (1988). *Limited Inc*. Evanston, IL: North-western University Press.
- Duranti, A. (1993). *Truth and intentionality: An ethnographic critique*. *Cultural Anthropology*, 8(2), pp. 214-245.
- Eco, U. (1968). *La struttura assente*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (1990). *I Limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (1997). *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.
- Eco, U., & Sebeok, T. (a cura di), 1983. *Il segno dei tre. Peirce, Holmes, Dupin*. Milano, Bompiani.

- Ferrara, A. (2005). Ma dopo Wittgenstein non si torna indietro. In E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo* (pp. 71-79) Venezia: Marsilio.
- Ferraris, M. (2011). Manifesto del New Realism. *Repubblica*, 8 agosto 2011. <http://www.alfabeta2.it/2011/09/09/manifesto-del-new-realism>, il 20 luglio 2012.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Gargani, A. (1987). L'attrito del pensiero. In G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '86* (pp. 5 -22), Roma-Bari: Laterza.
- Gee, G.P. (2010). *An Introduction to Discourse analysis. Theory and Method*. London: Routledge.
- Gergen, K. J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, pp. 266-275.
- Gergen, K. J. (1994). *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkely, Cal.: University of California Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity. Self and society on the late modern age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, J.J. (1977). The theory of affordances. In R. Shaw, J Bransford (Eds.). *Perceiving, acting and knowing: Toward an ecological psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Gibson, J.J. (1986). *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Goffman, E. (1969). *Strategic interaction*. Philadelphia, Penn.: Pennsylvania University Press.
- Goldstein, J. M. (2001). Normal sexual dimorphism of the adult human brain assessed by in vivo magnetic resonance. *Cerebral Cortex*, 11(6), 490-497.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Hassocks, Sussex: Harvester Press.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago. University of Chicago Press. (Trad.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi, 1970).

- Knorr Cetina, K. D. (1983). The ethnographic study of scientific work: Towards a constructivist interpretation of science. In K. D. Knorr-Cetina & M. Mulkay (Eds.). *Science Observed: Perspectives on the Social Studies of Science*. London: Sage.
- Knorr Cetina, K. D. (1993). Strong constructivism – from a sociologist's point of view: A personal addendum to Sismondo's paper. *Social Studies of Science*, 23, pp. 555-563.
- Knorr Cetina, K. (1999). *Epistemic cultures. How sciences make knowledge*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Haroche, C., Henry, P. & Pêcheux, M. (1971), « La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours », *Langages*, 24 : 93-106.
- Heritage, J. (2011). A galilean moment in social theory? Language, culture and their emergent properties. *Qualitative Sociology*, 34, 263-270.
- Larochelle, M.; Bednarz, N., & Garrison, J. (Eds.). *Constructivism and Education*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Latour, B. (1987). *Science in action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Levinson, S. (2005). Living on Manny's dangerous ideas. *Discourse Studies*, 7(4-5), 431-453.
- Maffiolo, D. (1993). From a social to a cultural approach in the study of cognitive activities: The Fundamental role of semiotic systems. *European Journal of Psychology of Education*, 8(4), 487-500.
- Mantovani, G. (1998). *L'elefante invisibile*. Firenze: Giunti
- Marconi, D. (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Mariani, A. (2008). *La decostruzione in pedagogia. Una frontiera teorico-educativa della post-modernità*. Roma: Armando.
- Mead, G.H. (1967) [1934]. *Mind, self and society*. Chicago, Ill.: Chicago University Press
- Mortari, L. (1998). *Ecologicamente pensando. Cultura ambientale e processi formativi*. Milano: Unicopli.
- Mortari, L. (2010). Cercare il rigore metodologico per una ricerca pedagogica scientificamente fondata. *Education Sciences and Society*, 1 (1), pp. 143-156.
- Musil, R. (1996). *L'uomo senza qualità*. Torino: Einaudi
- Peirce, C.S. (1955)[1940]. *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover

- Pontecorvo, C. (a cura di). (1993). *La condivisione della conoscenza*. Firenze:La Nuova Italia
- Potter, J. (2001). Wittgenstein and Austin. In M. Wetherell, S. Taylor, & S. Yates (Eds.). *Discourse Theory and Practice: A Reader*. (pp. 39-46). London: Sage.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press. Tr. it. *Ragione, verità e storia*, Milano: il Saggiatore, 1994.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a human face*, Cambridge, Mass.; Harvard University Press.
- Rabinow, P. & Sullivam M. (Eds.) (1979). *Interpretive social sciences. A reader*. Berkeley, Cal.: University of California Press.
- Rabinow, P. & Sullivam M. (Eds.) (1987). *Interpretive social sciences. A second look*. Berkeley, Cal.: University of California Press.
- Romano, B. (2012). Introduzione. Homo legalis e homo justus. In A. Argiroffi, *La filosofia di Lucio Anneo Seneca tra etica, diritto e politica*, (IX-XXV). Torino: Giapichelli.
- Savic, I. (Ed.) (2010). *Sex differences in the human brain, their underpinnings and implications*. Oxford: Elsevier.
- Schatzki, K., Knorr-Cetina, K., & von Savigny, E. (Eds.) (2001). *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge.
- Scalvi, M. (2000). *Arte di ascoltare e mondi possibili*. Milano: Le Vespe.
- Schegloff, E. (1968). The routine as achievement. *Human Studies*, 9, 111-151.
- Schegloff, E. (1987). Between micro and macro: Context and other connections. J. Alexander, B. Giessen, R. Munch, & N. Smelser (Eds.), *The micro-macro link* (pp. 207-234). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Searle, J.R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J.R. (1995). *The construction of social reality*. New York: Free Press. Tr. it. *La costruzione della realtà sociale*. Torino: Einaudi, 2006.
- Taylor, J. & Van Every, E. (2011). *The situated organization. Case studies in the pragmatics of communication research*. New York: Routledge.
- Vygotsky, L.S. (1962). *Thought and Language*. Cambridge, MA : MIT Press. (Tr.it. *Pensiero e linguaggio*. Bari: Laterza, 1990).

Vygotsky, L.S. (1978). *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA. : Harvard University Press.

Xavier de Brito, A. , Leonardos A.C. (2001). Paradigme ou paradogme? Éléments pour la construction d'un cadre analytique pour les recherches qualitatives en sciences sociales. *Encyclopaideia. Rivista di fenomenologia, pedagogia, formazione*, 10, pp. 91-126.

Weick, K. E. (1995). *Sensemaking in organizations*. Thousand Oaks, Cal.: Sage.

Wertsch, J.V. (1991). *Voices of the mind: A sociocultural approach to mediated action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

## NOTE

<sup>1</sup> Il bersaglio della riflessione echiana era lo slittamento da uno strutturalismo metodologico ad uno strutturalismo ontologico. “La tentazione di individuare strutture omologhe in fatti diversi [...] e di riconoscerle come stabili, “oggettive”, è più di una tentazione; è quasi l'incontrollabile scivolare del discorso dal “come se” al “se” e dal “se” al “dunque”, Eco, 1968, p. 286-287). “Il rapido passaggio da una concezione operativistica a una concezione sostanzialista” (ibidem, p. 291) e il rischio di ipostatizzare “una sorta di isomorfismo tra le leggi del pensiero investigativo e quelle delle condotte investigate” (ibidem, p. 295).

<sup>2</sup> In alcuni casi, posizioni radicali e titoli ad effetto coincidono. E' il caso della posizione di Nelson Goodman (1978). In altri casi la fortuna del titolo di un'opera ha offuscato e persino tradito il pensiero degli autori. E' il caso di *La realtà come costruzione sociale* (Berger & Luckmann, 1966). “Forse la parola <<costruzione>> [...] è infelice, dacché suggerisce una creazione *ex nihilo*” (Berger & Zijderveld, 2009, p. 63). Una teoria della conoscenza come costruzione sociale non implica una ontologia nichilista .

<sup>3</sup> Il progetto di un idealismo trascendentale che da Cartesio attraverso Kant arriva fino ad Husserl risente inevitabilmente di quello che sotto ogni punto di vista potremmo considerare il predominio dell'Europa sul mondo. La pretesa di individuare qualcosa come *il* funzionamento della mente e dunque di tabellare il percorso de *la* conoscenza rigorosa mappandolo sul funzionamento di una soggettività particolare (il filosofo e il filosofare dell'Europa moderna) corre il rischio di assolutizzare *un* funzionamento della mente e *una* forma di conoscenza come se fossero universali della condizione umana. Questo è il rischio o meglio la fallacia eurocentrica della proposta di Husserl (Duranti, 1993) che di fatto è stata costruita e si è sviluppata prima che le discipline interessate allo studio di linguaggio, pensiero e cultura denunciassero, tanto negli Stati Uniti quanto in Europa, l'etnocentrismo insito nell'elevare il pensiero occidentale e la sua rappresentazione del mondo a modello assoluto e universalmente valido di conoscenza del mondo.

<sup>4</sup> Gergen (1985; 1994) suggerisce una distinzione terminologica tra costruttivismo e costruzione sociale. Il primo termine indicherebbe le posizioni che risolvono la realtà negli

schemi concettuali propri di una mente disancorata dal contesto e disincarnata (idealismo). Il secondo dovrebbe essere riservato alle posizioni che assumono l'origine sociale e dunque pubblica (i.e. radicata nel linguaggio e nell'interazione) della costruzione delle rappresentazioni della realtà. Pur differendo rispetto al modo in cui teorizzano la conoscenza, le due nozioni condividono il rischio del relativismo ontologico.

<sup>6</sup> Questa sezione riprende, approfondisce ed esemplifica temi trattati in Caronia, 2011 a.

<sup>7</sup> Secondo Foucault, una formazione discorsiva è «un insieme di regole anonime storicamente situate che – per quanto sempre dipendenti da un orizzonte spazio temporalmente definito – hanno stabilito le condizioni per l'esercizio dell'enunciazione, per una data epoca e per una data area sociale, economica, geografica e linguistica» (Foucault, 1969: 153). La definizione di Foucault è stata poi ripresa da Michel Pêcheux. In una ben nota opera collettanea, Pêcheux definisce una *formazione discorsiva* come «ciò che può e deve essere detto (in forma di arringa, sermone, pamphlet, saggio o progetto) a partire da un certo punto di vista, in un dato contesto e all'interno di un certo quadro ideologico» (Haroche, Henry, & Pêcheux, 1971: 102).

<sup>8</sup> Vale la pena qui considerare che la radice etimologica di «adeguatezza» è il vocabolo latino *adequatio* e che la nozione di «verità come corrispondenza» è la versione contemporanea della definizione aristotelica e tomista della verità come *adequatio rei et intellectus*. Almeno da un punto di vista epistemologico, lo slittamento verso la definizione di verità come versione adeguata non sembra poi essere così radicale.

<sup>9</sup> "C'è [...] un oggetto culturale che gioca un ruolo fondamentale nella percezione dell'altro: è il linguaggio." (Merleau-Ponty, 1945, p.407).

<sup>10</sup> Ovviamente, ci sono anche realtà o fatti la cui *esistenza* dipende dal linguaggio: si tratta della cosiddetta realtà sociale, dei fatti istituzionali (Searle, 1969; 1995) e di tutto ciò che è creato *ex nihilo* dalle parole o altri simboli efficaci (e.g. l'indipendenza di uno stato ma anche l'esistenza di uno stato o i suoi confini politici). I fatti creati dal linguaggio pongono apparentemente meno problemi ontologici ed epistemologici dei fatti rappresentati dal linguaggio e tuttavia sono interessanti: una volta costruiti dal linguaggio possono acquistare quella stessa resistenza, attrito e "inemendabilità" (Ferraris, 2011) che viene predicata dei fatti bruti ossia indipendenti dal linguaggio (e.g. un matrimonio non è poi così effimero come la sua creazione *ex nihilo* porterebbe a pensare). Ancora più interessanti sono i fatti che si collocano al limite delle due categorie: è il caso della designazione di un certo stato del corpo come malattia, la sua inclusione nella ICD stilata dalla OMS, e le conseguenze cruciali del suo diventare "una malattia". Ma anche il percorso opposto di defattualizzazione ha non poche conseguenze cruciali: dal 1972 l'omosessualità è stata depennata dalla lista delle patologie mentali del DSM. L'enunciato "l'omosessualità è una psicopatologia" era vero fino al 1972 (corrispondeva cioè a un "fatto"), adesso è falso. Per quanto ci è dato di sapere le caratteristiche intrinseche del comportamento/orientamento in questione non hanno subito nel frattempo variazioni di rilievo. Probabilmente, conviene mantenere viva

l'ipotesi che differenti tipi di realtà rendano rilevanti differenti tipi di criteri che devono essere soddisfatti da una proposizione affinché questa possa essere detta vera (e.g. verità rivelate, verità analitiche, verità empiriche e verità sociali).

<sup>11</sup> Riprendo l'illuminante metafora di Ferraris ma la rovescio deliberatamente applicandola non alla "realtà" ma agli schemi e ai filtri con cui pensiamo la realtà e attraverso cui stabiliamo quali di questi "pensieri" corrispondano ad essa.

<sup>12</sup> Malgrado gli inevitabili sconfinamenti nei terreni dei filosofi non mi avventuro oltre: mi limito tuttavia a formulare l'ipotesi che la posizione costruttivista e la posizione positivista si incontrino nel punto medio dell'arco di oscillazione del pendolo. Asserzioni come "se una credenza è giustificata *abbiamo ragione di ritenerla vera*" (Marconi, 2007, p. 33, corsivo mio), "P è certa *fintantoché*", "una credenza giustificata è una conoscenza *fino a prova contraria*", sono compatibili con l'idea cruciale del costruttivismo: la conoscenza (l'acqua è fatta di 2 molecole di idrogeno e una di ossigeno) e la verità (l'enunciato "l'acqua è H<sub>2</sub>O" è vero se e solo se l'acqua è H<sub>2</sub>O) dipendono anche dai modi con cui conosciamo e dunque sono rivedibili. E' il principio, ben noto, che la verità può e deve essere stabilita "oltre ogni ragionevole dubbio". Questo non significa che non si possa stabilire la verità o che i fatti non possano essere accertati. Significa che il dubbio è parte del processo e che la "dubitabilità" si fonda sull'impossibilità di stabilire una corrispondenza tra le cose e la conoscenza delle cose non mediata dal vertice superiore del triangolo. Significa anche saper vedere quel tessuto di dogmi, valori, presupposti e petizioni di principio dati per scontati ("tutti gli uomini sono uguali" ma anche "la superiorità della razza ariana" o che cosa conta come "ragionevolezza" nella decisione circa il ragionevole dubbio) in base a cui e grazie a cui costruiamo la vita in comune.

<sup>13</sup> Riprendo e trasformo deliberatamente il titolo dell'opera di Putnam (1990): "Realism with a human face".

<sup>14</sup> Non è affatto scontato che sul piano dell'agire quotidiano ci si disponga ad interrogarsi sulla corrispondenza tra mappa e territorio. La mappa è una buona mappa se funziona a scopi pratici. Probabilmente un paziente che fa ricorso all'agopuntura non ha affatto bisogno di chiedersi se la rappresentazione del corpo umano e della sua fisiologia propria della medicina tradizionale cinese corrisponda al corpo umano. E' tuttavia interessante che molti medici italiani che usano l'agopuntura si preoccupano di tradurre descrizioni e spiegazioni interne al vocabolario della medicina tradizionale cinese nei termini del vocabolario proprio della medicina tradizionale occidentale. Finché i due sistemi di rappresentazione risultano mutualmente traducibili e riducibili non saremmo affatto di fronte a concezioni differenti ma a diversi modi di dire la stessa cosa. Non si riscontra una simile preoccupazione in professionisti non medici che praticano l'agopuntura.

<sup>15</sup> Condividiamo qui la tesi di Berger e Zijdervald (2009): il pericolo del relativismo per una società stabile è un eccesso di dubbio, il pericolo del fondamentalismo è un eccesso di certezza. Le due posizioni sono pericolose seppure non allo stesso modo. Semplificando drasticamente e provocatoriamente: lo sterminio degli Ebrei e degli Zingari d'Europa (inte-

so come fatto del mondo) è stato compiuto in nome di certezze. Il testualismo decostruzionista che si nutre di dubbio ha prodotto l'abominevole revisionismo (negazionista) ma non ha sterminato nessuno, ha ignobilmente corroso (senza per altro riuscire ad essere credibile) la certezza che questo fatto sia esistito offendendo la storia e la memoria ma non ha ucciso qualche milione di esseri umani.

<sup>16</sup> Secondo Marconi (2007), la possibilità che le cose stiano altrimenti non è un argomento contro il fatto che stiano così come le descrivo. Infatti non lo è. E' un argomento a favore del fatto che la descrizione "alla mano" è una descrizione provvisoriamente utilizzata come la descrizione. Un altro problema insito nell'evocare la *possibilità* che le cose possano stare altrimenti è che questo tipo di dubbio sarebbe proprio il dubbio irragionevole (paranoide) dello scettico, esattamente quella *forma mentis* che, corrodendo ogni certezza, paralizzerebbe ogni decisione e azione. Che sia possibile fare un uso *destruens* del dubbio è piuttosto evidente. Meno evidente è che sia necessario. Sollevare il dubbio che le cose possano stare altrimenti equivale o può equivalere ad attribuire una specifica modalità epistemica ai nostri enunciati: sapere di agire in nome di una credenza o di una ipotesi non è la stessa cosa che sapere di agire in nome di una certezza. Il fatto che non ci siano alternative disponibili o prove contrarie non significa ovviamente che non ce ne possano essere e il fatto che ce ne possano essere non impedisce di agire secondo quelle disponibili.

<sup>17</sup> L'esempio è costruito sulla base di osservazioni condotte durante una ricerca etnografica tutt'ora in corso sulla prevenzione e gestione delle infezioni acquisite nelle Unità di Terapia intensiva di alcuni ospedali italiani. La ricerca è finanziata dall'Istituto per la Ricerca Farmacologica "Mario Negri" di Milano ed è diretta da Luigina Mortari (Università di Verona) e da chi scrive.