

Utopia per uno Stato etico

*Spunti per una fondazione costruttivista della
filosofia politica*

di Paolo G. Malerba

INDICE

Introduzione pag. 7

Parte prima

Don Chisciotte e il costruttivismo

1. Linguaggio ed azione

- 1.0 Il linguaggio pag. 13
- 1.1 Rinominare il mondo pag. 15
- 1.2 L'azione pag. 18

2. Follia e devianza

- 2.0 La follia pag. 23
- 2.0 Alle radici dell'azione sociale e dell'azione politica: *gli universi di discorso* pag. 27
- 2.2 La devianza pag. 29

3. Realtà e illusione

- 3.0 Il sogno e la realtà pag. 33
- 3.1 La pseudo oggettività dei ruoli sociali pag. 36
- 3.2 Per un'etica del discorso pag. 41

Parte seconda

Per un approccio costruttivista alla realtà

4. La realtà etico sociale

- 4.0 Le teorie critiche e del conflitto sociale pag. 49
- 4.1 La realtà come costruzione sociale pag. 57
- 4.2 Gli approcci interdisciplinari al costruttivismo pag. 61

| | |
|--------------------------------------|---------|
| 5. <i>La realtà scientifica</i> | |
| 5.0 Il senso comune nella scienza | pag. 67 |
| 5.1 Falsificazionismo e fallibilismo | pag. 70 |
| 5.2 L'epistemologia post popperiana | pag. 74 |

Parte terza

Per un approccio costruttivista alla politica

| | |
|--|---------|
| 6. <i>Una politica costruttivista</i> | |
| 6.0 Sulla possibilità di una fondazione costruttivista della filosofia politica | pag. 80 |
| 6.1 La filosofia politica costruttivista | pag. 84 |
| 6.2 Conseguenze dell'ipotesi costruttivista in politica | pag. 88 |
| 7. <i>Lo Stato etico</i> | |
| 7.0 La costruzione dello Stato etico | pag. 91 |
| 7.1 La comunicazione etica | pag. 93 |
| 7.2 Lo Stato etico e la diversità | pag. 96 |

| | |
|--------------|---------|
| Bibliografia | pag. 99 |
|--------------|---------|

Introduzione

*“Perché, come volete voi che non mi preoccupi quel che dirà quell'antico legislatore che si chiama pubblico, quando vegga che, dopo tanto tempo che dormivo nel silenzio dell'oblio ora esco fuori, con tutti gli anni che mi ritrovo sulle spalle”*¹

Questo lavoro rappresenta la possibile sintesi di un personale percorso di riflessione, su tematiche inerenti la filosofia politica ed i suoi fondamenti, che iniziai circa tre anni fa all'Istituto “*Sandro Pertini*” di Genova, dove per un biennio ebbi occasione di tenere due distinti cicli di lezioni: nel primo affrontai alcune problematiche inerenti le radici storiche ed il progresso della riflessione epistemologica contemporanea, mentre il secondo lo dedicai all'approfondimento di alcune tematiche proprie della filosofia politica.

Terminato questo incarico ebbi l'occasione di ricoprire una cattedra di sociologia presso il Liceo socio-psico-pedagogico “*Marconi*” di Chiavari che mi consentì di approfondire le mie riflessioni sulla disciplina.

Moltissimi degli argomenti affrontati in questo lavoro sono stati oggetto delle mie lezioni ma la visione sistematica che, con questo breve saggio, mi accingo a proporre si discosta notevolmente dall'impostazione didattica e storica con cui questi sono stati proposti agli studenti.

¹ Cervantes M., “*El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*”, Madrid, F. de Robles, 1605, trad. it. Carlesi F., Segre C., Moro Pini D. (a cura di), “*Don Chisciotte della Mancia*”, Oscar Grandi Classici, 1° Ed., Milano, Mondadori, 2002, pag. 6

Due altre occasioni mi hanno spronato a tentare questa sintesi, da un lato un ciclo di lezioni tenute dal sociologo Prof. Gianfranco Roncarolo dell'Istituto Pertini sulle teorie di Berger e Luckmann e dall'altro un seminario sull'*Etica del discorso* di Habermas, tenuto dal Prof. Cunico nell'ambito della Scuola di Specializzazione all'insegnamento secondario dell'Università di Genova nell'Anno Accademico 2001-2002.

Questo breve saggio si compone di tre parti: nella prima, sulla scia degli studi *socio - fenomenologici* di Shütz, è preso a pretesto il *Don Chisciotte* di Cervantes per proporre una riflessione sull'ipotesi fenomenologica applicata agli studi sociali. Nella seconda parte è proposta invece una riflessione sul *costruttivismo in generale* e in particolare su quello *sociale*, secondo le teorie di Berger e Luckmann. L'ultima parte, centrale nel saggio, è sostanzialmente una proposta per la fondazione della filosofia politica in chiave fenomenologica – costruttivista – linguistica.

Per la prima parte di questo lavoro è stato fonte inesauribile di ispirazione il saggio di Alfred Shütz "*Don Quijote y El Problema de La Realidad*"², pubblicato per la prima volta in Spagna nell'*Anuario de Filosofia* nel 1955.

In questo breve saggio, l'allievo di Husserl, prende a pretesto il romanzo di Cervantes per illustrare l'assunto per il quale *la realtà risulta essere un prodotto costruito intersoggettivamente*.

² Il saggio di Shütz è stato pubblicato per la prima volta in Italia nel 1995, per i tipi dell'Armando Editore, nella collana i *Classici della Sociologia*, curata da Alessandro Ferrara, con il titolo "*Don Chisciotte e il problema della realtà*", vedi nota bibliografica

L'ambito di studi che interessa Shütz è la sociologia, nel 1932, esce in lingua tedesca l'unica sua opera pubblicata in vita: *“La fenomenologia del mondo sociale”*³, saggio che susciterà gli entusiasmi anche del maestro Husserl. Sviluppando l'assunto appena descritto Shütz intraprenderà la realizzazione di un nuovo interessante paradigma: la *sociologia fenomenologica*.

Questo mio lavoro trae ulteriore spunto da una considerazione del Prof. Paolo Jedlowski, docente di sociologia all'Università della Calabria, che nella sua introduzione alla versione italiana del *“Don Chisciotte e il problema della realtà”* scrive che nel saggio: « *il pensiero di Shütz non vi è “esposto” – e men che meno “riassunto”. È mostrato all'opera. La lettura del Don Chisciotte che vi è dispiegata è un invito a fare altrettanto: a leggere e a pensare a nostra volta* »⁴. Riflettere sul romanzo di Cervantes e sull'ipotesi *costruttivista* mi ha indotto a riflettere sulla possibilità di estendere le considerazioni di Shütz dal campo della sociologia al campo della filosofia politica ovvero a riflettere sulla effettiva possibilità di costituire una *politica costruttivista*. Questa consentirebbe una rivisitazione critica dei problemi politici, in quanto tenendo fermo l'assunto per cui *la realtà sociale è un prodotto costruito intersoggettivamente*, ne discenderebbe che i valori e le teorie politiche non hanno nessuna autonoma consistenza o absolutezza, con tutte le dirompenti e rivoluzionarie conseguenze che da queste considerazioni sorgerebbero.

Genova, estate 2002

³ il titolo originale è *“Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt”* L'opera è stata pubblicata in Italia nel 1975 per i tipi del Mulino, vedi nota bibliografica

⁴ *“Don Chisciotte e il problema della realtà”*, op. cit., pag.10

Parte Prima

Don Chisciotte e il costruttivismo

1. Linguaggio ed azione

§ 1.0 Il linguaggio

*“Insomma, si sprofondò tanto in quelle letture, che passava le notti, dalla sera alla mattina, e i giorni, dalla mattina alla sera, sempre a leggere; e così, a forza di dormir poco e legger molto, gli si prosciugò talmente il cervello che perse la ragione. Gli si riempì la fantasia di tutto quello che leggeva nei suoi libri: incanti, litigi, battaglie, sfide, ferite, dichiarazioni, amori, tempeste e stravaganze impossibili; e si ficcò talmente nella testa che tutto quell’arsenale di sogni e d’invenzioni lette ne’ libri fosse verità pura, che secondo lui non c’era nel mondo storia più certa.”*¹

La genialità della più famosa opera di Cervantes², il *Don Chisciotte*, è tale da anticipare di alcuni secoli diverse tendenze di pensiero: alcuni

¹ Cervantes M., op. cit., pag.23

²Miguel Cervantes, autore del *Don Chisciotte*, nasce a Saavedra nel 1547. Il piccolo Miguel trascorse l’infanzia e l’adolescenza a seguito del padre che si spostò con la famiglia in diverse città di Spagna; le prime notizie certe sulla sua vita risalgono ai suoi studi a Madrid. Nel 1569 giunse in Italia per sfuggire ad una condanna per il ferimento di un tal Antonio de Sigura. In Italia arrivò al seguito del legato papale Giulio Acquaviva che servì in qualità di cameriere, qui intraprese la carriera militare. Partecipò alla battaglia di Lepanto contro i Turchi dove, ferito da un colpo di archibugio, perse la mano sinistra. Venne fatto prigioniero durante il viaggio di ritorno in Spagna e venduto come schiavo ad Algeri. Nel 1580, dopo diversi e infruttuosi tentativi di fuga, venne riscattato dalla schiavitù. L’anno successivo si recò in Portogallo presso Filippo II, dal quale ottenne un incarico diplomatico a Orano. Fu colpito due volte da scomunica e patì il carcere a seguito del fallimento del banchiere Simon Freire. Nell’ultima parte della sua vita a Madrid si concentra la maggior parte della sua vasta produzione letteraria. Tra le opere minori possiamo ricordare: 12 Novelle esemplari, alcuni componimenti pastorali e Otto commedie e Otto intermezzi. Il capolavoro *Don Chisciotte della Mancia* è stato scritto tra il 1605 (I° parte) e il 1615 (II° parte).

contenuti filosofici espressi nel romanzo sono ravvisabili *in nuce* nella tesi fenomenologica di Husserl, piuttosto che nella teoria dell'agire comunicativo di Habermas, o addirittura nella sociologia fenomenologica di Shütz, Berger e Luckman e non per ultimo nel pensiero di Marx.

Husserl, ad esempio, nella sua nota tesi sostiene l'impossibilità di identificare i fenomeni con i meri fatti poiché i dati, indipendenti da qualsiasi relazione con il mondo della soggettività, non esistono di per sé o sono irrilevanti: qualsiasi evento od oggetto acquisisce il proprio senso soltanto attraverso il rapporto che il soggetto stabilisce con esso. In effetti per il nostro cavaliere la realtà, come mera messe di dati, per effetto della fascinazione subita dalle proprie letture diviene tanto inconsistente da divenire *irreale*. La soggettività di Don Chisciotte diviene indipendente da qualsiasi relazione con l'oggettività dei fatti. Tranciato pertanto ogni legame con i fatti e gli oggetti del mondo reale, non resta altro al nostro che intraprendere la *costruzione* di un altro universo *oggettivo*. Il *soggetto* finisce così per divenire *costruttore* di ogni oggetto del proprio personale *universo* sul quale decide di intervenire:

“E così, perso ormai del tutto il cervello, gli venne il pensiero più stravagante che sia mai venuto a un pazzo, cioè gli parve opportuno e necessario, sia per accrescere il proprio onore, sia per servire il proprio paese, di farsi cavaliere errante, e andar per il mondo con le

*sue armi e il suo cavallo a cercar avventure e a cimentarsi in tutte le imprese in cui aveva letto si cimentassero i cavalieri erranti”*³

A Cervantes non sfugge che, nel momento in cui il nostro cavaliere dissolve la consistenza ontologica del mondo, varca la soglia della *normalità*, entrando di fatto nel mondo della follia. Un universo non condiviso è l’universo proprio dei folli, i quali non condividendo con le altre persone gli oggetti del mondo reale e credendo oggettive le proprie fantasie e allucinazioni, finiscono per rifugiarsi nel *solipsismo*, rifiutando ogni confronto con chi interpreta in altro modo l’universo. Si tratta ora per Don Chisciotte di ristrutturare la realtà diversamente, e l’unico modo possibile in questo primo momento è quello di agire attraverso il linguaggio

§ 1.1 Rinominare il mondo

“Dopo andò a fare un’ispezione al suo ronzino [...] non era giusto che il cavallo di un cavaliere così famoso, e poi anche bravo di suo, dovesse rimanere senza un bel nome. Quindi cercava di trovargliene uno che designasse ciò che era stato prima d’entrare nella cavalleria errante e ciò che era stato allora; [...] finì col chiamarlo Ronzinante, nome, secondo lui, maestoso, sonoro e che significava molto bene ciò che era stato quando era stato ronzino, di fronte a ciò che era ora,

³ ibidem, pp.23-24

*ciò è un ronzino «innante» a tutti i ronzini del mondo.
Messo un nome, e un nome tanto di suo gusto, al cavallo,
volle metterselo anche per sé, e stette altri otto giorni, finché
decise di chiamarsi Don Chisciotte”⁴*

Per Don Chisciotte la condizione di *ronzino* muta nella condizione di *cavallo* nel momento in cui al quadrupede viene attribuito un nome nuovo. Secondo la filosofia analitica anglosassone, derivata dalla concezione linguistica del secondo Wittgenstein, *dire* qualcosa corrisponde a *fare* qualcosa, in quanto nel momento in cui noi formuliamo un messaggio finiamo inevitabilmente per influenzare le azioni di coloro a cui il messaggio è destinato.

A questo proposito scrive Wittgenstein nella proposizione 491 delle *Ricerche filosofiche*: “Non già: « Senza il linguaggio non potremmo comunicare fra noi» - bensì: senza il linguaggio non possiamo influenzare gli altri uomini così e così; non possiamo costruire strade e macchine, ecc.”⁵

È, sotto un altro rispetto, interessante annotare ciò che Wittgenstein afferma nella proposizione 36 ovvero: “Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l'esistenza di un corpo, e non c'è nessun corpo, là, vorremmo dire, c'è uno spirito”⁶. Con ciò Wittgenstein sostiene che

⁴ ibidem, pp.24-25

⁵ Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, trad. it. M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983, pag.180

⁶ ibidem, pag.29

la metafisica sorge da un cattivo uso che si fa del linguaggio, per dirla con lui, *quando il linguaggio fa vacanza*.⁷

Il linguaggio è in grado di generare nei loquenti l'illusione che gli enti, generati da un suo uso improprio, sussistano per davvero, nonostante questi, non possiedano nessuno spessore ontologico.

Tali *enti* fittizi finiscono, poi, per essere causa di effettiva *azione*, in quanto i loquenti si comporteranno come se questi esistessero per davvero.

Ciò finirà per indurre coloro che condivideranno l'universo personale di Don Chisciotte ad affermarne la dignità di cavaliere, assumendo nei suoi confronti un comportamento consono al *nuovo* rango assunto.

Il messaggio, il *dire*, ha finito pertanto per generare azione, ovvero un comportamento che altrimenti non si sarebbe mai manifestato nei destinatari della comunicazione. Il *fare* ha dato, così luogo ad un agire: *dire* qualcosa ha significato quindi *fare* qualcosa.

Nelle "*Ricerche filosofiche*" Wittgenstein, tra le diverse azioni possibili con il linguaggio, afferma la possibilità di compiere molteplici *giochi linguistici*.⁸

A proposito di ciò che intende Wittgenstein quando parla di gioco linguistico relativo ad una forma di vita, è esemplificativo pensare al codice comunicativo peculiare di gruppi ristretti dediti a particolari attività, oppure ai particolari codici linguistici che si instaurano all'interno dei gruppi famigliari.

⁷ ibidem, pag.31

⁸ ibidem, pag.21

Il linguaggio in questi ed in altri casi viene re - inventato e *piegato* alle particolari esigenze della comunità in cui viene usato: partecipare ad un gioco linguistico significa, in buona sostanza, fare parte della specifica comunità in cui tale codice linguistico viene usato.

A Cervantes, a livello intuitivo, neanche questo sfugge: fa usare al nostro hidalgo nel momento in cui, alla sua prima sortita, assume il nuovo ed agognato rango, il linguaggio forbito e ricercato con cui i cavalieri erranti, come tante volte ha letto, usano esprimersi.

§ 1.2 L'azione

*“Stette quindici giorni in casa molto tranquillo, senza dare alcun segno di voler ricominciare le stranezze di prima e in quei giorni tenne delle amenissime conversazioni con i suoi amici , il curato e il barbiere, nelle quali sosteneva che ciò di cui c’era più bisogno nel mondo erano i cavalieri erranti, e che la cavalleria doveva risorgere”*⁹

Karl Marx scriveva nelle *“Tesi su Feuerbach”*: *“I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, si tratta di trasformarlo”*¹⁰.

⁹ Cervantes M., op.cit., pag.66

¹⁰ Cfr. XI Tesi in Engels F., *Ludwig Feuerbach*, P. Togliatti (a cura di), Roma, Editori Riuniti, 1969.

Trasform - azione è essenzialmente *azione* e il Don Chisciotte di Cervantes effettivamente *trasforma*, una prima volta, l'universo rinominandolo.

L'universo così *rinominato* appare differente ai propri ed altrui occhi. Egli *re-interpreta* il mondo che si dà alla percezione attribuendo ad esso nuovi significati. E non basta, una volta ricostituito si prepara a trasformarlo per una seconda volta, intenzionato come è, ad andare in cerca d'avventura “*vendicando ogni genere di torti ed esponendosi a situazioni pericolose da cui potesse, portandole felicemente a termine, trarre onore e fama eterna*”¹¹.

Il nostro cavaliere così, similmente ai filosofi di cui scrive Marx, si accinge ora trasformare la realtà. Però, ogni qualvolta il nostro eroe, nelle sue avventure, si ritrova in una situazione imprevista per la cui soluzione si apre un ventaglio di scelte, egli per risolvere la situazione si rifà all'*exemplum* ricorrendo, grazie alla sua ferrea memoria, alle soluzioni escogitate dagli antichi cavalieri per fare fronte a vicende analoghe.

A prima vista un simile atteggiamento parrebbe fermare il nostro hidalgo al di qua dell'*XI Tesi*: nonostante il suo intendimento di *trasformare* il mondo, si serve del principio di autorità per interpretarlo.

A ben guardare Don Chisciotte ha invece *già compiuto* la propria personale interpretazione della realtà ed è strettamente all'interno di questa che si accinge a trasformarla. Come abbiamo visto il suo mondo è già stato interpretato/trasformato, il suo mondo è il *mondo*

¹¹ Cervantes M., op.cit., pag.25

della cavalleria ed è strettamente all'interno di questa *re-interpretazione* che egli sceglie di ricorrere all'*autorictas*.

Questo principio, inoltre, costituisce un espediente per fugare e dissolvere sul nascere ogni *velleità esistenzialista* ed ogni ragionevole dubbio sulla natura e le conseguenze di ogni possibile scelta. L'angoscia che, prima in Kierkegaard e poi in Heidegger, sorge nel momento della scelta è, sotto questo rispetto, ignota al nostro hidalgo che ha sempre un repertorio pronto a cui attingere per ogni soluzione/azione.

L'azione di Don Chisciotte è volta, sempre, alla realizzazione del bene, alla riparazione dei torti subiti dagli oppressi, in parallelo il *materialismo dialettico* di Marx si configura come quel meccanismo, all'interno della storia, per cui gli oppressi vengono di volta in volta riscattati. A muovere le azioni del nostro cavaliere è però il desiderio di una giustizia *idealizzata* e non il determinismo *storicista* proprio delle radici hegeliane del marxismo.

Ciò che spinge Cervantes a realizzare la sua opera è la sincera avversione che egli nutre per gli inconcludenti, sul piano dell'azione effettiva, romanzi cavallereschi. Tali opere non risolvono le contraddizioni insite nel concreto della realtà e rimandano sul piano consolatorio della risoluzione fantastica le oggettive problematiche connaturate con la conflittualità sociale. Una simile avversione era propria anche di Feuerbach, che vedeva nel ricorso dei popoli alla religione un tentativo di risolvere fatti terreni rimandandoli ad eventi oltre la vita terrena.

Per Cervantes colui che si avventura con spirito *idealista* nel tentativo cavalleresco di porre rimedio a tali situazioni è destinato, quando non a soccombere, a cadere per lo meno nel ridicolo.

Analogamente si tratta della stessa avversione che nutre Marx per tutti gli *idealismi* o per quei materialisti che, come Feuerbach, non ritiene completamente affrancati dall'*hegelismo*. A questo proposito rimprovera a Feuerbach di non avere rifuggito completamente l'idealismo in quanto questi identifica l'essenza dell'uomo con *l'amore*. Per Marx l'amore di Feuerbach ha sembianze, se non strettamente hegeliane, per lo meno platoniche. Poiché il termine *amore* identifica in buona sostanza la difficoltà del vivere prescindendo dagli altri, la correzione proposta da Marx, nella *VI Tesi su Feuerbach* consiste nel sostituire a questa ipostasi, un amore calato nella materialità della vita, un amore in *carne ed ossa*, consistente anche questo nell'impossibilità dell'uomo di fare a meno dei propri simili. Marx finisce così, necessariamente, per identificare l'essenza propria dell'uomo nell'*insieme dei rapporti sociali*. L'uomo ha il bisogno naturale di confrontarsi con i suoi simili e soddisfa questa necessità instaurando con essi *rapporti sociali*; tali rapporti, analogamente all'essenza feuerbachiana, altro non sono che la manifestazione tangibile e concreta del bisogno che ha il singolo individuo del suo simile e il bisogno del singolo per l'altro, altro non è che amore.

Un amore questa volta con la "a" minuscola calato nella concretezza del vivere insieme e non idealisticamente ipostatizzato in un iperuranio platonizzante.

Per altri versi la conflittualità inclusa nel rapporto idealismo/materialismo assurge a tematica del nostro romanzo nel momento in cui Don Chisciotte incontra il suo *alter ego*: Sancho Pancha, ma questo, in effetti, è ancora un ulteriore incastro della nostra storia.

Come Hegel bene osserva, nella *Fenomenologia dello Spirito*. è necessario nel cammino dell'autocoscienza, affinché questa possa riconoscersi come tale, che si instauri la *dialettica servo – signore*: in altre parole una singola autocoscienza diventa tale, ovvero piena, e *individuale* soltanto nel momento in cui questa si imbatte in un'altra e con questa si confronti.

Il *signore* riceve la sua dignità ed il suo rango soltanto quando un'altra autocoscienza lo riconosce come tale e, riconoscendola, si riconosce, per *viltà*, serva.

Per ogni Don Chisciotte occorre un Sancho Pancha che lo riconosca cavaliere errante, che ne condivida il mondo in cambio del governatorato di un'isola che, spesso come l'isola di Peter Pan, non c'è.

2. *Follia e devianza*

§ 2.0 **La follia.**

“tormentato da questo pensiero, si spiccìò a finire quel magro pasto da taverna. Finito che l’ebbe chiamò l’oste, e serratosi con lui nella stalla, gli si buttò in ginocchio dinnanzi dicendo: - Non mi alzerò di qui valoroso cavaliere, finché la vostra cortesia non mi avrà accordato la grazia [...] si è che domattina voi mi dovete armar cavaliere”¹²

Osserva Cesare Segre, nella sua introduzione al *Don Chisciotte* : - *“Un primo dato fondamentale, ripetuto come un Leitmotiv da tutti coloro che nel romanzo vengono a contatto con Don Chisciotte o parlano di lui, è la «specializzazione» della sua pazzia: colto, saggio, giudizioso, avveduto, poco meno che un maestro è Don Chisciotte purché non si tratti di cavalleria”* ¹³ ciò significa sostanzialmente che, il nostro hidalgo, non abbandona mai i tre principi¹⁴ su cui si fonda la logica occidentale: ciò che gli viene contestato da tutti coloro che con lui vengono a contatto è l’interpretazione, per così dire *cavalleresca*, che dà di un sottouniverso specifico della realtà.

¹² Cervantes M., op.cit., pag.34

¹³ ibidem, pag. XXXI.

¹⁴ Principio di identità, principio di non contraddizione e principio del terzo escluso

Abbiamo lasciato nei paragrafi precedenti Don Chisciotte in preda alla sua follia: egli è pazzo fintanto che la sua interpretazione del mondo risulta soltanto sua, fintanto che il suo personale universo non venga condiviso con nessun altro.

Egli stesso è consapevole del fatto che fino al momento in cui non sarà ordinato cavaliere egli non potrà assurgere pienamente al rango agognato.

Anche se questa consapevolezza è relegata ancora all'interno della sua personale interpretazione del mondo, tale principio, che potremo chiamare appunto *principio di intersoggettività*, è talmente generale da essere implicito e compreso persino nella singolare *follia* di cui il nostro eroe è affetto.

Interpretare come castellano la figura dell'oste, che egli incontra nella sua prima sortita e a cui conseguentemente chiede di essere ordinato cavaliere, non è ancora, però, garanzia di *normalità*: gli altri frequentatori della taverna continuano a vedere nel *castellano* soltanto l'oste. L'unico modo di uscire dall'*empasse* è quindi, per il nostro inconsapevole eroe, trovare qualcuno che si avvalga della sua medesima interpretazione e che con lui condivide la medesima visione del mondo.

Più in generale, potremmo affermare che *un'interpretazione del mondo* diviene *visione del mondo* soltanto in virtù del *principio di intersoggettività*.

Uno squarcio chiarificatore sulla *singolare* follia del nostro eroe può essere ulteriormente aperto utilizzando il grimaldello costituito dall'approccio *fenomenologico*. Abbiamo visto poc'anzi come la

filosofia di Husserl leghi indissolubilmente in un unico evento *esperienziale* soggetto ed oggetto: per Kant l'oggetto *in sé* è inconoscibile, tutt'al più si può avere esperienza di ciò che è dato alle nostre possibilità, ai nostri limiti cognitivi, in sostanza di ciò che a noi appare. È il *fenomeno* ciò che si impone alla nostra coscienza e, ad essa, l'oggetto conosciuto si adegua: si tratta della *rivoluzione copernicana* annunciata da Kant.

Seguendo il *fil rouge* che si dipana da queste considerazioni, William James, nel 1898, pubblica in due volumi la sua opera più significativa: *Principi di psicologia*. In questo lavoro egli pone la mente nel concreto delle sue relazioni, caratterizzandola, analogamente a certi meccanismi biologici propri degli organismi viventi, quale strumento di adattamento all'ambiente.

Ancora una volta l'accento è posto sul concetto di *relazione* ma, pur essendo James uno psicologo, egli pensa che le *relazioni* non si esauriscano soltanto nei fenomeni intellettivi e percettivi ma debbano necessariamente estendersi anche a fenomeni di diverso tipo: ai *fenomeni sociali*.

Shutz osserva, nella sua poco conosciuta opera *Don Chisciotte e il problema della realtà*, che la tematica degli *universi multipli* può costituire un utile strumento per entrare nel vivo dell'opera di Cervantes.

Per James non esiste un unico ordine del reale, ma esistono tanti universi, più precisamente tanti quanto sono le coppie soggetto – conoscente / oggetto – conosciuto.

Di più, in questa fase dell'argomentazione, noi diremmo che ogni qualvolta un termine del rapporto muta si genera un nuovo rapporto e con esso un nuovo ordine del reale, di quale natura sia, poi, quest'ordine sarà argomento del prossimo paragrafo.

Quando un soggetto muta il proprio ruolo in conseguenza al mutamento dell'ambiente in cui opera, potremmo dire che la *relazione sociale* muta rispetto al soggetto e che da tale mutamento scaturisce un nuovo ordine del reale. Naturalmente ciò accade anche all'inverso ovvero se la relazione cambia al mutare dell'oggetto.

Prendendo a pretesto il concetto di *materialismo storico* di Marx, per esemplificare quanto detto, potremmo dire che, se un soggetto muta la propria condizione sociale conseguentemente si ristrutturerà la sua percezione della realtà e tale percezione si adatterà alla nuova condizione sociale. Tale accomodamento darà luogo ad una nuova interpretazione del mondo: ad un nuovo universo nel quale valori, ruoli, comportamenti e più in generale modalità saranno *alternativi* od *incompatibili* rispetto alle modalità degli innumerevoli universi possibili.

Viceversa, mutando il sistema di credenze del soggetto, ovvero mutando l'oggetto, l'universo apparirà al soggetto sotto un'altra prospettiva e di questo, il soggetto, ne darà una nuova interpretazione da cui scaturirà un nuovo universo, anch'esso alternativo od incompatibile rispetto agli innumerevoli mondi possibili.

Esistono inoltre molteplici sottouniversi, tanti quali sono i ruoli sociali che ricopre il soggetto: una persona ad esempio è genitore, nel contempo capufficio e nel tempo libero, pescatore.

Ogni ruolo che un soggetto riveste è caratterizzato da un insieme di valori, credenze, comportamenti e più in generale modalità tali da influire sulla percezione della frazione singola e particolare dell'universo generale sul quale, il soggetto, via via che assume ruoli diversi, pone la propria attenzione.

Tra gli universi possibili quello *creduto* generalmente concreto e reale è il sottouniverso degli oggetti fisici. Tale *concretezza* è determinata, tra le altre cose, anche dal fatto di potere essere pensato e descritto come un insieme non contraddittorio. Il sottouniverso di Don Chisciotte, ovvero il sottouniverso proprio dei *cavalieri erranti*, può essere pensato così, e su di esso, il nostro eroe, pone il proprio personale accento di realtà.

§ 2.1 Alle radici dell'azione sociale e dell'azione politica: gli universi di discorso

*“I caprai non intendevano nulla di quel gergo di «scudieri e cavalieri erranti» e non facevano altro che mangiare e stare zitti”*¹⁵

La natura degli *ordini di realtà*, che avevamo lasciato in sospeso nel paragrafo precedente, è sostanzialmente una natura *non ontologica, bensì linguistica*. I caprai di Cervantes non intendono *quel gergo di «scudieri e cavalieri erranti»* perché appartengono ad un ordine di

¹⁵ ibidem pag.91

realtà differente dall'ordine di realtà di Don Chisciotte e Sancio Pancia. Ciascun ordine di realtà è caratterizzato da un linguaggio suo proprio, differenziandosi da ogni altro, per il *gergo* adoperato per *parlarne*.

La generazione degli infiniti universi frutto dell'incontro tra soggetto ed oggetto, scaturisce dal fatto che di tali universi *se ne parla*, in altri termini, questi, sono privi di una qualunque consistenza ontologica che vada al di là del fatto che si tratti di insiemi coerenti di proposizioni ovvero di *universi di discorso*

Anche l'azione sociale e l'azione politica trovano il movente nel linguaggio in quanto entrambe sono legate al concetto di relazione. Mentre l'azione sociale si riferisce al reticolo delle *relazioni intersoggettive*, l'azione politica rimanda alle *relazioni* che legano gli individui alle istituzioni proprie della *polis*.

Entrambe le classi di azioni hanno motivazioni da ricercarsi nella sfera mentale degli individui.

Gli oggetti propri di questa sfera appartengono ad un sottoinsieme della classe più ampia degli oggetti appartenenti alla metafisica, in quanto, analogamente agli oggetti metafisici, non avrebbe senso riferire agli oggetti del mentale attributi spaziali, fisici o concreti.

Nel momento in cui si accetti la proposizione 36 delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein la sfera del mentale scaturisce da un errore connaturato con il linguaggio: a monte del mentale vi è dunque, seguendo il ragionamento wittgensteiniano, *il linguaggio*.

Dunque, poiché le motivazioni hanno a che fare con il mentale, a fondamento delle azioni etiche e politiche vi è il linguaggio.

Le stesse conclusioni sono, poi, esplicitate in modo più diretto nella proposizione 491 delle *Ricerche*, per la quale il *linguaggio* è azione.

Di converso, se non accettassimo l'argomentazione wittgensteiniana, per rilevare la stretta relazione linguaggio/azione sarà sufficiente riflettere sulla seguente banale considerazione: tutto ciò che è mentale è proprio di un singolo individuo, quindi affinché sussista una relazione, ovvero affinché il mentale possa essere condiviso tra più individui, occorre che i contenuti del mentale possano essere trasmessi. Tale trasmissione può avvenire soltanto attraverso il linguaggio, dunque, nuovamente, a monte dell'azione etica e politica ritroviamo il linguaggio.

Da qualunque parte si analizzi la questione il linguaggio risulta strettamente correlato all'azione, quindi alla radice delle azioni propulse da motivazioni che hanno a che fare con la sfera del mentale e più specificatamente alla radice di quelle che si riferiscono a *relazioni*, altro non troviamo che gli *universi di discorso*.

.

§ 2.2 La devianza

*“Il polverone che aveva visto lo sollevavano due branchi di pecore e di montoni [...] E Don Chisciotte affermava con tanta insistenza che erano eserciti, che Sancio finì per crederlo”*¹⁶

¹⁶ ibidem pag.155

Abbiamo osservato che affinché vi sia un Don Chisciotte occorre un Sancio Pancia che lo riconosca. Affinché il solitario universo di un folle divenga un universo condiviso occorre, per dirla con Hegel, un'altra autocoscienza che ne partecipi.

Scriva, Habermas, nel suo saggio *Teoria dell'agire comunicativo*: “*Il mondo acquisisce oggettività solo in quanto vale come unico e identico mondo per una comunità di soggetti capaci di linguaggio e di azione*”¹⁷.

Benché ancora pochi per costituire una comunità, i nostri due eroi possiedono *un'identico mondo oggettivo*.

Don Chisciotte esce, così, con il suo scudiero, dal regno della follia per irrompere nel mondo della devianza. Devianti sono le minoranze che rifuggono dalle visioni unilaterali del reale condivise dalle maggioranze, sono coloro che *deviano* dalle visioni solide, universalmente condivise, in favore di interpretazioni minoritarie del mondo.

In generale il concetto di devianza ha una forte connotazione *relativistica*. Si è devianti sempre rispetto ad un sistema di credenze, ad uno specifico *universo di discorso*. Chi a un tempo è considerato *deviante*, può non esserlo affatto ad un tempo diverso; non solo, chi per taluni è considerato tale per altri non lo è affatto.

Sulla scia degli studi di Clifford Shaw e Henry McKay, il sociologo Edwin Sutherland delineò, nel 1939, una teoria della devianza come frutto della trasmissione culturale. Secondo tale teoria il fattore

¹⁷ Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, trad.it. Rinaudo P., *Teoria dell'agire comunicativo*, Sociologia, III° Ed., Il Mulino, Bologna, 1984 pag.67

determinante l'appartenenza di un individuo al gruppo dei conformisti piuttosto che al gruppo dei devianti, consiste nella prossimità sociale e materiale dell'individuo rispetto ad uno dei due gruppi. Il comportamento sociale viene dunque appreso secondo lo schema *behaviorista* per cui il *modellamento* comportamentale viene determinato attraverso la somministrazione di rinforzi positivi e rinforzi negativi. Questo processo di socializzazione è un processo graduale ed è lo stesso che trasforma il difensore del senso comune Sancio Pancia in un convinto assertore dell'*universo di discorso* proprio di Don Chisciotte.

Una più recente teoria sociologica, sorta dagli studi, tra gli anni '50 e '60, dei sociologi Edwin Lemert e Howard Becker, spiega poi come questo *modellamento* divenga via via con il tempo sempre più stabile. Questa teoria, conosciuta come *labelling theory*, sostiene che l'etichetta di *deviante* viene conferita quando, tra gruppi diversi ed in competizione, il gruppo più forte prevale ed etichetta in tal modo il gruppo più debole; non solo, una volta che il gruppo più debole accetterà l'etichetta di deviante comincerà a comportarsi come il gruppo forte si attende.

Il conferimento di un'etichetta è possibile soltanto attraverso il “*dire*” deviante quel gruppo e quindi, anche in questo caso, il linguaggio assume una rilevanza che il senso comune, spesso, non avverte.

La devianza è essenzialmente anticonformismo. Per Adorno questo ha libera espressione ed è tollerato nelle società, soltanto quando assume le caratteristiche di *avanguardia artistica*.

In altri termini le avanguardie guadagnano uno spazio pubblico in cui potere manifestare il proprio universo di discorso, *alternativo o incompatibile* con la cultura dominante, da un lato in virtù del particolare pregio che talvolta questa tipo di produzione artistica riesce ad esprimere e dall'altro poiché la devianza che le contraddistingue spesso è esplicita soltanto in quel particolare universo di discorso.

L'avanguardia costituisce, quindi, una condizione socialmente accettabile della devianza, situata nel limbo compreso tra l'intolleranza per la diversità ed il mero conformismo.

Mutando il termine "*devianza*" con il termine "*avanguardia*", un altro miracolo del linguaggio ha avuto luogo: ciò che per una società è, quando non inaccettabile per lo meno difficilmente tollerabile, diviene attraverso l'atto del *rinominare* più facilmente ammissibile.

3. Realtà e illusione

§ 3.0 Il sogno e la realtà

- “ - *Che giganti? – domandò Sancio Panza.*
- *Quelli là – rispose Don Chisciotte – con le braccia lunghe. Alle volte alcuni le hanno di quasi due leghe.*
- *Badi bene, sa – rispose Sancio che quelli là non sono giganti, ma mulini a vento*” ¹⁸

Don Chisciotte, tra i molteplici universi di discorso, ha posto l'accento di realtà sul mondo onirico ed ideale della cavalleria errante. Quando tale universo collide con l'universo del senso comune, il nostro eroe tira in ballo la magia: il suo nemico mortale, il mago Frestone, fa apparire i giganti come mulini a vento. È lo stesso mago che ha fatto sparire l'intera stanza dove il nostro eroe conserva i propri libri di cavalleria.

In realtà la nipote, il curato ed il barbiere ne hanno murato l'uscio, affinché Don Chisciotte se ne tenga lontano, con la speranza che lontano dall'influsso dei libri, rinsavisca.

Attraverso l'espedito della magia, nemmeno la soluzione al dubbio iperbolico di Cartesio ha forza: per il nostro eroe la realtà è nelle mani di un demone maligno, *genium aliquem*

¹⁸ ibidem pag.69

malignum,¹⁹ e non di un buon Dio garante di una corretta percezione del reale.

Affermare ciò che è reale e ciò che è sogno, significa avere delle ragioni per poterlo fare.

Il senso comune ci fa propendere per considerare concreto l'universo di discorso che comprende le proposizioni della fisica: gli oggetti fisici in cui ci imbattiamo limitano il nostro agire e pertanto descrivono la realtà così come è.

Questa è la posizione, a questo punto del racconto, di Sancio Pancia, ancora per poco, strenuo difensore del senso comune.

Ma poiché l'universo di discorso che scaturisce dalle letture preferite dal nostro hidalgo, si presenta anch'esso con una propria coerenza interna, riesce impossibile al nostro cavaliere distinguere il piano del sogno dal piano del reale. Sarà questione di tempo e questa coerenza, più la promessa del governatorato di un'isola, convincerà anche il nostro scudiero. Decidere l'universo di discorso su cui puntare resta per i due, quindi, soltanto una questione di scelta: l'universo della cavalleria, per Don Chisciotte, rappresenta l'unico modo per rivivere un mondo di valori e di ideali ormai lontani nel tempo, per Sancio potrebbe costituire un rimedio alla sua infelice posizione sociale ed economica.

Due vie differenti, dunque, una radicalmente idealista, l'altra radicalmente materialista, ma che conducono entrambe a puntare su una medesima interpretazione del mondo.

¹⁹ Cfr. Cartesio R., *Meditazioni metafisiche* in *Opere*, Garin E. (a cura di), Laterza, Bari, 1967 Vol.I^o, pp.203-204

Materialismo e idealismo finiscono in questo modo, con Cervantes, per riconciliarsi.

Del resto Shopenhauer nella suo capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione* si domanderà, alcuni secoli dopo la stesura del nostro romanzo, se esista un criterio sicuro per distinguere “*realtà, fantasmi e oggetti reali*”.²⁰ Il nostro filosofo concluderà che “*realtà e sogno sono le pagine di uno stesso libro. La lettura continuata si chiama la vita reale. Ma quando l’ora abituale della lettura (il giorno) è terminata e giunge il tempo del riposo, allora noi spesso seguitiamo ancora pigramente, senza ordine e connessione, a sfogliare ora qua ora là una pagina [...] Se, dunque, per giudicare scegliamo un punto di riferimento esterno a entrambi, non troviamo nella loro essenza nessuna distinzione precisa e siamo così costretti a concedere ai poeti che la vita è un lungo sogno*”²¹.

Analogamente, Husserl scriverà nel suo saggio *Fenomenologia e teoria della conoscenza*: “*La distinzione tra percezioni e altre esperienze normali da un lato, e allucinazioni, illusioni, rappresentazioni oniriche e finzioni di fantasia dall’altro lato, che io ammetto come chiunque altro, serve a poco, poiché tutte queste differenze sussistono per me solo nella misura in cui le incontro nella mia interiorità e do a loro attuazione nella mia vita conoscitiva – e poi, questo mondo reale dell’esperienza non potrebbe essere anch’esso una sorta di mondo onirico, che*

²⁰ Shopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, in Nicola U. (a cura di), *Antologia di Filosofia*, Verona, Demetra, 2001, pag.374

²¹ *ibidem* pag.374-375

tuttavia mantiene nel tempo una sorta di coerenza concordante?”²².

§ 3.1 La pseudo oggettività dei ruoli sociali.

*“Che cos’è un cavaliere errante? - replicò la serva. - Siete tanto all’oscuro delle cose di questo mondo da non saperlo? – rispose Sancio Pancia – Ebbene sappiate che un cavaliere errante è qualche cosa che in un batter d’occhio può trovarsi bastonato o imperatore”*²³

Prima di continuare nella nostra trattazione risulterà utile soffermarsi nuovamente sul concetto di ruolo.

Abbiamo già detto come le persone debbano ricoprire spesso più ruoli nel corso della propria vita. Ognuno di noi, all’interno del gruppo di appartenenza, occupa una determinata posizione sociale. Ciò significa che esistono determinate posizioni che ricopriamo abitualmente a seconda dell’ambiente in cui operiamo: *posizioni familiari, posizioni occupazionali* e così via.

²² Husserl E., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in Husserl E., *Vorträge und Aufsätze*, Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987, trad.it Volontè P. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano, 2000, pag.107

²³ Cervantes M., op.cit. pag.135

Ogni posizione implica un ruolo, ovvero *un comportamento*, implicito per quella data posizione. Tale comportamento è, per così dire, atteso dalle persone che condividono con noi il medesimo ambiente e la medesima cultura.

Ci si aspetta quindi che *un medico* curi le nostre malattie, che *un insegnante* ci insegni quello di cui abbiamo bisogno nel nostro percorso scolastico e via dicendo. Tali aspettative sono proprie di un preciso *ambito culturale* che, come tale, è proprio di un determinato *universo di discorso*. Non troveremo in quelle aspettative nulla di più di quello che noi stessi ci mettiamo, in altre parole, nulla di cui non *diciamo*.

E così, Sancio rispondendo alla serva *definisce*, a modo suo, il ruolo del cavaliere errante, aspettandosi ingenuamente, però, che la sua definizione appartenga, di fatto, alla classe delle cose *oggettive* del mondo.

Nel 1968, Jürgen Habermas scrive un breve saggio dal titolo *Appunti per una teoria della socializzazione*, in polemica con le teorie di stampo comportamentista del sociologo Talcott Parsons, in questo lavoro, Habermas, definirà possibile la socializzazione e, quindi, l'assunzione di ruoli attraverso un processo di *intersoggettività rifratta all'intesa*.

Ogni ruolo si basa, di fatto, su un implicito accordo intersoggettivo che si costituisce attraverso il *dire*, ci si accorda *discutendo* su quale comportamento è ammissibile per quella determinata posizione sociale. Date queste premesse risulta ovvio, contro il senso comune, che non esiste di *per sé* un ruolo

oggettivamente predeterminato ma che ogni ruolo è inter -
soggettivamente determinato attraverso *il discorso rifratto*
all'intesa.

Nel momento in cui non si è sufficientemente coscienti di
questo, si è a rischio di incorrere nel disagio psicologico.

Noi tutti abbiamo delle credenze, delle convinzioni sul mondo
che ci circonda, attraverso di esse costruiamo i nostri
atteggiamenti, che altro non sono che *tendenze* a valutare in un
certo modo qualsiasi oggetto compreso nella nostra realtà e di
rispondervi conseguentemente.

La psicologia sociale ha studiato a lungo il motivo per cui
spesso atteggiamento e comportamento non concordano dando
luogo alla così detta *dissonanza cognitiva*. Questa è una
situazione di disagio, per cui un soggetto esperisce
contemporaneamente due atteggiamenti incompatibili tra loro.
La *dissonanza cognitiva* insorge anche nel caso di conflitto tra
ruoli.

Quest'ultimo si sviluppa quando un individuo si ritrova a
dovere ricoprire due ruoli differenti, contemporaneamente ed in
contrasto tra loro, ed è in questo momento, appunto, che insorge
la dissonanza cognitiva.

Normalmente le persone risolvono situazioni analoghe
rinunciando ad uno dei ruoli in conflitto, mentre nel caso degli
atteggiamenti discordanti la situazione è normalmente risolta
dagli individui modificando uno o entrambi gli atteggiamenti.

Questa differenza è dovuta al fatto che si percepiscono i propri atteggiamenti come soggettivamente determinati, mentre, al contrario, come Sancio, si percepiscono comunemente i ruoli come enti oggettivi, imm modificabili e aventi valore di per sé.

Si è naturalmente portati a crederli immutabili e non come il frutto del *dire*. Essi invece altro non sono che conseguenze della libera accettazione di determinati *universi di discorso* e come tali non hanno ne' consistenza autonoma, ne' valore di per sé.

Se il ruolo viene percepito come di per sé imm modificabile, qualora questo sia fonte di tensione o disagio non resta altro, per chi deve sostenerlo, che abbandonarlo. È così, in parte, spiegato il motivo per cui nelle società complesse risulta cospicuo, ad esempio, il numero di divorzi piuttosto che, ad alcuni livelli, l'abbandono scolastico.

Percepire il ruolo come *granitico e imm modificabile*, finisce così per rappresentare, in special modo per la civiltà occidentale contemporanea, un alto costo sociale sia in termini di sofferenza psicologica che economica.

Nelle civiltà complesse risulta sempre più frequente il ricorso alle terapie psicologiche, questo per fare fronte al senso di incapacità che coglie gli individui, che avvertono la propria inadeguatezza di fronte alle richieste, sempre più pressanti, di comportamenti consoni al ruolo ricoperto.

La psicologia *tradizionale*, agendo sull'individuo in difficoltà, *congela* la determinatezza del ruolo, confermando, di fatto all'individuo la propria incapacità.

La rinuncia della psicologia tradizionale ad intervenire sul disagio psicologico mettendo in discussione la determinatezza dei ruoli, e più in generale l'incapacità di modificare le aspettative sociali sul comportamento dei singoli individui, è stato interpretato, negli anni della contestazione studentesca, come una conferma, data dalla psicologia tradizionale, all'adeguatezza politica delle società occidentali.

Come reazione a questa implicita conferma, tra il 1960 e il '70, nacque in Germania un movimento di ricerca teorica e sperimentale, noto come *psicologia critica*.

Nel 1972, fu pubblicato il manifesto della *Kritische Psychologie* ad opera di Klaus Holcamp, allora professore dell'Istituto di psicologia di Berlino.

Precedentemente, nel 1969, si era tenuta ad Hannover la *Conferenza degli psicologi critici e di opposizione*, nella quale la maggior parte degli studenti e dei giovani professori di psicologia concluse che la psicologia era una scienza al servizio del capitale e che, come tale, doveva essere liquidata.

Riflessi della critica alla psicologia tradizionale si ebbero anche in Italia, estendendosi, ben presto, anche all'ambito della psichiatria. Il movimento italiano, che prese il nome di *antipsichiatria*, produsse una notevole quantità di dibattiti sulle cause della malattia mentale ed in special modo sul rapporto

che sussiste tra i fattori organici e quelli sociali della malattia psichiatrica ed ebbe tra i suoi leader lo psichiatra Franco Basaglia. Anche non volendo condividere questa analisi, di fatto, la *psicologia tradizionale* costituisce un baluardo per la perpetuazione ed il mantenimento inalterato delle società complesse, in quanto agisce come un'agenzia di controllo che interviene tentando di modificare il comportamento dell'individuo ogni qualvolta questi risulti inadeguato rispetto alle aspettative sociali. Nelle democrazie occidentali risulta difficile pensare che tale funzione venga svolta consapevolmente dagli psicologi, è però utile pensare all'uso della psichiatria nella società totalitaria stalinista che costringeva i dissidenti politici nei manicomi dell'ex Unione Sovietica.

Un'interpretazione *fenomenologica* della psicologia, oltre che prestare attenzione al soggetto in difficoltà, considererebbe altrettanto valido soffermarsi a considerare attentamente l'ambiente in cui il malato psichico si trova a vivere ed a operare e, se è il caso, potrebbe contribuire ad una sua modifica.

§ 3.2 Per un'*etica del discorso*

Considerazioni simili a quelle fatte sulla pseudo oggettività dei ruoli sociali, sono estensibili all'ambito delle norme morali,

infatti seppure anche queste siano stabilite attraverso il *discorso*, vengono percepite dal senso comune come aventi valore di per sé.

Sempre Jürgen Habermas, nelle sue ricerche in campo etico e sociale, sviluppate nell'ambito culturale della *Scuola di Francoforte*, definisce come *struttura dell'intersoggettività prodotta linguisticamente*, ogni istituzione sociale ed in modo specifico la morale e il diritto

Che non esistano norme morali, universalmente sentite come valide, è dimostrato dal fatto che, in alcuni luoghi, determinati comportamenti assumono valenza differente rispetto ad altri, e che, a seconda delle culture, determinati atteggiamenti sono da rifiutarsi o al contrario da ricercarsi.

A questo proposito scrive Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*: “*La coscienza morale, come il semplice sapere e volere del puro dovere, è rapportata [...] all'effettualità del caso molteplice, ed ha così un molteplice comportamento morale [...] i molti doveri, in quanto molti, sono doveri determinati, e quindi, come tali, per la coscienza non sono nulla di santo*”²⁴

Habermas approfondendo, la riflessione sulla *VI Tesi su Feuerbach*, per la quale l'uomo è *l'insieme dei rapporti sociali*, concentra il proprio interesse sul concetto di *sfera pubblica*. È all'interno di questa che il singolo, in virtù di un accordo intersoggettivo, costruisce il sistema di significati che

²⁴ Hegel G.W.F., *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.,1969, vol.III, pp.448-449, trad.it. De Negri E., *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, Vol.II pp.143-144.

vertono su di sé e sul mondo. Da queste considerazioni risulta evidente come, anche l'etica, scaturisca da un accordo intersoggettivo che si costituisce attorno all'agire.

Per Habermas *l'agire* costituisce la dimensione propria dell'uomo, in sostanza è attraverso l'*azione* che il singolo entra nel vivo e nel concreto delle relazioni con i propri simili e, poiché l'azione presuppone una condivisione di significati, l'agire è *comunicazione*.

L'agire è quindi *comunicativo*, da una parte perché implica una valutazione condivisa sul piano conoscitivo e dall'altra perché implica una valutazione condivisa sul piano dei valori.

Habermas in un saggio del 1976, dal titolo "*Per la ricostruzione storica del marxismo*", proporrà di rivisitare le teorie marxiste integrandole con i risultati della propria teoria dell'agire comunicativo.

Sviluppando la sua argomentazione, Habermas si troverà a dovere affrontare necessariamente le implicazioni etiche della sua teoria, queste, poi, verranno sviluppate in un saggio successivo: *L'etica del discorso* che verrà pubblicato nel 1983.

Con quest'opera Habermas compirà quello che lui stesso definirà *il mutamento di paradigma* in quanto passerà da una visione per cui la coscienza è un ente autonomo che si trova ad interagire con l'ambiente, ad una visione per cui il luogo di interazione è costituito dal linguaggio ed è attraverso quest'ultimo che la coscienza stessa si costituisce.

In questo saggio, Habermas, affronta il problema dell'*universalizzazione* della norma etica.

Per Kant *l'universalizzabilità* di una norma era garanzia del suo valore, nella *Critica della ragion pratica*, infatti, propone di ricorrere alla verifica della razionalità della norma etica comparando questa con il criterio: “*Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale*”²⁵.

In un saggio del 1991, *Teoria della morale*, Habermas si propone di chiarire l'idea fondamentale su cui si basa l'etica del discorso, nata nel tentativo, condotto assieme a Karl-Otto Apel, “*di riformulare, con mezzi teoretico-comunicativi, la teoria kantiana a proposito della questione della fondazione delle norme*”²⁶. Inoltre, nel primo capitolo si ripropone di verificare la validità delle obiezioni di Hegel alla teoria morale di Kant .

Per Habermas, Hegel ha sostanzialmente ragione quando afferma che “*Le etiche di tipo kantiano sono specializzate in questioni di giustificazione ma lasciano senza risposta le questioni di applicazione. [...] Nessuna norma contiene le regole della sua propria applicazione*”²⁷

La soluzione, proposta da Kant, risulta, quindi difficilmente applicabile dal punto di vista meramente empirico, in quanto

²⁵ Cfr. Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, I° Ed., Riga, G.F. Hartknoch, 1788, trad. it. F. Capra, *Critica della ragion pratica*, V° Ed., Bari, Laterza, 1989, pag.39.

²⁶ Habermas J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991, trad.it. Vinci –Enzo Tota, *Teoria della morale*, Sagittari, Laterza, Bari, 1994, pag. 5

²⁷ ibidem, pag. 20

non propone un criterio oggettivo, “*muovendosi soltanto entro l’orizzonte di una forma di vita già complessivamente accettata*”²⁸.

È infatti sempre il soggetto, calato in uno specifico contesto sociale, che decide nell’intimità del suo *tribunale interno* cosa può, effettivamente, essere *il fondamento di una legislazione universale*.

La soluzione proposta da Habermas, nella teoria dell’agire comunicativo, consiste nel considerare incluso nell’*universalità*, il contesto in cui la norma è applicata, contemporaneamente poi, propone di spostare *l’universalità* di cui deve godere la norma etica alle *condizioni* dell’argomentazione stessa.

In altre parole ciò significa che una norma deve tenere conto della *specificità* del contesto in cui deve essere applicata e che l’universalità di cui deve godere deve costituirsi attraverso un’argomentazione *orientata all’intesa* dei parlanti.

Tale argomentazione dovrà essere condotta su rigorose basi razionali, in una prospettiva universale ovvero che prescinda dalle specifiche convinzioni e dagli interessi particolari dei loquenti.

Considerazioni di questo tipo svincolano le norme morali da qualsiasi debito metafisico, è infatti possibile attraverso una prospettiva simile slegare la norma morale da qualsivoglia *dovere essere* assoluto o precostituito.

²⁸ ibidem, pag. 21

Il *dovere essere* viene a costituirsi, ogni volta e non per tutte, su basi rigorosamente intersoggettive e razionali dipendenti, per altro, dall'ambiente in cui sarà considerato.

Nell'etica del discorso la comparazione di una massima con l'imperativo categorico kantiano, viene sostituita da quello che Habermas chiama *procedimento dell'argomentazione morale*, secondo il quale “*possono avere pretesa di validità soltanto quelle norme che potrebbero incontrare il consenso di tutti gli interessati quali partecipanti ad un discorso pratico*”²⁹.

L'imperativo categorico viene così, di fatto, ridotto ad un *principio di universalizzazione* per cui “*nelle norme valide i risultati e le conseguenze secondarie che probabilmente derivano da un'osservanza universale per il soddisfacimento degli interessi di ciascuno devono poter essere accettati senza costrizione da tutti*”³⁰

Peraltro, un simile approccio non nega a priori la possibilità di una metafisica di riferimento per l'azione morale, in quanto all'interno del discorso orientato all'intesa nulla vieta che i loquenti decidano di orientarsi, nelle loro scelte pratiche, all'*universo di discorso* proprio di una particolare metafisica.

Ciò, indipendentemente, dal fatto che gli oggetti propri di quell'universo abbiano una consistenza ontologica che, come pensa Wittgenstein, non vada al di là della mera esistenza linguistica.

²⁹ ibidem, pag.8

³⁰ ivi

Parte Seconda

*Per un approccio costruttivista alla
realtà*

4. *La realtà etico sociale*

§ 4.0 Le teorie critiche e del conflitto sociale

*“Sappi, o Sancio, che per quella gente è molto facile farci apparire quello che vogliono [...] e questo [...] ha mutato gli squadroni dei nemici in branchi di pecore”*³¹

Una volta indagata, in ottica *fenomenologico – costruttivista*, la consistenza ontologica delle istituzioni quali l’etica o la pseudo – oggettività dei ruoli sociali, questi enti finiscono per mostrare la propria evanescenza a livello oggettivo e assoluto a favore di una consistenza ed esistenza soggettiva e relativistica, rivelando così la loro mera natura *linguistica*.

Questa natura è rivelatrice della debolezza intrinseca di enti, considerati dal senso comune aventi valore ed esistenza di per sé, indipendentemente dall’esistenza di un osservatore e dall’ambiente in cui sono contemplati.

Affinché la loro effettiva natura non sia svelata, la società, per garantire il proprio perpetuarsi, mette in atto diverse strategie difensive istituendo agenzie deputate al controllo sociale.

Una di queste strategie consiste nel determinare e controllare il processo di socializzazione ovvero quel processo per cui l’individuo

³¹ Cervantes M., op. cit., pag.160

riceve le competenze tipiche necessarie alla vita nella società in cui vive e si trova ad operare.

Il controllo di tale processo, che avviene attraverso le agenzie di socializzazione, permette alla società di stabilire *quali* siano le competenze da acquisire e *quali* competenze siano, in quella determinata società, da evitare.

Una società, ad esempio, che facesse del guadagno e del profitto un valore assoluto, spingerebbe per una socializzazione *tecnocratica* che evitasse la formazione di una coscienza critica dei suoi cittadini attraverso la determinazione e la promozione di specifiche competenze a discapito di altre. In una tale società, il senso comune, anch'esso un prodotto della socializzazione, individuerrebbe nei soggetti *devianti* prodotti malriusciti del processo di socializzazione. Una simile teoria prende il nome di *teoria del patologismo sociale* e si contrappone agli studi sulla malattia mentale e la devianza del sociologo *neo-chicagoano* Becker, fondatore della *labelling theory*.

Considerare il processo di socializzazione in ottica *fenomenologico-costruttivista*, rivela i numerosi punti di contatto che ha, questo modo di vedere il mondo, con le teorie sociologiche di derivazione marxiana che prendono il nome di *teorie del conflitto*, ciò si evidenzia, in special modo, nella comune metodologia critica adottata.

Il paradigma usato dai teorici del conflitto interpreta, la società come *luogo del conflitto* generato dagli interessi divergenti e propri di ciascuna classe sociale.

Secondo tali teorie le istituzioni, non costituiscono realtà necessarie, aventi valore di per sé, bensì rappresentano il risultato *storico* dei conflitti sociali, via via emergenti nella storia dell'umanità.

Le istituzioni sarebbero, quindi, costruzioni di parte, derivanti da visioni soggettive e relativistiche, atte da un lato al perpetuarsi del potere storicamente consolidatosi e dall'altro orientate al soddisfacimento di interessi particolari.

Secondo Marx, gli uomini entrano in determinati rapporti produzione che corrispondono ad una certa fase di sviluppo delle loro forze produttive materiali.

L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la *struttura* economica della società, sulla quale si edifica una *sovrastruttura* giuridica e politica atta a legittimare e fondare la struttura economica.

L'uomo per essere compreso, dunque, deve essere necessariamente analizzato nel contesto storico in cui si muove, in quanto è proprio il contesto a determinarne la natura.

Tra i vari filoni in cui si svilupparono le Teorie del conflitto, un ruolo determinante è da attribuirsi da un lato alle *Sociologie marxiste e neomarxiste* e dall'altro alle cosiddette *Sociologie critiche*.

Le teorie marxiste sono sostanzialmente quelle che si rifanno al pensiero filosofico, politico ed economico di Marx.

I sostenitori di queste teorie ritengono che le proposte di Marx siano applicabili più o meno integralmente al mondo contemporaneo.

Un contributo recente alle concezioni neomarxiste è rappresentato, in Europa, dall'opera del francese L. Althusser, il quale, negli anni '60, reinterpretò in chiave *strutturalista*³² le teorie sociologiche marxiste.

Intento del sociologo era sostanzialmente quello di chiarire come le società potessero trasmettere quasi inalterate, di generazione in generazione, le proprie strutture produttive e sociali.

Per Althusser, questa trasmissione è garantita dallo stato che da un lato organizza gli apparati repressivi atti a mantenere l'ordine sociale, intesi come potere giudiziario, potere burocratico, organi di polizia, dall'altro organizza l'istruzione e la scuola che di fatto contribuisce, sul versante ideologico³³, al mantenimento dello *status quo*.

Le *sovrastrutture*, in base a questa interpretazione, svolgono il ruolo decisivo nella trasmissione e nel mantenimento nel tempo delle istituzioni, questa teoria è nota in sociologia come *teoria della riproduzione socio-culturale*.

Il filone della sociologia critica annovera tra i precursori, Thorstein Veblen, il quale, nel 1899, in un saggio intitolato "*The Theory of the leisur class*"³⁴ svelò il volto nascosto della società statunitense, rivelandone l'eccessivo consumismo e gli innumerevoli problemi

³² movimento filosofico e scientifico che sostiene il primato delle strutture oggettive sulla soggettività. Il ricercatore, secondo tale concezione, anziché sforzarsi di comprendere le esperienze dal punto di vista di chi le vive, deve guardare la società onde scoprirne le strutture fondanti ed i rapporti tra i vari elementi che la compongono.

³³ *ideologia*, va intesa qui, in senso marxista, ovvero come *soprastruttura* al servizio e per conto della classe sociale dominante.

³⁴ Veblen T., *The Theory of the leisur class*, 1899, trad.it. Ferrarotti F., *La teoria della classe agiata: studio economico delle istituzioni*", Torino, Einaudi, 1949.

sociali che recava con sé. Tutto questo a discapito della tradizionale e semplicistica visione che individuava gli USA come patria della libertà, dell'uguaglianza e del benessere.

Importantissimo, tra le due guerre, fu poi il contributo di Robert Lynd, considerato comunemente il primo sociologo ad avere portato avanti un vero e proprio programma di sociologia critica. Un suo importante studio pubblicato a ridosso della crisi del '29, intitolato "*Middletown*", rivelò agli americani come la struttura sociale della cittadina campione di Muncie, nell'Indiana, fosse pesantemente asservita agli interessi della classe sociale dominante. Non solo, ma mostrò anche come l'organizzazione della società cittadina fosse causa di disuguaglianza e di discriminazione sociale, rimarcando poi quanto la scuola contribuisse al mantenimento dello *status quo*.

Un decennio più tardi, Lynd, raccoglierà nel saggio "*Knowledge for what?*" una serie di conferenze svoltesi alla Princeton University, gettando, di fatto, le basi alla sociologia critica, attraverso l'esplicitazione dell'idea che costituirà l'originalità del movimento, ovvero che il compito del sociologo è quello di denunciare le contraddizioni presenti nella società e di renderle pubbliche.

Sempre negli Stati Uniti, nel 1950 venne pubblicato il saggio di D. Riesman. "*The lonely crowd*"³⁵ nel quale oltre che a venire evidenziato il carattere dell'americano medio, contraddistinto dal consumismo sfrenato e da una cultura massificata, si affronta il

³⁵ Riesman D., *The lonely crowd*, 1950, trad.it., Sarti G., "*La folla solitaria*", Il Mulino, Bologna, 1999

problema della cosiddetta *eterodirezione*, ovvero della tendenza propria dell'uomo della strada al conformismo, alla moda, alla scelta dettata dall'approvazione degli altri.

Ma forse il contributo più importante alla sociologia critica statunitense è da attribuirsi a C. Wright Mills che nel 1951 pubblicò un saggio dove venivano indagate dal punto di vista sociologico le caratteristiche della classe media americana: “*White collar: the american middle-classes*”³⁶.

Questo lavoro evidenziò la sudditanza della classe media americana alla classe dominante.

Gli impiegati, gli insegnanti e più in generale gli appartenenti alla classe media, risultavano sottomessi al potere quanto, e forse più, dei ceti meno abbienti, in quanto per mantenere il proprio *status* sociale erano costretti a mercificare le proprie prestazioni professionali, vendendosi, di fatto, alla classe al potere e finendo così per dividerne regole, istituzioni e sorti.

In uno studio successivo, Wright Mills, inoltre ritenne di potere identificare l'élite al potere negli Stati Uniti nell'insieme dei tre vertici formati dalla classe politica, dalla classe industriale e dalla classe militare statunitense.

La sociologia critica europea ha, invece, origine negli anni '30 con l'istituzione a Francoforte dell'*Institut für Sozialforschung* che vide, tra i suoi ricercatori più importanti, figure quali M. Horkheim, T. Adorno, H. Marcuse ed E. Fromm. Sullo sfondo, da un lato della crisi del marxismo e dei processi di industrializzazione delle società

³⁶ cfr. Wrights Mill C., *White collar: the american middle-classes*, 1951, trad.it. Sarti G., “*Colletti bianchi: la classe media americana*”, Edizioni di Comunità, 2001

occidentali, e dall'altro, davanti alle minacce totalitarie rappresentate dai regimi fascisti e dallo stalinismo, gli esponenti della Scuola di Francoforte svilupparono un polemico programma di ricerca che culminò nella definizione della cosiddetta "*teoria critica*", nella quale convergevano sia temi filosofici che psicoanalitici..

Sul piano filosofico, la scuola di Francoforte, proponeva sostanzialmente una teoria critica della società, avente come obiettivo la realizzazione di un'umanità futura libera, cosciente e disalienata.

Questo obiettivo era da raggiungersi attraverso la formazione e lo sviluppo di una coscienza critica protesa a svelare le contraddizioni profonde ed occulte insite nella nostra società.

Con l'avvento del nazismo, nel 1933, in Germania, la Scuola e i suoi maggiori esponenti furono costretti ad emigrare prima a Parigi, poi negli Stati Uniti.

Dall'esilio proseguì la ricerca dei francofortesi che, in special modo attraverso l'impegno di Marcuse, evidenziò l'aspetto repressivo della società contemporanea che, pur apparendo indulgente e tollerante, rende l'individuo servo annullandone la capacità critica.

Analogamente al pensiero espresso ne "*Il disagio della civiltà*"³⁷ di Freud, Marcuse nel suo saggio, "*Eros e civiltà*"³⁸, sosteneva che la

³⁷ cfr. Freud S., *Das Ubenhagen in der Kultur*, trad. it. Sagittario E. "*Il disagio della civiltà ed altri saggi*", Torino, Bollati Boringhieri, 1971.

³⁸ cfr. Marcuse H., *Eros and civilisation*, Beacon Press, 1955, trad. it. Jervis G., "*Eros e civiltà*", Torino, Einaudi, 2001

civiltà ha potuto svilupparsi grazie alla repressione degli istinti e delle pulsioni sessuali.

Però, a differenza di Freud, che riteneva questa un fatto necessario, Marcuse pensava che in occidente, questa recasse con sé un eccesso di rimozione e che questa fosse asservita a ciò che egli definiva *principio della prestazione*, ovvero alla direttiva di impiegare tutte le energie dell'individuo per scopi produttivi e lavorativi.

Il principio di prestazione riducendo il singolo ad una entità per produrre, svolge la funzione, quindi, di reprimere le istanze umane di felicità e di piacere.

Nella "*Dialettica dell'illuminismo*"³⁹, del 1947, che Adorno scrisse in collaborazione con Horkheimer, è criticata la razionalità illuminista, da cui si sarebbe generato, secondo gli autori, il totalitarismo fascista.

La volontà propria del pensiero *illuminista*, volto alla razionalizzazione di ogni aspetto della vita umana, ha prodotto una generalizzata volontà di *pianificare* ogni recesso della vita sociale. Ciò ha finito per produrre quelle aberrazioni come il razzismo ed i campi di sterminio progettati per eliminare ogni individuo che resistesse o fosse escluso di fatto dai piani totalitari di produzione e pianificazione della vita sociale.

La ragione è così divenuta *pura ragione strumentale*, orientata unicamente al raggiungimento dei fini stabiliti e controllati dalla società.

³⁹ cfr. Horkheimer M., Adorno W., *La dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966

L'accento sulla *dialettica*, posto in quest'opera, mira ad evidenziare il fatto che il momento hegeliano della *conciliazione degli opposti* non è sufficiente a comprendere completamente i momenti della tesi e della antitesi.

Qualcosa è destinato a non essere compreso nella sintesi, a non riconoscersi in essa. Ed ecco allora l'importanza che assume il momento del *negativo*, irriducibile ad ogni tentativo di conciliazione con il suo opposto: ecco l'importanza dei ceti marginali delle metropoli occidentali incapaci di riconoscersi nella civiltà che gli ha esclusi o le minoranze oppresse dell'America Latina colonizzate dagli interessi delle grandi imprese multinazionali ed esclusi di fatto dai profitti. Il residuo negativo della dialettica diviene così propulsore della storia e del cambiamento sociale.

Adorno sostiene, di conseguenza che la filosofia dopo Auschwitz è soltanto spazzatura: i filosofi, nel tentativo di fornire una giustificazione coerente e sistematica ad un simile stato di cose hanno invece contribuito alla loro legittimazione rinunciando di fatto alla critica sociale.

§ 4.2 La realtà come costruzione sociale

Estremamente feconda, per la riflessione sulla possibilità di fondazione costruttivista della filosofia politica, è la teoria elaborata

da due allievi di Shütz alla New School for Social Research di New York: Peter Berger e Thomas Luckmann.

Nel 1966, usciva la prima edizione di quello che diverrà un *best seller* della sociologia contemporanea: *The Social Construction of Reality*, nel quale Berger e Luckmann affrontano il problema della natura del processo per il quale un determinato complesso di conoscenze viene considerato, di fatto, reale.

Per i due sociologi la realtà sociale scaturirebbe da un incessante dialettica tra l'individuo, che ne è il produttore, e la realtà stessa.

È centrale, nella teoria della *realtà come costruzione sociale*, il concetto hegel-marxista di *dialettica*.

Nei momenti *dell'esteriorizzazione e dell'oggettivazione*, l'uomo si realizza in una realtà *fuori* da sé, in un mondo di oggetti a sé esterno, mentre nel momento *dell'interiorizzazione* si riappropria soggettivamente sul *piano simbolico* della medesima realtà

Sulla traccia delle teorie della filosofia antropologica di Gehlen, i due autori, definiscono l'uomo come un *animale non specializzato*, particolarmente carente sul piano istintuale. Questa carenza lo induce a predisporre una compensazione aprendolo, così, sul *piano culturale*.

I comportamenti indotti dal *buon senso comune* in realtà sono *escamotage* per evitare di dovere riaffrontare problemi già risolti da altri individui. Si tratta dunque di una sorta di espediente per economizzare energie, riconducendo ad un comportamento *tipizzato*, comportamenti che altrimenti dovrebbero essere reinventati, di volta in volta, al sorgere del medesimo problema.

Ad ogni *tipizzazione* corrisponde di fatto un'*istituzionalizzazione*: ogni istituzione sorge quindi da un comportamento *tipizzato*.

Berger e Luckmann, inoltre, osservano che “*le istituzioni si manifestano generalmente in collettività che comprendono un numero considerevole di persone. È tuttavia teoricamente importante sottolineare che i processi sopra ricordati si realizzerebbero anche se due individui cominciassero a interagire de novo*”⁴⁰

La conservazione delle istituzioni sociali è, poi, resa possibile da una *legittimazione* sul piano simbolico che trascendendo la realtà quotidiana, fa acquisire alle stesse un'aura di *sacralità*. È profondamente errato far discendere, da questa trasposizione simbolica, un'esistenza autonoma delle istituzioni sociali che, di fatto, altro non rappresentano che *nozioni descrittive* di un *comportamento* legittimato soggettivamente.

I due sociologi osservano che “*Un mondo istituzionale [...] appare all'esperienza come una realtà oggettiva.*”⁴¹, e tale illusione è ulteriormente complicata dal fatto che il mondo delle istituzioni “*ha una storia che precede la nascita dell'individuo e non è accessibile alla sua memoria biografica*”⁴², pertanto “*È importante tenere a mente che l'oggettività del mondo istituzionale, per quanto*

⁴⁰ Berger P., Luckmann T., *The Social Construction of Reality*, 1966, trad.it. *La realtà come costruzione sociale*”, Bologna, Il mulino, pag.84

⁴¹ ibidem, pag.91

⁴² *ivi*

massiccia possa apparire all'individuo, è un'oggettività umanamente prodotta e costruita"⁴³

Le istituzioni non hanno, quindi, una logica propria e tantomeno, come vorrebbe Durkheim, la loro logica risiede nelle funzioni che sono chiamate ad espletare: la logica delle istituzioni, per Berger e Luckmann, risiede nel modo *"in cui queste sono trattate quando si riflette su di esse"*⁴⁴.

Ecco quindi nuovamente riaffiorare la centralità del linguaggio nel nostro discorso: è sostanzialmente il linguaggio che *"provvede alla fondamentale sovrapposizione di logica sul mondo sociale oggettivato. L'edificio di legittimazioni è costruito sul linguaggio e usa il linguaggio come suo principale strumento"*⁴⁵

Questa teoria si presenta anch'essa come una teoria *critica* della società, nel senso che mira allo svelamento della autentica natura degli oggetti sociali.

È quindi una teoria del disincantamento protesa, come è, a sgomberare, wittgensteineamente, il campo da ogni equivoco ontologico connaturato con l'uso che si fa quotidianamente del linguaggio.

⁴³ ibidem, pag.92

⁴⁴ ibidem, pag.96

⁴⁵ ibidem, pag.97

§ 4.2 Gli approcci interdisciplinari al costruttivismo

Le teorie che confluiscono nel paradigma costruttivista afferiscono da diversi campi delle scienze umane; nella costruzione del modello concorrono infatti, discipline quali la filosofia, la psicologia, e non da ultimo la cibernetica.

L'intero edificio costruttivista pianta, però, saldamente le sue radici in ambito filosofico. Potremmo, addirittura, considerare tra le teorie precorritrici del costruttivismo, lo scetticismo antico.

Gli Scettici affermando, di fatto, l'impossibilità di conoscere alcunché, sostenevano una posizione ben più radicale rispetto all'ipotesi costruttivista, tale paradigma recava, però, già con sé il germe dell'idea secondo la quale la conoscenza del mondo non consiste in una rappresentazione mentale oggettiva, speculare rispetto alla realtà, in altre parole, che la nostra conoscenza del mondo non riflette, *oggettivamente*, il mondo così come esso è.

Con i sofisti, secondo Husserl, la contestazione *all'oggettivismo* si esprime con la dialettica attraverso la quale *“tutto può essere dimostrato, tutto confutato. Ovvero, per ogni proposizione si possono contemporaneamente trovare ragioni teoretiche che la dimostrano e ragioni ugualmente stringenti che la confutano”*⁴⁶.

Dobbiamo attendere il '600 per trovare un'affermazione tale da suffragare una teoria della conoscenza analoga al *costruttivismo*: Juan Caramuel, filosofo e matematico, a cui si devono, tra l'altro, le

⁴⁶ Husserl E., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in Husserl E., *Vorträge und Aufsätze*, Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987, trad.it Volontè P. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano, 2000, pag.63

teorie in occidente sull'aritmetica binaria, affermò che l'intelletto non *trova* i numeri, bensì li *fa*, ovvero che i numeri sono frutto di una *costruzione intellettuale*, tutto questo contro la teoria di derivazione platonica, secondo la quale in matematica si *scoprono* gli enti che, in quanto tali, godono di un'esistenza autonoma.

Un secolo dopo, Giambattista Vico nel trattato "*De antiquissima italorum sapientia*" oppose alla dicotomia tra *sapere scientifico strumentale* e *sapere vero e assoluto della religione*, la coppia *costruzioni razionali* e *sapienza poetica*, dando di fatto luogo alla creazione del primo manifesto *costruttivista*..

Lo stesso filosofo inglese Jeremy Bentham, nato a Londra nel 1748, prima di occuparsi di filosofia politica, si interessò della ricerca di un linguaggio privo di ambiguità e di astrattezze, convinto che soltanto alla lingua le entità fittizie debbano la loro esistenza⁴⁷.

Sarà Kant, poi, che stabilita l'inconoscibilità dell'oggetto in sé, concluderà che ciò che possiamo conoscere è soltanto ciò che è adatto alla nostre possibilità e alla nostra struttura cognitiva: con la così detta *rivoluzione copernicana*, dissolvendo di fatto l'illusione che la conoscenza umana rifletta e comprenda le cose come effettivamente sono.

A prescindere dal contributo di Husserl e di Wittgenstein, di cui abbiamo brevemente già accennato, un decisivo apporto al *costruttivismo* è stato dato nell'ambito della Scuola Operativa Italiana di Silvio Ceccato, a metà del 1900.

⁴⁷ cfr. Bentham, J, *Theory of fictions*, 1760 - 1814, C.K. Ogden ,a cura di, Routledge & Kegan Paul, Londra,1932

Sulla scia del programma iniziato da Percy Bridgman, Ceccato, lavorò ad una serrata critica dell'epistemologia convenzionale e alla elaborazione di una semantica in termini di operazioni mentali in opposizione alla semantica linguistica.

L'obiettivo che così si proponeva la Scuola Operativa Italiana consisteva nell'esplicitare le specifiche operazioni mentali con cui l'individuo *crea* il contenuto del proprio pensiero.

Degno di nota è inoltre l'*Epistemologia genetica* di Piaget secondo la quale il bambino si appropria dei propri contenuti mentali via via che le sue strutture cognitive acquisiscono sufficiente maturità.

In psicologia, dunque, il *costruttivismo* sorge nel momento stesso in cui si giunge alla consapevolezza che non esistono contenuti mentali innati e che di conseguenza la conoscenza è il frutto di un processo di *costruzione individuale*.

Il costruttivismo è dunque una *teoria generale della conoscenza* che si impone per le sue caratteristiche radicalmente *antiempiriste* e nello specifico, in psicologia, è caratterizzato dalla sua radicale opposizione al cognitivismo.

Il manifesto del costruttivismo psicologico è da attribuirsi a Kenneth J. Gergen che nel marzo 1985 pubblicò sulla rivista *American Psychologist* l'articolo *The social constructionist movement in modern psychology*.

In questo lavoro Gergen, per giungere alle proprie tesi, si rifà sostanzialmente, da un lato ai contributi degli epistemologisti post popperiani, quali Feyerabend e Khun, e dall'altro ai contributi sul linguaggio di Ludwig Wittgenstein. Sostanzialmente, Gergen

sostiene che, differentemente dall'ipotesi kantiana, la realtà non si da alle possibilità cognitive di un soggetto isolato, bensì alle possibilità cognitive di un gruppo di individui in interazione fra loro, le cui modalità comunicative contribuiscono la costruzione della realtà stessa.

Un approccio differente al cognitivismo è dato dal *modello della comunicazione* definito in ambito cibernetico da Shannon. Il modello, analizzando il processo secondo il quale avviene la comunicazione definisce che ciò effettivamente transita da un soggetto trasmittente a un soggetto ricevente, altro non è, che un insieme coerente di segnali, in stretta dipendenza dalla natura fisica del canale di comunicazione.

Questo significa che nel caso della comunicazione vocale ciò che effettivamente transita da un soggetto trasmittente a un soggetto ricevente consiste, non in un insieme semantico, bensì in un insieme fisico, ovvero in un insieme di onde sonore.

Nello specifico, in una comunicazione telefonica, poiché la natura fisica del canale di trasmissione dipende dall'essere costituito da un conduttore in rame, i segnali trasmessi avranno una natura, non semantica, ma elettrica.

È dunque il soggetto ricevente che, attraverso l'analisi della coerenza dei segnali fisici che gli sono giunti, *costruirà* la semantica della comunicazione che gli è stata trasmessa.

Successivamente, il soggetto modificherà la costruzione della propria conoscenza servendosi del nuovo apporto comunicativo.

Abbiamo visto come gli approcci, fino a qui descritti, finiscano per determinare serie ricadute anche in ambito sociale.

Resta ora da analizzare in dettaglio se esistano ambiti o recessi del sapere umano immuni da tali ricadute e che non possano, quindi, essere interpretati in chiave costruttivista.

5. *La realtà scientifica*

§ 5.0 Il senso comune nella scienza.

L'idea dell'oggettività della conoscenza nasce, per Husserl, dalla *pretesa* che “*la verità teoretica , ed essa sola, è verità per sé, unica per tutti coloro che giudicano razionalmente. [...] Gli enunciati della sensibilità sono invece meramente soggettivi, e mutano a seconda del soggetto giudicante*”⁴⁸. In una simile visione è l'intersoggettività che garantisce l'oggettività degli enunciati scientifici.

Questa idea persiste tuttora in una visione ingenua della conoscenza scientifica, infatti, se domandiamo ad uno studente dell'ultimo anno delle scuole superiori, che non abbia mai studiato la filosofia di Popper, quando un fatto può considerarsi scientifico, ci sentiremo quasi certamente rispondere, *quando questo può essere verificato*.

Una tale risposta riflette il sentire comune, intorno alla scienza, prodotto da una socializzazione che ha compreso, in essa, molte istanze del modo di interpretare il mondo proprie del movimento filosofico novecentesco che prende il nome di Neo Positivismo.

Tra queste istanze spicca il principio *verificazionista*, secondo il quale un fatto può definirsi scientifico se, e soltanto se, questo può essere verificato.

⁴⁸ Husserl E., op. cit., pag.61

Questo modo di vedere implica l'illusione che la nostra conoscenza intorno ai fatti scientifici, possa realizzarsi, *tout court*, in modo speculare rispetto ai fatti stessi.

Il movimento neo positivista rappresentò un tentativo di ripresa del positivismo ottocentesco, differenziandosi però da questo, per un più rigoroso razionalismo e per un'attenzione particolare ai problemi logico-linguistici.

Da un lato, quindi, evitò gli eccessi mistico - scienziati *comtiani* e dall'altro, l'attenzione per la logica e per il linguaggio, lo portò alla formulazione della proposta radicale fisicalista di Neurath e Carnap, per la quale è necessario istituire un linguaggio artificiale che, data la sua struttura, non possa condurre a fraintendimenti *metafisici*.

Il movimento nacque ad opera di Moritz Schlick nel 1924, dopo che nel 1922, successe alla cattedra dell'empiriocriticista Mach all'Università di Vienna.

Il movimento che prese, così, il nome di Circolo di Vienna risentì fortemente del pensiero di Mach per il quale soltanto ciò che può essere riferito all'esperienza diretta è degno di riflessione, e pertanto ogni asserzione non comprovata da dati sensibili risulta essere priva di senso.

Nel Manifesto programmatico del Neo positivismo del 1929 si legge:

“La concezione scientifica del mondo è caratterizzata non soltanto da tesi peculiari quanto, piuttosto, dall'orientamento di fondo, dalla prospettiva, dall'indirizzo di ricerca. Essa si prefigge come scopo l'unificazione della scienza. Suo intento è di collegare e coordinare le acquisizioni dei singoli ricercatori nei vari ambiti scientifici. Da

questo programma, derivano l'enfasi sul lavoro collettivo, sull'intersoggettività, nonché la ricerca di un sistema globale di concetti. Precisione e chiarezza vengono perseguite, le oscure lontananze e le profondità impenetrabili respinte. Nella scienza non si dà "profondità" alcuna; ovunque è la superficie: tutta l'esperienza costituisce un'intricata rete, talvolta imperscrutabile e spesso intelligibile solo in parte. Tutto è accessibile all'uomo e l'uomo è la misura di tutte le cose. In ciò si riscontra un'affinità con i sofisti, non con i platonici; con gli epicurei, non con i pitagorici; con tutti i fautori del mondano o del terreno. La concezione scientifica del mondo non conosce enigmi insolubili. Il chiarimento delle questioni filosofiche tradizionali conduce, in parte, a smascherarle quali pseudo-problemi; in parte, a convertirle in questioni empiriche, soggette, quindi, al giudizio della scienza sperimentale. Proprio tale chiarimento di questioni e asserti costituisce il compito dell'attività filosofica, che, comunque, non tende a stabilire specifici asserti "filosofici". Il metodo di questa chiarificazione è quello dell'analisi logica" ⁴⁹.

Il manifesto neo positivista del 1929 suggerisce, nonostante il suo radicale empirismo, alcune riflessioni che costituiranno un implicito richiamo alla riflessione anche per i costruttivisti, tali temi sono:

1. la centralità del linguaggio:

⁴⁹Pasquinelli A. ,(a cura di), Hahn H, Carnap L., Neurath O., *La concezione scientifica del mondo* A. Laterza, Bari, 1979, pag.7.

- a. per i neopositivisti il linguaggio costituisce la causa prima del *fraindimento*, pertanto è sugli errori linguistici che si costituiscono le *questioni filosofiche tradizionali*. Il soggetto parlando, crea degli oggetti che, poi, non trovano nessun corrispettivo oggettivo nel mondo neopositivista dei *fatti*, costituendo così le proposizioni, *prive di senso della metafisica*.
- b. anche per i costruttivisti, il soggetto parlando, *crea* degli oggetti che costituiranno, però, un determinato *universo di discorso*. A differenza del paradigma neopositivista, essendo il mondo dei *fatti*, uno dei possibili universi di discorso, quest'ultimo viene a perdere il carattere di absolutezza e di oggettività che lo contraddistingueva nel paradigma neopositivista. Gli oggetti così creati, pertanto, non saranno privi di senso, ma *esisteranno e avranno valore* limitatamente all'universo in cui sono stati creati e negli *universi linguistici paralleli*, coerenti con quest'ultimo.

2. l'importanza assegnata all'intersoggettività:

- a. per i neopositivisti, la consistenza ontologica degli enti osservati è garantita dal fatto che tali enti possano essere osservati da più persone nel medesimo tempo. Tale principio prende il nome di *principio di intersoggettività*. È su tale principio che si fonda il *verificazionismo*. Se un fatto è intersoggettivamente valido può essere *verificato* da più persone nel medesimo tempo, ciò costituisce *l'oggettività* del fatto.

b. Lo stesso discorso, in linea generale è valido anche per i *costruzionisti*, soltanto che il principio di intersoggettività, non è assoluto bensì *relativo* ad ogni singolo e determinato universo di discorso su cui è posto l'accento di realtà. Gli universi di discorso diventano *universi reali*, soltanto se sono condivisi e tale condivisione risulta possibile attraverso la comunicazione, ovvero attraverso il *linguaggio*.

§ 5.1 Fallibilismo e falsificazionismo

Nonostante a tutt'oggi l'idea *verificazionista* persista ancora nel senso comune e in alcuni ambienti scientifici, un decisivo apporto alla messa in discussione della granitica absolutezza del modello neopositivista è stato senza dubbio offerto dal paradigma *fallibilista* di Karl Popper. L'opera del noto filosofo si colloca come una sorta di spartiacque tra l'epistemologia neopositivista e quella che sarà detta epistemologia *post popperiana*.

L'analisi di Popper scaturisce da una critica serrata all'*induttivismo*, secondo il quale, dall'osservazione ripetuta nel tempo di uno stesso fatto e delle condizioni per cui esso compare, si può dedurre che ogni volta si ripresentino le medesime condizioni il fatto necessariamente dovrà ripetersi.

Una simile critica era già presente nel pensiero filosofico di Hume, secondo il quale l'induzione forniva soltanto certezze su quanto era accaduto e non su quello che *sarebbe dovuto accadere*, era quindi un

mezzo per spiegare il passato ma non in grado di garantire predittività alcuna per quanto riguardava il futuro.

Analogamente ad Hume, Karl Popper era convinto del fatto che tale principio non potesse essere garante della verità delle teorie scientifiche, nonostante proprio sull'induttivismo poggiasse il fortunato paradigma verificazionista, prima empirista e poi neopositivista.

In *Congetture e confutazioni*⁵⁰, Popper racconta di essere rimasto stupito dall'apparente *universalità* e *potenza* di alcune teorie che parevano potere spiegare contemporaneamente molti fatti differenti tra di loro, queste teorie erano la relatività di Einstein, la psicanalisi di Freud, il marxismo e le teorie psicologiche di Adler. Nessuna di queste teorie era però passibile di verifica. Soltanto l'eclissi totale di sole del 1919 permise di effettuare un'osservazione che avrebbe confermato o smentito le teorie einsteiniane secondo le quali una massa poteva attrarre la luce. Nel cielo oscurato, ma con il sole presente benché non visibile, la posizione delle stelle risultò mutata rispetto alla posizione in cui le stesse apparivano nel cielo notturno. Tale osservazione permise di confermare la relatività einsteiniana.

La riflessione su questo fatto permise a Popper di elaborare un diverso criterio di demarcazione tra teorie scientifiche e teorie non scientifiche.

Secondo questo criterio, che prese il nome di *falsificazionismo* una teoria può essere definita scientifica se, e solo se, questa resiste il fianco ad una eventuale falsificazione.

⁵⁰ Cfr. Popper K.R., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, trad.it. Pancaldi G., *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1972

La psicoanalisi, il marxismo e la psicologia di Adler erano teorie chiuse in sé stesse che non potevano mai essere, per la propria struttura teoretica e coerenza interna, falsificate.

Un particolare episodio risultò quanto mai significativo per la riflessione di Popper sull'induzione: egli, che in un periodo della propria vita aveva collaborato con Adler, si trovò un giorno a presentare all'illustre psicologo, il caso psicologico di un bambino suo conoscente.

Adler, ascoltato il caso e senza esaminare il bambino, con disinvoltata sicurezza pervenne all'emissione di una diagnosi servendosi delle proprie teorie.

Popper, stupito, chiese ad Adler come potesse giungere a quelle conclusioni senza neanche avere visitato il bimbo. Adler replicò che aveva già esaminato almeno mille casi simili.

Popper caustico, replicò ad Adler che avrebbe potuto così vantare quel caso come l'ennesimo che confermava le sue teorie.

Da un lato una eccessiva disinvoltura nell'uso dell'induzione, e dall'altro la debolezza della stessa determinata dal fatto che nessuno può assicurare che dopo ripetute e innumerevoli osservazioni non sorga *almeno* un caso che smentisca le attese, indussero Popper, oltre che a sostenere il *falsificazionismo*, ad elaborare conseguentemente l'ipotesi *fallibilista*.

Secondo tale visione il sapere scientifico non è mai definitivo, bensì procede alternando congetture a confutazioni, pertanto è soltanto la falsificabilità in potenza delle teorie scientifiche che garantisce agli scienziati la possibilità di confutarle per giungere a nuove congetture.

Da una tale posizione ne scaturisce un paradigma del sapere scientifico ben lontano da presentarsi come definitivo ed assoluto, per Popper, infatti, questo risulta essere piuttosto un sapere provvisorio e relativo.

La formulazione di tali teorie costituì la definitiva spallata che demolì in ambito epistemologico l'idea che il verificazionismo potesse costituire un valido criterio di demarcazione tra ciò che può dirsi scientifico e ciò che non può dirsi tale.

Ma l'universo di discorso proprio della filosofia della scienza è un universo condiviso da un numero limitato di persone, pertanto nel senso comune persiste tuttora l'idea che ci si trovi innanzi ad un valido esperimento scientifico quando questo può essere reiterato nel tempo.

Tale idea conduce all'illusione, piuttosto diffusa, che la scienza progredisca per *accumulo di sapere* e che per ogni passo del progresso scientifico, si confermi automaticamente il passo precedente.

Questa illusione conduce all'idea errata che esistano degli ambiti cognitivi certi e definitivi, e che gli oggetti che sono dati ai nostri sensi siano esattamente come si presentano. Ciò significa considerare l'universo che si spalanca ai nostri occhi come un universo univoco e rigido, nel quale nessuno di noi può dare interpretazioni diverse del medesimo fatto.

In realtà, ed è singolarmente evidente, l'esperienza che abbiamo della vita quotidiana e delle relazioni che ci spingono verso gli altri, ci dice il contrario.

È assai raro che persone diverse interpretino il medesimo fatto sotto la stessa luce, questo diviene ulteriormente più evidente, poi, se tali persone appartengono a culture, etnie o classi sociali differenti.

Nel momento in cui più persone interpretano analogamente il medesimo fatto, ne hanno discusso tra loro o, se non lo hanno fatto, il processo di socializzazione li ha forniti di identici mezzi per interpretarlo, ciò significa che c'è stato nel passato della loro cultura chi lo ha fatto per loro.

L'epistemologia post popperiana, con Khun e Feyerabend, darà forza ulteriore all'idea che il sapere scientifico non è una riflessione oggettiva sulla realtà, bensì un costrutto *intersoggettivo*.

§ 5.2 L'epistemologia post popperiana

Se la conoscenza intorno ai fatti rispecchiasse fedelmente ciò che accade nel mondo, potremmo, ingenuamente, pensare che essa progredisca in modo graduale e che ogni nuova scoperta vada ad aggiungersi, accumulandosi, alle cognizioni scientifiche fatte in passato.

Abbiamo visto, invece come, secondo l'epistemologia di Karl Popper, la scienza progredisca attraverso la formulazione di singole teorie che saranno, poi, abbandonate nel momento in cui presteranno il fianco a successive confutazioni.

Per Thomas Khun la scienza procede attraversando periodi di ricerca definiti di *scienza normale*, nei quali le indagini scientifiche vengono

condotte nel rispetto di un determinato modello scientifico, tali periodi sono poi seguiti da periodi di crisi, nel quale il paradigma assunto da guida non mostra più di essere sufficiente a spiegare i tutti i fatti descritti dalle teorie comprese in esso.

Questo accade nel momento in cui la comunità scientifica si imbatte in un'anomalia, ossia in un fatto che viola le aspettative create dal paradigma stesso. Nella prima fase della crisi, la comunità scientifica, pur di salvaguardare il paradigma usato, cercherà di elaborare teorie *ad hoc* che spieghino i nuovi fatti e conservino nel contempo la capacità predittiva del paradigma stesso.

Nel momento in cui si verifica una proliferazione importante di tali teorie, la coerenza stessa del paradigma scientifico verrà a soffrirne, tanto che questo dovrà essere sostituito, per coerenza, da un paradigma alternativo.

Khun osserva, ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*⁵¹, che la storia della scienza è costellata da una serie di rivoluzioni che coinvolgono, non tanto singole teorie come Popper vorrebbe, bensì interi paradigmi scientifici. Ciò significa che nelle rivoluzioni scientifiche sono coinvolti a pieno titolo *il linguaggio, i metodi, gli obiettivi e le priorità* stesse definite dalla comunità scientifica.

Ogni volta che si è in presenza di una rivoluzione scientifica è avvenuto un cambiamento di paradigma che implica, di fatto, un mutato modo di vedere il mondo da parte di una *comunità* che si

⁵¹ cfr. Khun T.S., *The Structure of Scientific Revolution*, 2° Ed., The University of Chicago, 1970, trad. it. A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Paperbacks, 4° Ed., Torino, Einaudi, 1978.

accorda sull'interpretazione di nuovi e vecchi fatti, adoperando un *nuovo linguaggio*.

La conoscenza sulla realtà viene così ristrutturata in nome di un'oggettività, che altro non è che una *soggettività allargata* ad una *comunità* di parlanti ovvero *un discorso orientato all'intesa*.

Fu Husserl, nelle *Ideen II*, a definire la *comunità come una soggettività di ordine più elevato*.⁵²

Ma una soggettività di ordine più elevato rispetto alla mera soggettività, per quanto ampia possa essere, non può rappresentare mai una oggettività assoluta, pertanto anche il sapere scientifico viene a perdere *quell'aura di sacralità*, di sapere incontestabile, assoluto e in progresso, che il senso comune, ingenuamente gli attribuisce.

Feyerabend nel suo saggio *Contro il metodo*, sostiene che “*Se esaminiamo le cose più a fondo, troviamo addirittura che la scienza non conosce meri fatti, ma che i fatti che entrano nella nostra conoscenza sono già visti in un certo modo e sono perciò ideazionali*”⁵³.

Sostenere che esistano *fatti ideazionali*, significa sostenere che essi sono frutto delle idee, delle interpretazioni e delle costruzioni degli scienziati.

Accade, quindi, che tali fatti persistano nella loro pseudo evidenza anche quando questa venga smentita da altri fatti, ciò avviene perché

⁵² Cfr. Husserl E., *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol XXIII, 1953, pp.394-413.

⁵³ Feyerabend P.K., *Against method. Outline of an anarchist theory of Knowledge*, trad. it. L. Sosio, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Campi del sapere, 3° Ed., Milano, Feltrinelli, 1987, pag.17.

gli scienziati, molto spesso, sono restii a cambiare paradigma per logiche più improntate al potere e al prestigio che alla razionalità.

A conferma di ciò, basta pensare alla tradizione classica, successivamente integratasi nel Cristianesimo, che struttura da circa due millenni la visione del mondo degli occidentali.

Tale visione, condizionò pesantemente la storia del pensiero scientifico occidentale, accendendo violente dispute ogni qualvolta i risultati dell'osservazione contrastarono con i dogmi della tradizione.

Spesso si giunse a negare l'evidenza, emblematico in questo senso è il caso della trattatistica astronomica occidentale pre - galileiana che, conformemente alla tradizione aristotelica, non riuscì ad osservare la massa di eventi astronomici nella sfera delle stelle fisse.

Altrove, per esempio in Cina, gli scienziati non influenzati dalla tradizione occidentale, riportarono, tali eventi, quali osservabili ed osservati.

Scrive Feyerabend *“L’unanimità di opinione può essere adatta per una chiesa, per le vittime atterrite o bramose di qualche mito (antico o moderno), e per i seguaci deboli e pronti di qualche tiranno. Per una conoscenza obiettiva è necessaria la varietà di opinione”*⁵⁴

Per Feyerabend è dunque la varietà di opinione, accompagnata dall’atteggiamento *anarchico* che rifugge ogni costrizione ed ogni norma, la causa che fa avanzare la conoscenza, attraverso il ribaltamento dei punti di vista scientifici comunemente accettati

Dunque, se tali ribaltamenti sono stati possibili innumerevoli volte lungo la storia della scienza, risulta evidente che il sapere scientifico è

⁵⁴ ibidem, pag.39

anch'esso frutto di una costruzione intersoggettiva, prodotta da un *accordo* tra la comunità degli uomini che, discutendo nella direzione dell'intesa, hanno prodotto un particolare *universo di discorso*, nel quale hanno finito, poi, *fideisticamente* per credervi.

Husserl, dal canto suo sostiene che la pretesa secondo cui gli enunciati della sensibilità sono meramente soggettivi mentre soltanto la verità teoretica è unica per tutti, contrasta con il fatto che la ragione ha portato, nella storia del pensiero “*a una molteplicità di teorie dell'oggettività tra loro inconciliabili, ciascuna delle quali insisteva sul proprio diritto di valere al di sopra delle soggettività individuali*”⁵⁵

⁵⁵ Husserl E., op.cit., pag.61

Parte Terza

*Per un approccio costruttivista alla
politica*

6. *Una politica costruttivista*

§ 6.0 Sulla possibilità di una fondazione *costruttivista* della filosofia politica

Il *Don Chisciotte* ha costituito, nella prima parte di questo breve saggio, un intrigante pretesto per indagare l'oggettività del mondo che il senso comune ci propone come autentico, reale e assoluto.

Ma il *sensu comune* è, in ultima analisi, una delle innumerevoli *competenze* tipiche che ci vengono trasmesse, insieme ad altre, durante il processo di socializzazione, pertanto non può costituire un valido criterio per indagare sulla validità degli altri prodotti della socializzazione come, nello specifico, la comune percezione dell'*oggettività*, infatti, per il noto teorema di Gödel, non può considerarsi valido sul piano logico il tentativo di fondare o spiegare una teoria servendosi di elementi propri ed interni alla teoria stessa.

È la socializzazione, e non la percezione comune dell'*oggettività*, il processo su cui va posta l'attenzione e che, attraverso l'indagine critica, va *svelato* nella sua vera natura, in quanto attraverso questo viene perpetuata, di generazione in generazione, l'illusione della consistenza ontologica degli enti sociali, etici e politici.

È quindi su tale illusione che riposa la credenza dell'*oggettività* di simili enti.

Scrive Husserl che da millenni “*il rappresentato si confonde con la rappresentazione (col rappresentato in quanto tale), il pensare con il pensiero*”⁵⁶.

Abbiamo visto nella parte precedente come il sapere intorno all’etica, alle istituzioni sociali e intorno alla scienza possa essere ricondotto ad uno schema costruttivista.

Ripercorriamo, ora, sommariamente le tesi, di cui ci siamo serviti per interpretare il romanzo di Cervantes:

1. Per la tesi *fenomenologica* di Husserl la realtà si costituisce attorno alla fondamentale unità di *esperienza* prodotta dall’incontro soggetto conoscente ed oggetto conosciuto.

L’oggetto è una realtà che si presenta alla coscienza e che viene percepita soggettivamente.

Ciò è sufficiente a concludere che nell’esperienza non è quindi data alcuna oggettività assoluta.

2. Per la *sociologia fenomenologica* di Shütz il *senso comune* è *ciò che ciascuno crede che tutti gli altri credano*, ovvero un mero insieme di credenze. Soltanto una piccolissima parte delle conoscenze che possediamo sul mondo deriva dall’esperienza diretta.

La caratteristica funzionale del senso comune è quella di indurre a *sospendere il dubbio* intorno a ciò che è creduto reale.

⁵⁶ Husserl, op. cit., pag.108

Nel momento in cui le credenze attorno ad un universo vengono condivise tra più individui sorge attorno a questo un comune *universo di discorso* quello che, in altre parole, Shütz definisce *provincia finita di significato*.

3. Per l'*etica del discorso* di Habermas, l'etica scaturisce dal *discorso orientato all'intesa* che si costituisce attorno all'agire etico, dove Habermas per discorso "*orientato all'intesa*" intende un accordo intersoggettivo che prescindendo dagli interessi specifici e dalla posizione determinata di ciascun parlante e dove, ad ognuno che ne è coinvolto, viene garantita uguale possibilità di partecipazione.

4. Per la *teoria della costruzione sociale* di Berger e Luckmann:

a. *la realtà sociale scaturirebbe da un incessante dialettica tra l'individuo, che ne è il produttore, e la realtà stessa.*

b. Le istituzioni sorgono ogni qualvolta un comportamento diviene *tipizzato*.

c. La legittimazione delle istituzioni sociali avviene attraverso il linguaggio e *usa il linguaggio come suo principale strumento*.

d. Pertanto le istituzioni sociali non possiedono una logica propria ma è il linguaggio che provvede alla sovrapposizione della logica sul mondo sociale oggettivato

5. Anche l'ambito della conoscenza scientifica, che peraltro il *sensu comune* ci propone come l'ambito oggettivo per eccellenza, secondo l'epistemologia *post popperiana* non propone un'oggettività assoluta bensì una *soggettività allargata alla comunità dei parlanti*.

Tale soggettività allargata si costituisce attorno alla formulazione e all'accettazione comune di un paradigma scientifico ovvero attorno ad un comune *universo di discorso*.

Sintetizzando in un'unica formulazione convergente questi risultati teorici potremmo affermare che:

- a. la conoscenza che abbiamo della realtà scaturisce da un discorso comune accettato *intersoggettivamente* da una comunità di loquenti, attorno ad ogni determinato ambito della conoscenza.
- b. Da tale *discorso comune* si costituisce un determinato *universo di discorso*, dove ognuno che ne è coinvolto deve avere identiche possibilità di partecipazione.
- c. L'accettazione di tale *universo di discorso* dà luogo, poi, a ciò che il *sensu comune* definisce ingenuamente *conoscenza*

oggettiva, che altro non è che l'accettazione da parte di una *soggettività allargata*, ovvero di una comunità di loquenti, di un determinato universo di discorso.

- d. In questo contesto il senso comune, che si produce attraverso la socializzazione, svolge la funzione di perpetuare acriticamente inalterato di generazione in generazione quel determinato universo di discorso.
- e. Neanche l'ambito della conoscenza, per eccellenza, *oggettivo* ovvero l'ambito della conoscenza scientifica, si può chiamare fuori da queste considerazioni

Da quanto osservato è possibile pensare di potere trasporre questi risultati teoretici nell'ottica di una fondazione *costruttivista* della filosofia politica.

§ 6.1 La filosofia politica costruttivista

Una politica costruttivista negherà, per definizione, ogni forma di *oggettività* alle istituzioni politiche e le considererà come *frutto di un accordo intersoggettivo fondato sul discorso orientato all'intesa* di una comunità di loquenti, dove ogni soggetto coinvolto nel discorso o che per esso è destinato a patire conseguenze, ha medesime possibilità di partecipazione.

Analogamente alla fenomenologia che per suo fine analitico sospende la fede nell'esistenza del mondo esterno, la filosofia politica costruttivista decide di sospendere, per la sua analisi critica, la fede nell'esistenza oggettiva degli enti politici, svelando i *miti sociali* su cui si fondano.

La filosofia politica costruttivista è, quindi, una filosofia critica dello *smascheramento* e individua ogni pretesa di oggettività delle istituzioni politiche :

1. nella tendenza delle istituzioni politiche e delle forme di governo, a somiglianza delle istituzioni sociali in generale, a perpetuarsi nel tempo attraverso il processo di socializzazione che forma il *sensu comune*.
2. nella comune accettazione dei miti che pretendono di *fondare* le istituzioni politiche.
3. nell'illusione, prodotta dal linguaggio, che fa apparire esistenti enti di nessuna consistenza ontologica.

Dunque, il *discorso orientato all'intesa*, su cui dovrà poggiare l'ipotesi per una costituzione costruttivista della politica, dovrà avere le seguenti caratteristiche:

1. l'intesa dovrà essere fondarsi su un accordo comune alla maggioranza dei loquenti dove ogni soggetto coinvolto avrà uguali possibilità di partecipazione.
2. ogni loquente dovrà parteciparvi prescindendo da interessi personali e di parte, basando il proprio contributo sulla sola razionalità delle proprie proposte

L'intesa dei loquenti dovrà essere passibile di *critica razionale* ogni qualvolta i termini dell'accordo si pensino in contraddizione con la classe delle proposizioni che costituiscono l'universo di discorso su cui poggia l'intesa.

Qualora un sottoinsieme di queste proposizioni venga messo in discussione da una parte significativa della comunità dei loquenti, l'intesa stessa dovrà essere ridiscussa, mediante il ricorso alla persuasione razionale fondata sul discorso, e se il caso *rinegoziata*.

L'*eticità* delle istituzioni politiche non risiede, quindi, in un generico rimando ad enti che trascendono *l'universo di discorso* proprio della politica, bensì sulla *rinegoziabilità delle proposizioni* su cui poggia l'intesa.

Aristotele nella *Politica* afferma che la *democrazia* è una degenerazione del governo retto in quanto la volontà dei più, può non rappresentare la *giustizia* di uno stato, analogamente per una concezione costruttivista della politica, dove peraltro è bandito il ricorso ad enti come la *giustizia*, in quanto trascendenti il mero

orizzonte linguistico, non esisterà uno Stato *giusto* ma soltanto uno Stato *etico*.

Per la costituzione di una politica costruttivista è quindi imprescindibile il richiamo alla *razionalità*, anziché ad enti, quali ad esempio, la giustizia degli atti politici.

Nello Stato etico una simile razionalità consisterà nell'escludere tra gli atti politici quelli

1. che vadano nella direzione della *cristallizzazione ed assolutizzazione idealistica* degli enti politici posti, via via, dal senso comune come esistenti.
2. che tengano in disprezzo la vita e la dignità delle minoranze che esprimano differenti *universi di discorso*
3. che considerino mezzi efficaci per la persuasione della comunità dei loquenti mezzi differenti dal *discorso orientato all'intesa*.
4. che ricorrano alla legittimazione dello *status quo* attraverso il ricorso ad enti che *trascendano* l'universo di discorso politico.
5. che salvaguardino interessi di parte a discapito degli interessi comuni individuati attraverso il discorso orientato all'intesa dalla comunità dei loquenti.

6. che vadano, in generale, contro a ciò che è stabilito nel discorso orientato all'intesa.

Il programma proprio di un approccio *costruttivista* alla filosofia della politica, sarà orientato sostanzialmente allo *svelamento* di ogni inganno ontologico che permea di *oggettività pseudo sacrale* gli enti propri del discorso politico. Una volta perduta tale *pseudo oggettività* non rimarrà un solo ente non passibile di eventuale rinegoziazione.

Una politica *costruttivista* è dunque *un programma critico e rivoluzionario che mira alla destabilizzazione e alla demistificazione di ogni status quo*, nell'ottica della costruzione di una società pluralista e di istituzioni flessibili che seguano le istanze di un discorso, habermassamente, orientato all'intesa.

§ 6.2 Conseguenze dell'ipotesi costruttivista in politica

Enti linguistici, quali *Patria, Bandiera, Nazione, Monarchia, Senato, Repubblica, Partito, Leggi, Potere giudiziario* e così via, hanno un senso solo se vi è una comunità di loquenti che stabilisce attorno ad essi un *universo di discorso*.

Se accettiamo di mettere, *husserlianamente*, il mondo tra parentesi per condurre la nostra analisi dell'esistente, *dobbiamo includervi non solo l'esistenza del mondo esterno ma anche quanto vi è in esso di prodotto culturale, sociale e politico*.

Di per sé gli enti politici ed altri simili non possiedono né consistenza ontologica autonoma, né necessità logica, né valore assoluto. Lo stesso Socrate di Platone si ingannò credendo nella loro pseudo esistenza e a causa di tale inganno scelse di rinunciare alla fuga e di subire la propria condanna a morte.⁵⁷

Nel momento in cui ci si dimentica di ciò, si incorre nel pericolo *fondamentalista* di assolutizzare acriticamente valori creduti autonomi sia dal punto di vista ontologico che prescrittivo.

Su tale errata valutazione riposano i caduti di ogni guerra ideologica di tutta storia dell'umanità, sia coloro che in tali valori credevano, sia coloro che non vi credevano, costretti dai primi a prendere le armi.

Esiste, poi, un altro tipo di conflitto che sorge per l'assenza di uno Stato etico e precisamente nel momento in cui salta la possibilità di *rinegoziare i contenuti del discorso orientati all'intesa*.

Tali conflitti possono essere sia sociali che internazionali e si fondano sulla pretesa di imporre un proprio punto di vista a dispetto di ogni considerazione razionale.

Una politica, che si fondi sul costruttivismo, diminuirebbe i rischi di simili eventi, spostando sul piano della discussione razionale la risoluzione dei conflitti.

Nell'ottica di una politica costruttivista gli attori dei processi politici considererebbero il mondo in cui agiscono, come uno dei tanti universi possibili e non come l'*unico mondo* possibile.

La razionalità su cui poggia il discorso orientato all'intesa garantirebbe l'accettazione della coscienza che, in tale mondo

⁵⁷ Cfr. Platone, *Critone*

possibile, questo è uno dei tanti *modi* possibili su cui costruire l'azione politica.

Valori come *il denaro, il consumismo sfrenato, la sopraffazione economica, l'economia egoistica del libero mercato, la ricchezza fondata sullo sfruttamento*, costituiscono soltanto un modo nell'infinità dei modi possibili di questo *universo di discorso*, anch'esso possibile mondo tra gli infiniti mondi possibili.

L'assolutezza e la necessità delle istituzioni politiche ed economiche viene così a dissolversi in un infinito gioco di specchi e di rimandi ad altre possibilità, relative e mai assolute.

L'economia capitalista, quella comunista e l'economia di scambio rappresentano, pertanto in tale contesto, uno dei tanti modi possibili del nostro *universo di discorso*. In una prospettiva *globale ed etica*, ogni persona coinvolta in quel modo di quel particolare *mondo*, ogni persona che *patisce* o *gode* di quel particolare modo, deve possedere identiche possibilità di espressione. Un economia *etica*, analogamente allo stato etico, dovrà prevedere il consenso della maggioranza degli individui coinvolti nel sistema stesso, nel momento in cui il discorso orientato all'intesa assume dimensioni planetarie e chiede un cambiamento, è essenzialmente *etico* e necessario mutare senza esitazione o l'universo di discorso *in toto* o un modo di questo, in nome di una razionalità fondata su un consenso più ampio, un consenso *etico* per appunto.

7. *Lo Stato etico*

§ 7.0 La costruzione dello Stato etico

Come tutti gli enti di pensiero, lo Stato etico si *costruisce* attraverso il discorso attorno ad esso, ed analogamente agisce attraverso l'azione linguistica, mutando, ad esempio, termini quali *devianza* in *avanguardia* o *diversità* in *risorsa*.

Nel momento in cui si *parla* dello Stato etico come *utopia*, questo già prende forma nelle coscienze dei loquenti, divenendo possibilità appena il discorso razionale attorno ad esso, inizia ad essere sufficientemente condiviso.

Attraverso il suo divenire *possibilità*, comincerà a percepirsi nella società come perseguibile, mentre, contemporaneamente, in un gioco dialettico si delinearanno sempre più nettamente i suoi contorni definitivi.

Parlare dello Stato etico contribuirà alla costruzione di un governo concreto che persegua i fini dello Stato etico, a smuovere le coscienze, a concepire l'eventualità di un altro mondo possibile ovvero di un altro *universo di discorso* su cui poter puntare.

La legittimazione dello Stato etico si costituirà, poi, attraverso la consuetudine al linguaggio usato per definirlo e per discuterne, da cui muterà necessità e logica.

Per tutto quanto è stato fino a qui detto, dunque:

- a. Lo Stato etico è, sostanzialmente, un *non – luogo*, un possibile percorso di pensiero, *un obiettivo a cui tendere, perseguibile attraverso l'educazione e la diffusione di una coscienza critica demistificatrice e, nel contempo, costruttrice di un possibile universo di discorso.*

- b. lo Stato etico non si fonda su un *patto* che, in quanto tale, lascia inalterate le coscienze, unificandole *solo* per il raggiungimento di uno scopo, ma *su un'interpretazione del mondo che scaturisce da una prospettiva pluralista.*

- c. Lo stato etico è, *quindi, essenzialmente uno spazio mentale condiviso, che risiede nelle coscienze e dialetticamente le costruisce, contribuendo alla formulazione di nuove possibilità e di nuovi orizzonti politici.*

Per definizione lo Stato etico è una *forma linguistica* che, dunque, precede ogni forma di governo.

Monarchia, repubblica, teocrazia, in ogni loro forma, possono fondarsi sullo Stato Etico.

Ciò si rende possibile ogni volta che una forma di governo, fondata sulla *razionalità*, sancisce la possibilità di essere *rinegoziata* e contemporaneamente scaturisca da un *discorso orientato all'intesa*.

Lo Stato etico favorisce, quindi, il diffondersi delle istanze pluraliste che provengono dalla società, questo perché attraverso la possibilità di espressione è possibile rendere pubbliche idee che potrebbero

costituire nuove prospettive per lo Stato ed il governo che, concretamente, faccia proprie le finalità dello Stato etico.

Tale prospettiva garantisce la flessibilità delle istituzioni e della forma di governo che diverranno in grado di adattarsi alle istanze pluraliste, mano a mano che si stabilisce, attorno ad esse, un accordo intersoggettivo.

Le finalità dello Stato etico, per le caratteristiche che lo definiscono, non possono, dunque, essere fatte proprie dallo Stato totalitario che di fatto cancella ogni possibile *rinegoziazione*, sia della sua specifica forma di governo, sia delle istituzioni che lo sono proprie.

§ 7.1 La comunicazione *etica*

In un simile contesto ogni processo inerente la comunicazione diviene essenziale. È attraverso la comunicazione che è possibile interagire con l'universo di discorso proprio della politica e con gli altri individui appartenenti alla comunità. La possibile partecipazione di ogni individuo alla comunicazione diviene garanzia dell'*eticità* della stessa e dello stesso discorso orientato all'intesa.

La comunicazione, in quanto movente all'azione è sempre o comunicazione etica o comunicazione politica.

L'esercizio della comunicazione diviene possibile, da un lato attraverso un'adeguata conoscenza da parte di ogni soggetto coinvolto, delle tecniche per usarla efficacemente, dall'altro da

un'educazione volta all'esercizio della critica di ogni singolo partecipante al discorso.

Non siamo di fronte ad una comunicazione politica, eticamente corretta, ogni qualvolta un soggetto, per ignoranza o per mancanza di mezzi, risulti incapace di esprimere il proprio punto di vista su fatti o situazioni che avranno una potenziale ricaduta sulla sua vita.

L'istruzione alla comprensione e all'uso delle tecniche usate nella comunicazione deve essere materia inalienabile dello Stato che si ispiri ai principi dello Stato etico, così come la corretta educazione alla critica, deve essere altresì garantita dallo stesso.

Lo Stato che si ispiri ai principi dello Stato etico dovrà, così, farsi carico di quella essenziale agenzia di socializzazione secondaria che è la scuola, garantendo ad ogni individuo la possibilità, secondo la sua volontà e la sua capacità, di raggiungere i più elevati livelli di istruzione, a prescindere dalla propria collocazione sociale.

La scolarizzazione dovrà mirare all'elevazione della coscienza critica dei cittadini e questo obiettivo dovrà essere perseguito fino dalle prime fasi della stessa.

Anche se il raggiungimento degli obiettivi proposti non potrà essere garantito, allo stesso livello e allo stesso modo, per ogni soggetto partecipante alla scolarizzazione, la Scuola si dovrà adoperare affinché l'abbandono scolastico risulti il più contenuto possibile e ognuno raggiunga, secondo le proprie possibilità e i propri modi, i fini proposti dallo Stato etico.

Mentre questi obiettivi non potranno essere esclusi dalla scolarizzazione, in quanto mirano alla comprensione della effettiva

natura delle realtà sociali, scientifiche, politiche ed economiche, altri obiettivi potranno essere individuati di volta in volta dai partecipanti al discorso a seconda dell'intesa che si stabilirà attorno ad essi.

Anche minoranze estranee alla costituzione dello Stato, che si ispiri ai principi dello Stato etico, potranno perseguire ed individuare altri obiettivi, pur dovendo riconoscere le finalità educative dello Stato etico.

L'istruzione e l'educazione proposta da questo Stato mirerà da un lato a garantire il perpetuarsi di generazione in generazione dei principi pluralisti su cui lo stesso si fonda e, da l'altro, alla salvaguardia dei principi stessi.

Oltre che della scolarizzazione, lo Stato, che si ispiri ai principi dello Stato etico, dovrà farsi garante dell'effettiva pluralità dei mezzi mass mediatici in quanto attraverso essi transita il maggior flusso di comunicazioni nelle società contemporanee.

Poiché la legittimazione di fatti, enti, persone non passa attraverso la comune razionalità, bensì attraverso il *sensu comune*, che si costituisce in gran parte attraverso *il dire*, compito dello Stato dovrà essere la vigilanza attorno alla possibile fruibilità degli spazi pubblici mass mediatici al più vasto numero di soggetti possibile.

Tale fruibilità garantirà ad ogni minoranza visibilità e possibilità di espressione, a salvaguardia della libera circolazione delle idee, attraverso la cui diffusione si rende possibile la costituzione di nuove intese.

§ Lo Stato etico e la diversità.

Nel mondo sociale accade spesso che il gruppo a cui si appartiene venga considerato il centro del mondo stesso e che, ogni altro gruppo, venga classificato in termini di rispondenza alle aspettative del gruppo di appartenenza, questa concezione è stata definita dal sociologo Sumner con il termine *etnocentrismo*⁵⁸.

R.M. Mac Iver spiega che la formazione di un gruppo avviene attraverso la coagulazione attorno a quello che egli definisce *il mito centrale*, ovvero attorno ad un insieme di idee derivanti da un'unica idea dominante che, gli appartenenti al gruppo, danno per scontata.

Scrivendo Shütz nei *Saggi sociologici*: “Ogni mutamento in questo ordine è soggetto a particolari sanzioni in quanto si suppone disturbi l'ordine del cosmo, evochi la vendetta degli dèi e porti catastrofi a tutto il gruppo”⁵⁹.

Shütz, inoltre, indaga la meccanica del *come* si creino tensioni e incomprensioni tra gruppi, con miti differenti, che vengano a contatto tra loro: “Da un lato il gruppo di appartenenza si sente incompreso dal gruppo esterno; una tale incapacità di comprendere i suoi modi di vita – questo è il sentimento del gruppo di appartenenza - deve essere radicata in pregiudizi ostili o deve essere in malafede, dal momento che le verità sostenute nel gruppo di appartenenza sono cose ovvie,

⁵⁸ cfr. Sumner W. G., *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Manners, Costum, and Morals*, New York, 1916

⁵⁹ Shütz A., *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, L'Aja, 1971, trad.it Izzo A., *Saggi Sociologici*, Unione Tipografica – Editrice Torinese, Torino, 1979, pag.438

*evidenti di per sé e, pertanto comprensibili ad ogni essere umano”*⁶⁰ .

Da tali considerazioni si innesca un processo vizioso per cui mano a mano che il gruppo di appartenenza si chiude in sé stesso e radicalizza le proprie posizioni, il gruppo esterno rinforza le proprie convinzioni sull'altro gruppo.

L'innescò di questa situazione conflittuale risiede nella valenza che ogni gruppo dà al proprio *mito centrale*.

È appunto la centralità di questo, nell'economia *valoriale* del gruppo, che determina la divisione tra il *Noi* e il *Loro*; non solo ma in quanto *mito*, questa idea così importante, *trascende* la dimensione terrena della vita sociale rimandando ad enti come *l'ordine divino, l'ordine della natura, il diritto naturale, la ragione, Zeus, il Sacro, il buon senso* e così via.

Il mito è essenzialmente *costruzione* e dal momento che risulta *intersoggettivamente accettato* deriva da un accordo, di cui, per la sua lontananza nel tempo si è perduta la memoria.

Scrive Shütz : “*L'uomo nasce in un mondo che esisteva prima della sua nascita, e questo mondo è fin dall'inizio non meramente fisico ma anche socioculturale. Quest'ultimo è un mondo preconstituito e organizzato la cui particolare struttura è il risultato di un processo storico ed è pertanto diversa in ogni cultura e in ogni società*”⁶¹ .

Ogni costruzione, non poggiando su nulla di *oggettivo* in senso forte, è sempre passibile di *rinegoziazione*, ed è ciò che effettivamente avviene a proposito del *mito centrale* lungo la storia di ogni gruppo sociale.

⁶⁰ ibidem, pag.440

⁶¹ ibidem, pag.422

Tale rinegoziazione avviene però a carissimo prezzo in termini di sofferenze e spesso di vite umane, questo perché ogni gruppo non ha effettiva consapevolezza dell'evanescenza del proprio mito e quando sostituisce quello inadeguato con un altro, ritiene il nuovo più forte e definitivo.

Ma poiché ogni *essere definitivo* poggia le proprie radici sull'oggettività, anche il nuovo mito ha le proprie fondamenta poggiate sulla sabbia.

È appunto l'acquisizione della consapevolezza del provvisorio che conduce all'istituzione di una politica fondata sul costruttivismo come negazione dell'*oggettività sociale* comunemente intesa.

Abbiamo visto nei paragrafi precedenti che il significato di Stato etico si determina coniugando *razionalità* e *flessibilità* della forma di governo e delle istituzioni, intese, nel senso dato da Berger e Luckmann, come comportamenti *tipizzati*.

Tutto questo nella prospettiva del *discorso orientato all'intesa* di matrice *habermassiana*.

L'equivalenza tra il termine *diversità* e il termine *risorsa* risulta quindi possibile appena si pensi alle caratteristiche che definiscono il termine *Stato etico*.

In un simile contesto ogni *diversità* è di fatto *risorsa*, in quanto è dalla diversità che si generano nuove idee e possibilità per la comunità intera.

Il *Noi* e il *Loro*, in virtù di una tale consapevolezza diviene un *Insieme* per un futuro dove non esista intolleranza ed ognuno rispetti e *rifletta* sul tesoro rappresentato dalle altrui idee.

Bibliografia

- Bentham. J, *Theory of fictions*, 1760 - 1814, C.K. Ogden, (a cura di), Routledge & Kegan Paul, Londra, 1932.
- Berger P., Luckmann T., *The Social Construction of Reality*, trad.it. *La realtà come costruzione sociale*, Il mulino, Bologna, 1966.
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche in Opere*, Garin E. (a cura di), Vol. I, Laterza, Bari, 1967.
- Cervantes M., *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, F. de Robles, 1605, trad. it. Carlesi F., Segre C., Moro Pini D. (a cura di), *Don Chisciotte della Mancia*, Grandi Classici, I° Ed., Milano, Mondadori, 1991.
- Engels F., *Ludwig Feuerbach*, P. Togliatti (a cura di), Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Feyerabend P.K., *Against method. Outline of an anarchist theory of Knowledge*, trad. it. L. Sosio, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Campi del sapere, 3° Ed., Milano, Feltrinelli, 1987.
- Freud S., *Das Ubenhagen in der Kultur*, trad. it. Sagittario E., *Il disagio della civiltà ed altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.
- Greco A., *Oltre il cognitivismo*, Milano, Franco Angeli, 1995.

- Habermas J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991, tad.it. Vinci –Enzo Tota, *Teoria della morale*, Sagittari, Laterza, Bari, 1994.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, trad.it. Rinaudo P., *Teoria dell'agire comunicativo*, Sociologia, III° Ed., Il Mulino, Bologna, 1984.
- Horkheimer M., Adorno W., *La dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.
- Hegel G.W.F., *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.,1969, vol.III., trad.it. De Negri E., *Fenomenologia dello Spirito*, Vol.II, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- Husserl E., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in Husserl E., *Vorträge und Aufsätze*, Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987, trad.it Volontè P. *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano, 2000.
- Husserl E., *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XIII, 1953.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, I° Ed., Riga, G.F. Hartknoch, 1788, trad. it. F. Capra, *Critica della ragion pratica*, V° Ed., Bari, Laterza, 1989.
- Khun T.S., *The Structure of Scientific Revolution*, 2° Ed., The University of Chicago, 1970, trad. it. A. Carugo, “*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*”, Paperbacks, 4° Ed., Torino, Einaudi, 1978.
- Marcuse H., *Eros and civilisation* , Becon Press, 1955, trad. it. Jervis G., *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001.

- Nicola U. (a cura di), *Antologia di Filosofia, Atlante illustrato del pensiero dalle origini all'era moderna*, Verona, Demetra, 2001.
- Pasquinelli A. ,(a cura di), Hahn H, Carnap L., Neurath O., *La concezione scientifica del mondo*, Laterza, Bari, 1979.
- Popper K.R., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, trad.it. Pancaldi G., *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Riesman D., *The lonely crowd*, trad.it. Sarti G., *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Shütz A., *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, L'Aja, 1971,trad.it Izzo A., *Saggi Sociologici*, Unione Tipografica – Editrice Torinese, Torino,1979.
- Shütz A., *Don Quixote and the Problem of Reality*, in Shütz A., in *Collected Papers*, Vol.II, Martinus Nijhoff, L'Aja, 1971, pp.135-158, trad. it. Jedlowski P., Floriani S., Jedlowski P. (a cura di) *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Classici di sociologia, I° Ed., Roma, Armando, 1995.
- Shütz A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 1932, trad.it., Melandri E. (a cura di), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- Sumner W. G., *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Manners, Custom, and Morals*, New York, 1916
- Veblen T., *The Theory of the leisir class*, trad. it. Ferrarotti F., *La teoria della classe agiata: studio economico delle istituzioni*, Torino Einaudi,, 1949

- Wittgestein L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, trad. it. M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983.
- Wrights Mill C., *White collar: the american middle-classes*, trad.it. Sarti G., *Colletti bianchi: la classe media americana*, Edizioni di Comunità, 2001.