


Università, sapere e persone.
Epistemologia e organizzazione della ricerca
Alfonso Di Prospero
(Università degli Studi “G. D’Annunzio” Chieti-Pescara)
alfonsodiprospero@yahoo.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.
Ricevuto: 10/07/2020– Accettato: 30/10/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: Universities, knowledge and persons. Epistemology and organisation of research

Abstract: The structure of university aims to be fitting in order to cultivate didactics and research. There are attempts to identify some good practices to evaluate the outcomes of research, but are there intrinsic limits in this model? Are there intrinsic differences between science and philosophy, if we consider them under the aspect of the organization of the research structure? Jean Piaget, Thomas Kuhn, Alessandro Ferrara are the main sources for this inquiry.

Keywords: Induction, Consensus, Bureaucracy, Research, Communication

§1. *Scienza e filosofia nelle università*

Voler indagare sul significato della ricerca filosofica condotta nelle università comporta due quesiti diversi. Il primo è rappresentato dalle implicazioni del tipo di organizzazione istituzionale e amministrativa che si adotta al loro interno. Il secondo riguarda la possibilità di un confronto tra lo statuto disciplinare della filosofia e quello in particolare delle scienze naturali e sperimentali, che in questo momento storico agli occhi della nostra società riscuotono un'autorevolezza in realtà assai maggiore.

Le strutture organizzative della ricerca accademica – che si tratti di scienza o di filosofia – sono almeno fondamentalmente simili. Questa constatazione può far sorgere degli interrogativi. I due ambiti sono davvero sottoposti a logiche e dinamiche così simili da giustificare un'analogia impostazione pratica delle loro attività?

Un paradosso che riguarda l'ambito della letteratura – e forse può applicarsi anche alla filosofia – è che uno studioso di storia o critica della letteratura si vede garantita socialmente ed economicamente una posizione che gli stessi autori e artisti su cui lui tiene corsi e scrive libri, in moltissimi casi sono stati molto lontani dall'averne. Possiamo essere sicuri che questo dipenda solo da un fattore storico,

ossia che, diversamente che in passato, *oggi* gli artisti di valore – e con loro in modo analogo chi ne studia le opere – abbiano una posizione di sicurezza e di prestigio? Non è possibile che il problema sia più profondo, e che ciò che rende *vitale* l'arte sia l'elemento di scoperta, originalità e imprevedibilità (tematizzato, per motivi del tutto indipendenti e autonomi, per esempio da Bergson) che la mette in grado di aderire alle esigenze più intime dell'animo umano? In questo caso, l'artista potrebbe – oggi e in futuro – continuare a non vedersi riconosciuto un ruolo adeguato alla sua funzione per un problema di *codificabilità* dei metodi per prevedere e controllare ciò che per definizione è imprevedibile. Il critico letterario, pur facendo qualcosa che ha importanza solo in maniera derivata, è invece in grado di svolgere attività che sono “oggettivabili” nel loro significato e valore (s'intende, naturalmente, senza dover attendere il giudizio della posterità).

Parallelamente, anche nel caso della filosofia (che a differenza dell'arte può darsi lo scopo di raggiungere conoscenze argomentabili e quindi “oggettivabili”), si può iniziare con l'ipotizzare che la ricerca universitaria sia sottoposta strutturalmente a pressioni che la spingono – proprio perché è pur sempre organizzata in un modo che richiede procedure di funzionamento assai rigide – verso le formulazioni del sapere che sono più facilmente e più prontamente codificabili ed istituzionalizzabili, anche a costo di rinunciare a “creare” quelle opere originali che poi invece la ricerca universitaria stessa potrebbe scegliere volentieri di eleggere a oggetto di accurate ricostruzioni esegetiche, giustificate con l'interesse e l'importanza che le creazioni dello spirito in questione mostrerebbero di avere. Il riscontro più appariscente di questa ipotesi lo si può trovare nella forte tendenza della filosofia a diventare – in seno all'accademia – “storia” della filosofia. Una variante di grande interesse di questo processo – si potrebbe congetturare – si può trovare nella tendenza della filosofia anglosassone a richiamarsi a principi metodologici diversi da quello storico-esegetico, ma che risentono forse di un'analogia matrice psicologica: di fronte ai problemi della filosofia – sempre grandi tanto da apparire infinitamente scoraggianti – si cerca un succedaneo più facilmente aggredibile, che nella filosofia “continentale” è il riferimento ai testi e alla “storia” del pensiero, mentre nella filosofia “analitica” è il linguaggio, in quanto depositario di un sapere condiviso implicito degli esseri umani, che fa da metro e orizzonte ultimo per ogni nostra possibile esplorazione intellettuale (“*vox populi, vox dei*”).

Una migliore analisi e una valutazione di questo atteggiamento – nei suoi punti di forza come di debolezza, riferendoci in particolare allo studio della filosofia impostato storiograficamente – può forse essere ottenuta ricorrendo al contributo dato in questi anni alla filosofia morale da parte di Alessandro Ferrara¹. Uno degli scogli maggiori nell'attuale dibattito sulle teorie della giustizia è l'antitesi tra universalismo e comunitarismo. Una risposta interessante a questo problema viene trovata da Ferrara nel concetto di esemplarità, che viene declinato richia-

¹ Cfr. A. Ferrara, *Reflective Authenticity*, Routledge, London 1998; id., *Justice and Judgement*, SAGE, London 1999; id., *The Force of the Example*, Columbia University Press, New York 2008; id., *The Democratic Horizon*, Cambridge University Press, New York 2014.

mando il giudizio riflettente teorizzato da Kant, mobilitando così nozioni afferenti al campo della teoria estetica. Negli “esempi” (Ferrara cita casi storici, come San Francesco, e personaggi letterari e mitologici, come Achille) troviamo un contenuto da cui sprigiona un’energia che ci coinvolge e ci spinge all’azione. Le rigidità dell’universalismo e le preclusioni imposte dal comunitarismo possono essere evitate grazie a un tipo di giudizio, quello basato sugli esempi, abbastanza flessibile ma anche capace di creare identificazione e coinvolgimento. Ferrara è interessato alle conseguenze di queste tesi per la filosofia politica e morale. È però abbastanza facile immaginarne alcune possibili applicazioni per la discussione sul significato della ricerca filosofica, in particolare quando si realizza nella forma di “storia” della filosofia. La scelta di effettuare una ricerca – anche se di taglio solo storico-esegetico – su un autore invece che su un altro, non è neutrale: voler portare all’attenzione del lettore una certa opera, oppure una nuova possibile interpretazione della filosofia di un tale autore, significa implicitamente sostenere l’interesse di quello che solo molto superficialmente può essere visto come un “neutrale” oggetto della ricerca storiografica. Quello che qui si ipotizza è che la natura del fare filosofia – in particolare entro l’ambito delle istituzioni accademiche – sia da analizzarsi verosimilmente proprio a partire da questo presupposto. I problemi della filosofia sono vitali per tutti noi, ma sappiamo bene che la “dimostrazione” di una qualsiasi tesi significativa nei dibattiti filosofici è pressoché impossibile. Lo stesso tentativo di “argomentare” *nel merito* delle questioni *filosofiche*, in quanto tali, data la facilità di trovare obiezioni in grado di gettare discredito su ogni sforzo di tipo costruttivo, può creare la reazione di un atteggiamento di scetticismo, se non di ironia o sarcasmo. Dato che però la comunicazione e il confronto su questi temi rimangono in effetti indispensabili per una società che voglia conservare un minimo di dinamicità e plasticità interne, si ripiega su quelli che in realtà sono “esempi”, in un senso abbastanza vicino a quello che interessa Ferrara nel contesto della filosofia morale.

Si prenda, a titolo di illustrazione, il contrasto tra fondazionalismo e scetticismo, con le diverse varianti che entrambi gli orientamenti possono prendere, dichiarandosi volta per volta a favore della fondabilità o legittimabilità di un modello filosofico invece che di un altro, o di una forma di dubbio più radicale oppure invece più moderata. Le difficoltà che si incontrano nell’abbracciare una tesi piuttosto che un’altra spesso sono evidenti, tali da poter essere colte – molte volte – anche dal lettore che non sia uno specialista, purché abbia il tempo e la pazienza per seguire discorsi lunghi e complessi. In queste condizioni, scrivere un libro o tenere un seminario su filosofi che sono rappresentanti delle diverse linee di pensiero, è un modo assai semplice – anche se *indiretto* – per perorare una causa invece che un’altra. È implicito che, adducendo motivi per poter apprezzare le ragioni di un filosofo scettico – poniamo, Pirrone di Elide – sia una strategia comunicativa efficace per far intendere che lo scetticismo è una filosofia legittima, evitando al tempo stesso la mossa – che metodologicamente e argomentativamente può risultare in effetti troppo imprudente – di voler difendere lo scetticismo in quanto tale.

I meccanismi cognitivi e psicologici invocati da Ferrara hanno in realtà un campo di applicazione abbastanza esteso da potersi richiamare anche in questo caso. Al tempo stesso, nel merito delle questioni da lui poste, le concezioni della giustizia che Ferrara discute troverebbero un luogo naturale per essere confrontate appunto nella discussione tra studiosi e interpreti dei diversi filosofi, che si servono ognuno del proprio autore di riferimento come “esempio” di un corretto procedere in filosofia (senza naturalmente che si voglia intendere che questo *modus operandi* debba valere sempre e in generale).

Si deve notare che un tale modo di esercitare la pratica della discussione e della ricerca filosofica, anche se basato su sistemi di comunicazione di tipo indiretto e allusivo, è comunque legittimo. Se si vuole che nella società si conservi la possibilità di un dinamismo interno, mediato dalla discussione, che dia alle parti sociali (persone singole, ciascuna con il proprio vissuto, e gruppi o categorie sociali) un margine sufficiente per trovare *riconoscimento* (naturalmente qui il termine è scelto esattamente per la sua capacità di evocare un vasto dibattito, che intorno a questo concetto si è svolto e continua a svolgersi in modo assai ricco e serrato), le strategie comunicative che qui si stanno discutendo sono in effetti efficaci (anche se con il limite di finire per essere in genere molto elitarie). Al tempo stesso, si deve considerare il rischio che i dipartimenti la cui attività di ricerca può essere interpretata mediante questo tipo di lettura, non cadano nell'errore di radicalizzarne eccessivamente le logiche, perdendo di vista il fatto che – in se stessi – i problemi più urgenti e vitali sono in realtà quelli a cui per questa via solo *indirettamente* si riesce a fare riferimento (si pensi a come Heidegger, per esprimere le sue posizioni filosofiche, abbia così spesso interpretato in modo personale i testi della storia della filosofia).

A monte di questa idea, si vorrebbe indicare la possibilità di sostenere un intero modello del conoscere e del comunicare. Piaget² descrive la posizione iniziale del bambino come caratterizzata da un radicale egocentrismo, che viene abbandonato solo progressivamente nel corso dello sviluppo in favore di una prospettiva capace di padroneggiare le regole del de-centramento e della reciprocità razionale. Inoltre il neonato è incapace di distinguere tra sé e il mondo, incapace di avere il senso del tempo e dello spazio, di oggetti semi-permanenti, ecc. Nella reinterpretazione che qui proponiamo dell'epistemologia genetica, il bambino di giorno in giorno fa esperienze che, accumulandosi, permettono di costruire l'immagine del mondo dell'adulto attraverso lo strumento fondamentale delle opportune generalizzazioni induttive. Ne deriva in generale la possibilità di difendere una particolare prospettiva teorica in merito al rapporto tra punti di vista in “prima” e in “terza” persona. In quest'ottica, la dimensione del consenso intersoggettivo è il risultato di un apprendimento – formalmente di tipo empirico – e di una costruzione che il bambino basa sulle sue proprie esperienze di socializzazione. Ne deriva quindi che anche i codici comunicativi hanno una base

² Cfr. J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1937; trad. it. *La costruzione del reale nel bambino*, Nuova Italia, Firenze 1973.

– nell’attività cognitiva dell’individuo – che li fonda e delimita. In questo quadro ogni comunicazione, in un certo senso, è di tipo indiretto, dato che si basa su inferenze di cui l’individuo è responsabile nella sua soggettività. L’orientamento di fondo alla base di queste idee può – in parte – ritrovarsi in un’opera come *Pragmatica della comunicazione umana*³, o in genere in quelle descrizioni del linguaggio che lo analizzano non come un fatto da principio *condiviso*, ma come il risultato di una costruzione che mette capo a una dimensione intersoggettiva e condivisa del significato solo come esito di innumerevoli azioni individuali.

Guardando alla ricerca in filosofia attraverso queste lenti, possiamo provare a indicare alcune ragioni che potrebbero rendere interessante il confronto con gli studi effettuati nel contesto della storia e della filosofia della scienza. I due autori che dobbiamo richiamare sono Thomas Kuhn⁴ e David Bloor⁵. Il concetto kuhniano di “paradigma” è forse – insieme a quello di “fallibilità” dovuto a Popper – una delle nozioni elaborate dall’epistemologia che risulta essere tra le più citate e utilizzate negli altri ambiti disciplinari. La domanda è se la si possa “esportare” correttamente in altri contesti, diversi da quelli entro cui essa sorge, conservando l’impianto teorico elaborato da Kuhn. Si può parlare di “paradigma” quando ci si riferisce a modelli di pensiero filosofico? Soprattutto, si conserverebbero allora le linee di fondo che, parlando delle teorie fisico-astronomiche di Newton e Einstein, sono difese da Kuhn? Per Kuhn ci sono lunghi periodi di ricerca scientifica “normale”, punteggiati da momenti di rottura e di rivoluzione concettuale. Durante i periodi di scienza normale, i giovani studiosi possono darsi come compito quello di familiarizzarsi con i principi, i modelli di pensiero, i metodi di un paradigma: durante questi periodi, caratterizzazioni della scienza come quella di Popper, che insistono sulla forza corrosiva del dubbio e della critica, sono fuori luogo, perché in concreto nessuno fa nulla del genere. Kuhn ne *La tensione essenziale* discute problemi di questo tipo. Rispetto al modello elaborato da Popper, è chiaro però che l’esito della sua riflessione ha un carattere molto più conservatore.

In filosofia può avanzarsi un’idea simile? Nella ricerca scientifica, anche nella descrizione di Kuhn, sorge il problema che la comparsa di un nuovo paradigma, grazie a una “rivoluzione scientifica”, crea una situazione di incomensurabilità tra le diverse dottrine, per la quale i concetti impiegati in posizioni apparentemente corrispondenti sono in molti casi semplicemente differenti e non confrontabili. Ricorrendo a un autore, Quine⁶, che riguardo alla questione del relativismo in epistemologia aveva una posizione molto più radicale rispetto a Kuhn, si può sostenere che la giustificabilità – sia epistemologica,

³ Cfr. P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New York 1967.

⁴ Cfr. T. Kuhn, *The Structure of the Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962; id., *The Essential Tension*, Chicago University Press, Chicago 1977.

⁵ Cfr. D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago University Press, Chicago 1976.

⁶ W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in “The Philosophical Review” n. 60/1 (1951), pp. 20-43.

sia sociale e “politica” – di un nuovo paradigma, nel caso della scienza, può essere ottenuta grazie a riscontri che si trovano nella vita concreta, sotto forma di progressi tecnologici e conferme sperimentali. Ma nel caso della filosofia? Un sospetto che si può avere è che una simile organizzazione delle università possa creare l’equivoco che, come ci sono dei paradigmi nella scienza, ai quali i giovani studiosi devono familiarizzarsi, senza impegnarsi in critiche accanite come quelle desiderate da Popper, così debba avvenire per analogia anche nei dipartimenti di filosofia. Il punto però è che nel caso della ricerca filosofica, manca in generale il tipo di riscontri empirici che invece sono preminenti nella ricerca scientifica. Inoltre in filosofia i paradigmi rivali sono innumerevoli, con l’effetto che il prestigio e il credito della disciplina spesso per questo vengono messi in discussione.

L’analogia tra i due ambiti, quello della filosofia e quello della scienza, non è privo di fondamento. È stata largamente accettata l’idea che vi siano “radici metafisiche” delle teorie scientifiche⁷: è del tutto legittimo ritenere che siano “ragionamenti” (di un tipo qualificabile come “filosofico”) i primi passi della sequenza che porta a teorie scientificamente compiute. Ci si può chiedere però se, accettando questa tesi, ne segua anche che i criteri di selezione dei contenuti filosofici da sviluppare e trasmettere debbano comunque essere quelli di tipo “accademico”. Sul lungo termine, sarebbe proprio questo il criterio che garantisce la massima efficacia della filosofia nello svolgere il servizio al sapere (anche di tipo strettamente scientifico) che le si può plausibilmente riconoscere? Sarebbe peraltro riduttivo guardare alla ricerca filosofica solo come a un’attività in posizione ancillare rispetto alla scienza, né questo basterebbe a giustificare il coinvolgimento di masse effettivamente ampie di persone – in Italia tutti gli studenti iscritti in un liceo – in corsi di insegnamento della storia della filosofia, dato che è difficile pensare che in prospettiva l’entità dello sforzo possa conseguire risultati (si sta intendendo rigorosamente sul piano del solo “servizio” alla scienza) proporzionali.

Per provare a rispondere a queste domande, oltre che su quanto già esposto nel primo paragrafo, si può provare a utilizzare l’opera di David Bloor. Per questo autore lo schema di spiegazione che vale per le costruzioni di teorie scientifiche vere deve essere esplicativo anche per i casi in cui sono state create teorie scientifiche rivelatesi poi false. Per analogia, ci si può chiedere se le spiegazioni causali che permettono di spiegare la produzione del sapere (e del non-sapere) scientifico, siano applicabili anche per la produzione delle teorie filosofiche, con l’avvertimento che – per la filosofia – le ragioni sopra portate dovrebbero invitare a non adottare una dicotomia troppo forte vero/falso, ma piuttosto dovrebbero spingere a voler vedere tutelate prima di tutto delle esigenze di pluralismo⁸.

⁷ Cfr. J. Agassi, *The Nature of Scientific Problems and their Roots in Metaphysics*, Reidel, Dordrecht 1975.

⁸ Anche se qui si adotta un’ottica per la quale Diego Marconi parlerebbe di un “pluralismo dei cento fiori” più che di un “pluralismo dell’equivalenza”. Non: tutte le concezioni sono equivalenti, ma:

Il nostro problema era se le modalità organizzative – sul piano concreto – della ricerca universitaria in ambito filosofico debbano prendere o no a modello quelle degli ambiti scientifici.

In prima battuta e in termini intuitivi, partendo dalle nostre premesse, la risposta dovrebbe essere che scienza e filosofia sono abbastanza simili, non perché la filosofia sia una sorta di imitazione della scienza, ma perché la scienza obbedisce a dinamiche – nel processo psicologico di costituzione di una nozione di intersoggettività – che sono le stesse che nella filosofia (oltre che in generale nel senso comune di cui ci serviamo nella vita quotidiana).

Un aspetto del “programma forte” di Bloor viene qui accettato e sostenuto: applicare la “scienza” a se stessa. Che debba esserci una “sociologia” della scienza per trattare scientificamente la scienza, è una cosa abbastanza naturale: dato che uno dei requisiti fondamentali della ricerca scientifica è la condivisione dei risultati e dei metodi da parte della “comunità” dei ricercatori, sembra chiaro che ci si debba dedicare all’esame di questa stessa realtà come a un contenuto di osservazione e di ricerca. L’approccio qui difeso però vorrebbe sostenere che questa operazione può essere adeguatamente effettuata solo prevedendo due diversi concetti di conoscenza scientifica. È del tutto legittimo riferirsi alla “scienza” come a una pratica di studio che prevede per definizione la pubblicità e condivisione dei suoi contenuti (per Bloor addirittura la “conoscenza” in quanto tale è caratterizzabile in questo modo⁹). Dato che però si vede immediatamente che ciò che fanno e dicono gli scienziati è esso stesso un fenomeno osservabile, e dato che in ultima analisi è sempre la “prima persona” dell’osservatore a raccogliere tutti questi contenuti di informazione (attraverso resoconti di altri, sì, ma potendo interpretare questi ultimi sempre e soltanto, per definizione, entro il proprio orizzonte cognitivo di individuo – dato che mai si potrà “uscire” da se stessi) è legittimo anche considerare un secondo concetto di scienza, che – se si preferisce – può essere caratterizzato non come “scienza” (se si riserva questo termine al sapere che per definizione debba essere condivisibile), ma più generalmente come conoscenza o sapere razionale. I bambini studiati da Piaget mettono in pratica appunto questo tipo di razionalità, arrivando gradualmente (se vi riusciranno *in toto*) a diventare esperti anche del tipo precedente.

Ciò che qui si vorrebbe mettere in evidenza è un problema logico che compare nell’argomentazione di Bloor. Per Bloor non si può ammettere per principio una “teleologia” verso il vero da parte del pensiero umano. Dato che si deve partire da meccanismi di tipo causale, non preordinati a monte per permettere di conseguire il vero, gli stessi antecedenti causali devono es-

ognuna può dare un contributo al sapere (Cfr. D. Marconi, *Per la verità*, Einaudi, Torino 2007), anche se (nella prospettiva filosofica qui difesa) il valore del contributo è giudicato dal punto di vista delle osservazioni che ognuno conduce nella sua autonomia di individuo.

⁹ Per Bloor addirittura la “conoscenza” in quanto tale è caratterizzabile in questo modo (D. Bloor, *op. cit.*, p. 5).

sere quelli operanti sia nella creazione di teorie scientifiche vere, sia di teorie scientifiche false, e – si può aggiungere qui – anche delle teorie della filosofia. Per Bloor da questa premessa deriva che lo stesso ordine di cause che spiegano la comparsa di una teoria vera deve essere mobilitato anche quando si vuole spiegare la comparsa di una teoria falsa. Effettivamente il quadro complessivo che qui si propone, partendo dall'epistemologia genetica, va coerentemente in questa direzione. Si deve però rovesciare il rapporto tra prima e terza persona. La mancanza di una teleologia *non* implica naturalmente l'inesistenza di un punto di vista individuale. L'intersoggettività dei risultati non definisce affatto il vero e la conoscenza, semmai ne può essere un indicatore. L'intersoggettività indica solo che un certo numero di soggetti – ognuno in posizione idonea, agli occhi del singolo osservatore che afferma l'esistenza di un tale consenso – è d'accordo su certe pretese di conoscenza. Per questo si potrà parlare legittimamente di conoscenza, da parte di un osservatore, non al termine di un processo teleologico che si compie nel "conoscere" il mondo (in un certo senso la conoscenza che ho nella mia esperienza è un dato presente già all'inizio, non alla fine del processo), ma quando, in base a ciò che gli hanno insegnato le sue esperienze sui rapporti comunicativi e sulla loro effettiva valenza informativa, l'osservatore si sentirà di dire che c'è "accordo" tra varie persone su certe credenze. Il "canone" della verità non può essere il mondo oggettivo (che conosco solo entro il perimetro – soggettivo – dell'immagine che ne ho), né il consenso intersoggettivo (che come avverte Bloor – che noi però qui radicalizziamo – deve essere fatto esso stesso oggetto di studio). È invece esattamente in senso tautologico che l'individuo prende per vero ciò che da parte sua prende per vero: con questo non si sarà di certo potuto spiegare che cosa sia la "verità", ma si è fatta comunque un'affermazione che, per quanto non esplicitiva, è comunque un'evidenza formale di cui le nostre scelte teoriche possono e devono tener conto.

§2. *Conoscenza e strutture per la ricerca*

Lo schema di analisi che così si è delineato, può servire ad affrontare alcune questioni che riguardano l'organizzazione e la pratica della ricerca universitaria, in particolare in filosofia.

Una conseguenza di tale schema è quella di dover dare grande risalto al bilanciamento tra aspetti individuali e aspetti pubblici e codificabili del conoscere. Su questo, una descrizione di tipo "empirico" della ricerca in filosofia e nella scienza dovrebbe probabilmente dare esiti diversi: in filosofia ciò che è davvero codificabile, in quanto sapere o metodologia affidabile, è relativamente poco, senza che ciò diminuisca la necessità di poter riconoscere – a quelli che sono portatori di esperienze individuali che in una certa filosofia possono trovare espressione – la facoltà di poter essere rappresentati. Si intende che chi, per esempio, abbia una posizione esistenziale che lo rende esitante di fronte alle

affermazioni di principio della morale o della metafisica, non sarà gratificato – in una relazione diretta e personale – dalla lettura (nell'esempio prima fatto) di opere su Pirrone di Elide. È invece il fatto che nella società in cui vive siano rappresentate – tra i contenuti della cultura in cui la collettività globalmente si riconosce – figure come quelle di Pirrone, che ha l'effetto indiretto di rendere la società più aperta verso le esigenze che quella persona (inconsapevolmente "pirroniana") può esprimere. È altrettanto giusto, peraltro, che i cultori delle conoscenze filosofiche si impegnino per "negoziare" in modo credibile i significati e i simboli culturali che la collettività, servendosi del loro lavoro, alla fine si sentirà più disposta ad accogliere, senza cioè dar corso indiscriminatamente a ogni possibile devianza teorica. In tutto questo si può trovare una buona spiegazione dell'importanza del fare (con serietà) filosofia. Se è corretta la caratterizzazione della filosofia ora data, però, ne deriva un problema: l'aspetto burocratico dell'organizzazione universitaria (ad esempio nelle procedure di selezione dei ricercatori, nella valutazione della ricerca, etc.) in che modo può cogliere aspetti che – nei termini di Leo Strauss – costituiscono in effetti un sapere di tipo "zetetico"?

Su questa base, si vorrebbero proporre alcune ipotesi di analisi su quelli che sono i momenti di malfunzionamento del sistema universitario, spesso al centro del dibattito pubblico e di polemiche anche violente. Esiste ormai una letteratura consistente su questi problemi¹⁰. Nel caso della filosofia, si è discusso degli aspetti impliciti e zetetici del modo di procedere di chi la pratica. Più in generale, però, anche nelle scienze, purché la ricerca sia rivolta a produrre "nuove" conoscenze, ne segue direttamente che non sono sempre codificabili procedure obiettive per stabilire se una nuova proposta teorica sia migliore delle altre: poter stabilire con precisione scientifica questo significherebbe semplicemente aver già *completato* una ricerca che invece per definizione si deve ancora decidere se finanziare o no. Una codifica delle procedure per il finanziamento (o in generale per l'apprezzamento) che si basi su criteri "oggettivi", per definizione, finirà per privilegiare le conoscenze che sono già esistenti, quindi quelle meno utili (anche se certamente un'analisi più precisa dovrebbe considerare, per esempio, casi come quelli di programmi di ricerca impegnativi ma metodologicamente assai solidi, come lo *Human Genome Project*, per i quali effettivamente i criteri basati su conoscenze già esistenti sono stati del tutto legittimi). Facendo un discorso di tipo globale, viene da dire che si può avere l'impressione che la ricerca più fondamentale e più sostanziale debba basarsi su "intuizioni", non facilmente giustificabili, ma proprio per questo preziose e

¹⁰ Cfr. C. Zagaria, *Processo all'università*, Dedalo, Bari 2007; R. Perotti, *L'università truccata*, Einaudi, Torino 2008; G. Capano, M. Regini, M. Turri, *Salvare l'università*, Mulino, Bologna 2017. Gli aspetti storici specifici dell'università italiana sono discussi da A. Graziosi, *L'università per tutti*, Mulino, Bologna 2010; G. Capano, *Politica universitaria*, Mulino, Bologna 1998. Questioni connesse alle chiavi di lettura qui discusse sono trattate in V. Pinto, *Valutare e punire*, Cronopio, Napoli 2018².

meritevoli di essere approfondite. Questo, per definizione, è un materiale *non* codificabile: *tutti* potrebbero sostenere, con un po' di abilità, che sono le *loro* intuizioni quelle meritevoli di essere studiate e approfondite, e per questo da finanziarsi. Il timore che si può avere è che (i) la ricerca, per poter funzionare ed essere proficua, deve basarsi sulla possibilità di avere fiducia nelle persone e su giudizi e valutazioni di ordine intuitivo e soggettivo; (ii) questo crea una situazione in cui le procedure effettive di decisione, sul piano pratico, finiscono per avere un significato estrinseco ed esteriore: bisogna legittimare all'esterno una decisione che, in buona fede, si basa su criteri soggettivi (in linea di principio smentibili dall'esito delle scelte fatte). (iii) Questo crea una situazione in cui una vera e propria fiducia nelle "regole" non può esserci, perché semplicemente delle "regole" – giustificabili nel merito come tali per gli effetti che la loro applicazione produce – non esistono. (iv) Tutto questo crea l'occasione, per molti, per pensare di avere margini ampi per decisioni discrezionali, che portano alla fine al discredito delle istituzioni che fanno ricerca (sia che siano state prese in mala o in buona fede).

In altre parole, avendo in mente anche il modello degli "effetti perversi" di Raymond Boudon, si può concepire che sia proprio il fatto che molti individui, in una prima fase del processo, facciano tutti in buona fede il proprio lavoro, applicandosi in coscienza nello sforzo di giudicare le singole situazioni con quel tanto di conoscenze di cui sono in possesso e quindi con i margini di errore che sono inevitabili e fisiologici, che crea, in una seconda fase, l'insoddisfazione e l'insofferenza di chi – in una pratica della ricerca che richiede anche di avere semplicemente *fortuna* – vede fallire i propri sforzi, o comunque era ed è rimasto contrario alle linee di ricerca che erano state adottate dagli altri. È in questa seconda fase del processo che vengono ad essere favoriti i comportamenti qualificabili solo come scorretti (e *non* in buona fede): perché delle *regole* oggettive per allocare in modo corretto le risorse semplicemente non esistono (o possono agire in modo solo molto limitato). Le persone abusano della libertà che vengono ad avere perché nel contesto della ricerca intellettuale – per i margini di libertà e autonomia decisionale che essa richiede – è oggettivamente impossibile fissare regole che siano davvero funzionali.

Il paradosso è che in se stessa, la ricerca (in particolare filosofica) non può che essere effettuata andando incontro al *nuovo*, senza sapere da subito quali decisioni sia meglio prendere (abbiamo in mente qui alcuni passaggi importanti della *VII lettera* di Platone, pur sapendo che un riferimento come questo potrà essere tacciato di "idealismo"). Dato che questo – all'esterno – crea un'apparenza di arbitrarietà, viene a sentirsi l'esigenza di procedure più "rigorose", che però per i motivi detti piuttosto hanno l'effetto di peggiorare le cose.

Come affrontare questo tipo di problemi sul piano legislativo, non è problema che si possa porre qui. Si vorrebbe però sostenere che, al di fuori delle procedure burocratiche e istituzionali, che devono pur esserci, una diversa auto-comprensione da parte di chi si dedica al fare filosofia, potrebbe essere un fattore per definire in modo più proficuo le modalità del proprio operare.

Sul piano metodologico generale, sia in relazione alla scienza sia in relazione alla filosofia, quanto già detto è sufficiente a indicare un problema di fondo: le nuove conoscenze che la ricerca mira ad ottenere, proprio perché nuove, non possono essere previste. Le difficoltà possono essere documentate abbastanza facilmente¹¹.

La ricerca scientifica dispone di metodi più esatti e rigorosi di quella filosofica, ma in presenza di due scuole di pensiero rivali, non si può sapere in anticipo se le risultanze sperimentali confermeranno le aspettative degli uni o degli altri. A questa situazione, in filosofia, si aggiunge una incommensurabilità tra i paradigmi in competizione, che è enormemente più accentuata che nella scienza. Può essere interessante leggere un *pamphlet* scritto in tono assai satirico da Maurizio Ferraris, che afferma che oggi «è proprio la cultura quella che non si sopporta più»¹², con un atteggiamento che può essere paragonato con «la insofferenza che, trenta o quarant'anni fa, i professori che adesso sono sulla sessantina» provavano verso i discorsi dei loro maestri di allora¹³. Che *un* filosofo pensi questo dei discorsi di un *altro* filosofo (più anziano o coetaneo, non importa), è cosa abbastanza frequente. Ma come stabilire un metro “neutro” per valutare la persuasività delle ragioni degli uni e degli altri? L'incertezza epistemologica e la cogenza limitata delle proprie argomentazioni possono essere camuffate e fatte passare per innocue con interlocutori già propensi ad accettare le proprie ipotesi di lavoro. Ma chi proviene da indirizzi di ricerca diversi, per definizione cercherà di far passare per errori madornali scelte teoriche che – finché la ricerca non arrivasse a conclusione, una cosa che in filosofia naturalmente non avverrà mai – potrebbero in effetti essere ricondotte a semplici “rompicapo” (nel senso di Kuhn). Nella relazione tra docenti e allievi – data l'esistenza di un rapporto assai sbilanciato sia in termini di potere sia in termini di preparazione e di esperienza scientifica – è prevedibile che l'allievo crescerà intellettualmente pervaso dalle pre-comprensioni e dai pre-giudizi dei maestri. Il problema – sul piano epistemologico, parlando sia del “contesto della giustificazione”, sia di quello della “scoperta” – è gravissimo e delicatissimo. Ma possono interventi di tipo burocratico e legislativo bastare a contrastarlo, senza una riflessione che sia prima di tutto appunto epistemologica? Se il nocciolo della questione è nella stessa struttura logica della ricerca intellettuale, che per sua natura presuppone autonomia decisionale e valutazioni soggettive, voler riparare a questi limiti con

¹¹ Cfr. C. Seidl, U. Schmidt, P. Grosche, *The Performance of Peer Review and a Beauty Contest of Referee Process in Economics Journals*, in “Estudios de Economía Aplicada” n.23/3 (2005), pp. 505-551; L. Dirk, *A Measure of Originality: The Element of Science*, in “Social Science of Studies” n.29/5 (1999), pp. 765-776; R. Merton, *The Matthew Effect in Science, II Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property*, in “ISIS” n.79 (1988), pp. 606-623; A. Geuna, B. Martin, *University Research Evaluation and Founding: An International Comparison*, in “Minerva” n. 41 (2003), pp. 277-304; D. Gillies, *How Research Should Be Organized? An Alternative to the UK Research Assessment Exercise*, College Publications, London 2008.

¹² M. Ferraris, *Una ikea di università*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 47.

¹³ *Ivi*, p. 48.

strumenti normativi rischia di danneggiare la stessa ricerca. Per fare un esempio: una certa tradizione di pensiero in filosofia si afferma grazie ai lavori degli studiosi che l'hanno fatta propria. Questi studiosi però hanno dovuto bene o male essere messi nella condizione di poter procedere materialmente nelle proprie ricerche. Solo *dopo*, il paradigma da loro difeso potrà apparire credibile e autorevole. Se però all'inizio del percorso, un professore universitario dotato di potere accademico – supponiamo che stesse lavorando su quelle ipotesi in effetti feconde e promettenti, germinali per il costituirsi di questo nuovo paradigma – avesse *rinunciato* ad inserirsi nelle negoziazioni interne alle università (volendo aspettare di poter “dimostrare” la correttezza delle proprie idee), verosimilmente – non potendo per questo promuovere tra gli studiosi più giovani l'adozione di quella prospettiva di ricerca (anche con finanziamenti) – il risultato sarebbe stato che quel nuovo paradigma non sarebbe mai stato riconosciuto come credibile. Il paradosso è che i *giudici finali*, quelli che in quanto esperti della disciplina, esprimeranno infine il giudizio di credibilità o meno, si dovranno regolare nel loro giudizio proprio sulla base di conoscenze che hanno subito *ab origine* il condizionamento e la distorsione dovuti a decisioni iniziali prese senza che si potesse rispettare un requisito di imparzialità. Inoltre un docente che seleziona i propri allievi secondo il criterio della loro maggiore “docilità” intellettuale, è perlomeno possibile che per questo si troverà nella condizione di poter essere *premiato* in termini di prestigio scientifico, perché servendosi di quei criteri ha potuto far confluire sulle sue ipotesi di ricerca una quantità di sforzi collettivi di gran lunga maggiori. In altre parole, gli osservatori esterni che giudicano delle disfunzioni del sistema universitario, rischiano di considerare autorevoli – del tutto in buona fede – proprio i risultati delle ricerche condotte con criteri che loro stessi poi respingono e criticano.

Un esempio di dinamiche simili, che può far capire quanto sia delicata la questione, lo si può trovare nella vicenda di Jonathan Friedman e della moglie Kajsa Ekholm-Friedman. Quando lei è stata accusata di essere razzista e xenofoba, lui, il marito, si è schierato in sua difesa anche con pubblicazioni che sono state largamente tradotte. Possiamo essere sicuri che, se non ci fosse stata una conoscenza *personale* tra i due, e con essa un canale di comunicazione informale ben più ricco di quello istituzionale e pubblico, lui si sarebbe sentito sicuro (si vuole dire: sul piano strettamente *intellettuale* e non delle motivazioni individuali) nel difendere una persona i cui comportamenti e discorsi, se giudicati da un estraneo, potevano in effetti apparire ambigui? Prescindendo qui dal merito di ciò che veniva contestato, può accadere che in relazioni politicamente complesse gli atteggiamenti apparentemente di “dialogo” possono nascondere in effetti una volontà più opportunistica di modificare un sistema di alleanze. In situazioni che sono frequenti nelle vicende della politica accademica, avere un rapporto *confidenziale* con alcuni soggetti non può in certi casi finire per essere un fattore utile per rendere possibile uno scambio più completo di informazioni che potrà tradursi, al momento utile, anche in un sostegno scientifico di un tipo che l'accademia istituzionalmente considera del tutto legittimo?

Questo meccanismo vale per situazioni – quelle in cui un docente sceglie di avere come assistente una persona piuttosto che un'altra – nelle quali l'intervento del legislatore è presumibilmente da escludersi, ma sono sufficienti per creare un effetto a cascata, per il quale continuamente compariranno nuovi soggetti che protesteranno per le decisioni prese in precedenza da altri. Il problema però rimane sempre lo stesso: quello dell'arbitrarietà (necessaria) degli uni che si scontra con l'arbitrarietà (ugualmente necessaria) degli altri. È appena il caso di osservare che l'iper-specializzazione che è richiesta nella ricerca universitaria odierna, non fa che accrescere a dismisura le conseguenze di questa sorta di incomunicabilità di base. Inoltre, date le difficoltà di padroneggiare ambiti disciplinari diversi, e data la facilità di gettare il discredito (per definizione) su tentativi di effettuare ricerche su percorsi meno consueti (se si adotta il solo consenso intersoggettivo come criterio di validità, questo effetto è pressoché inevitabile) possiamo prevedere che gli studiosi più anziani ed esperti si sforzeranno, del tutto in buona fede, di convincere i più giovani a non attardarsi in progetti accademicamente azzardati, radicalizzando così un meccanismo di distorsione in favore del già esistente, che è già operante per proprio conto in misura notevole. All'inizio di una ricerca (quindi *prima* di aver studiato in dettaglio quelli che possono esserne i risvolti in prospettiva), la difficoltà nel capire *che cosa* sia realistico voler conseguire e che cosa no, da un lato può rendere – in generale – eccessivamente prudenti, dall'altro può esporre i più giovani ad un giudizio discrezionale e non argomentabile dei più anziani.

È da notare che nel caso della scienza, il problema è quello di una *ottimizzazione* degli investimenti economici. Se si adottano criteri sbagliati, verrà speso più denaro del necessario, rispetto ai risultati conseguiti. Esiste però in genere un criterio, quello delle ricadute pratiche – verificabili dai cittadini – che può contribuire a mantenere vivo il senso che la ricerca scientifica in sé abbia utilità e valore. Nel caso della filosofia, la questione è più delicata. I criteri per valutare la qualità dei risultati ottenuti dalla ricerca in filosofia sono totalmente interni alla ricerca filosofica stessa. Per questo, un modello di legittimazione sociale che ricorra a una teoria *à la* Kuhn è difficile da applicarsi. Si può però comprendere, a questo punto della discussione, come possono comporsi tra loro le varie parti che abbiamo introdotto nell'esposizione. Dall'epistemologia genetica – reinterpretata in termini induttivistici – abbiamo ricavato i presupposti che ci permettono di difendere metodologicamente quella che in filosofia è una sorta di intersoggettività “debole”, rispetto al sapere della scienza. Una legittimazione come questa, in realtà, in una società democratica, rende la posizione della filosofia – nel contesto delle dinamiche sociali – di interesse maggiore, *non* minore. *Rispetto a* una singola persona, sarà la sua esperienza di vita a giustificare l'adozione da parte sua di una “filosofia”: *non* l'autorità dei filosofi. Il lavoro dei filosofi permette semmai l'esposizione e la circolazione (oltre che certamente anche il chiarimento e l'approfondimento) di idee in cui quella persona, per suo conto, si riconosce: è questa una “fondazione” sufficiente a giustificare l'interesse e l'importanza del fare filosofia. Da Ferrara, abbiamo preso l'idea che il riferimento che facciamo

alle opere dei filosofi abbia un carattere simile a quello degli *exempla*: la rappresentazione in forma compiuta delle implicazioni di un modello di pensiero, non può giustificare *in toto* le pretese di quel modello, ma lo fa apparire come dotato di una consistenza che lo rende comprensibile e dotato almeno di un certo potere di attrazione (si noti anche che l'affinità logica tra esemplarità e induzione le rende nozioni tendenzialmente collegate). È importante sottolineare che proprio il fatto di *scegliere* di studiare un autore invece che un altro, non ha in sostanza nulla di giustificabile in termini codificabili attraverso la giurisprudenza e la burocrazia, ma accettando (come qui si fa) che chi fa ricerca filosofica lo fa con convinzione e serietà, presumibilmente le affiliazioni accademiche che si creano (e che derivano da un atteggiamento del tutto legittimo, volto a riunire e permettere la discussione tra persone che hanno gli stessi interessi) saranno esse stesse il frutto di scelte legittime, ma impossibili a giustificarsi. Attraverso il confronto con Bloor, abbiamo notato che l'esistenza di un accordo intersoggettivo naturalmente non è il risultato teleologicamente pre-ordinato cui tende il pensiero umano, ma si definisce semmai come momento di convergenza tra le diverse soggettività singole. È per questo che possiamo considerare soddisfacente una nozione di intersoggettività di carattere locale e contestuale, provvisorio e fluido, ma radicata nelle esperienze dell'osservatore di riferimento, e per questo non esposto al rischio di degenerare in un annichilimento delle forze della personalità, temuto con buone ragioni dai teorici del comunitarismo.

Le tensioni che ci sono nell'università sono le stesse tensioni – tra autonomia e controllo, tra forze centrifughe e centripete, tra specializzazione e integrazione sociale – che sono al centro delle vicende della modernità. Il fatto che il sistema universitario (dove queste dinamiche si danno in forma amplificata, dato il maggior livello di specializzazione e quindi di differenziazione) si trovi in crisi nel gestirle, è rivelatore del fatto che è la società nel suo complesso che non ha elaborato gli strumenti culturali per reagirvi. È anche sotto questo aspetto che la filosofia viene chiamata in causa.

Rimane la questione se la filosofia oggi sia coltivata in un modo che la metta in grado di rispondere a questi compiti. Il senso della discussione fin qui fatta, in realtà, non è quello di voler indicare strumenti per affrontare la crisi e le contraddizioni dell'università. Un tale compito andrebbe del tutto oltre le possibilità di chi scrive. Piuttosto si vorrebbe invitare a riflettere su alcune implicazioni che possono ricavarsene, proprio in merito al significato che la situazione descritta sembra poter avere dal punto di vista dell'epistemologia e della teoria della conoscenza.