



[saggi](#)

[working paper](#)

[autori](#)

[archivio](#)

siamo in: [Homepage](#) / [archivio](#)

N° 3 2005

di [Lorenzo Caselli](#)

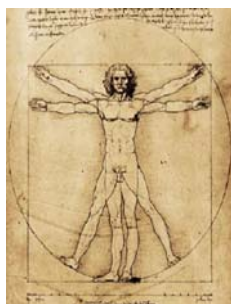


[recensioni](#)

[segnalazioni](#)

[eventi](#)

[link](#)



Imprese, economisti d'impresa e società civile

[saggi](#)

⇒ [Michele Marsonet](#)

Una o più scienze?

⇒ [Lorenzo Caselli](#)

Dove vanno le nostre discipline. I contributi di Sergio Sciarelli e Giuseppe Usai

⇒ [Roberto Cafferata](#)

Adattamento ed evoluzione del rapporto tra impresa e ambiente

⇒ [Giorgio Giorgetti](#)

Sulle condizioni organizzative per lo sviluppo di qualità imprenditoriali coerenti alle politiche di servizi sociali di comunità

⇒ [Marco Delfino](#)

Il ruolo della conoscenza nell'evoluzione delle strategie competitive. Un'analisi delle principali determinanti del cambiamento

⇒ [Roberta Scarsi](#)

Comportamenti imitativi ed errori decisionali nell'ambito di comunità di affari: il caso del settore armatoriale

[< indietro](#)

[working paper](#)

⇒ [Giovanni Lombardo](#)

Creazione di valore, performance e Responsabilità Sociale delle Imprese

⇒ [Teresina Torre](#)

Il Bilancio di competenze: nuovi ambiti di applicazione nella gestione delle risorse umane

⇒ [Clara Caselli](#)
[Stefania Mittiga](#)

Commercio giusto ed etica delle relazioni internazionali nord-sud: il caso dell'artigianato peruviano

⇒ [Federico Fontana](#)

Opportunità e limiti dell'ICT nelle autonomie locali



scarica il plug-in gratuito
Acrobat Reader

Una o più scienze?

Michele Marsonet

Sommario: 1. Scienza naturale e scienza sociale – 2. L'empirismo nelle scienze sociali – 3. L'azione – 4. Il modello nomologico-deduttivo – 5. L'ermeneutica – 6. Il relativismo nelle scienze sociali

1. Scienza naturale e scienza sociale

Le scienze empirico-naturali (e specialmente la fisica) hanno alle spalle una lunga tradizione e una storia di brillanti successi intellettuali. Di conseguenza esse hanno influito notevolmente sulla nostra concezione della "scienza" in quanto tale: le loro caratteristiche tendono ad essere considerate come criteri ai quali ogni disciplina che voglia definirsi scientifica deve adeguarsi. Invece i risultati conseguiti dalle scienze umane e sociali sembrano piuttosto scarsi. Ne deriva che, da un lato, c'è una forte aspirazione a realizzare un corpo di conoscenza "scientifica" della vita sociale, comparabile quantitativamente e qualitativamente alla nostra conoscenza scientifica della natura, mentre dall'altro esistono dubbi altrettanto forti sulla possibilità che la vita sociale sia effettivamente un oggetto di studio che si presti a tale modello di analisi. Alcune delle principali questioni della filosofia della scienza sociale vertono proprio su questo dibattito: se cioè particolari caratteristiche delle scienze fisiche siano (o possano, o debbano) essere anche caratteristiche di uno studio sistematico della vita sociale.

Stando al modello delle discipline empirico-naturali, lo scopo primario della scienza è quello di scoprire e di enunciare le leggi di natura. In primo luogo, una legge naturale è un enunciato che si propone di descrivere *come* il mondo è. Non si tratta di un enunciato valutativo che prescrive come dovrebbe essere la realtà, né giudica il valore positivo o negativo di un qualsiasi stato del mondo, reale o concepibile. Non è neppure un enunciato analitico. Negare un enunciato analitico o tautologico significa contraddirsi; negare una legge di natura non implica invece contraddizione poiché, anche se una legge è vera, il mondo *avrebbe potuto* essere diverso da quello che è.

Un enunciato che asserisce com'è il mondo può essere vero o falso; per valutarlo si rende perciò necessario un qualche metodo che comporti un criterio di

giustificazione. Secondo l'opinione corrente, la scienza ha un metodo peculiare per giustificare le proprie leggi, che consiste nel comparare ciò che queste ultime affermano circa il mondo con l'osservazione sistematica del mondo quale esso appare ai sensi, vale a dire il cosiddetto metodo empirico. Così l'osservazione dei corpi e del loro moto fornì la giustificazione della legge newtoniana della gravitazione come legge di natura. Questa base empirica delle leggi scientifiche le distingue da altri tipi di enunciati che si propongono di descrivere il mondo, come quelli della teologia e di alcuni settori della filosofia. Questi enunciati non sono riconducibili ad una giustificazione empirica a causa del tipo di entità di cui trattano: ad esempio, divinità, angeli, demoni, le forme platoniche o l'assoluto di Hegel. Inoltre, una legge di natura è un enunciato di forma incondizionatamente universale. Esso asserisce qualcosa circa *tutti* i casi che rientrano in una classe di fenomeni, e tale classe è definita senza limitazione alcuna di tempo o di spazio.

Le leggi di natura variano inoltre per il grado di *generalità*. La legge di gravitazione è estremamente generale, cioè si applica a una gamma assai ampia di entità: in pratica a ogni corpo nell'universo. In linea di principio, un enunciato universale come una legge di natura può essere applicato a un numero limitato ed arbitrario di entità; ma quanto più generale è una legge scientifica, tanto più essa viene considerata "fondamentale" (e se un enunciato empirico universale non ha molta generalità, difficilmente lo si definirebbe una legge naturale).

Un aspetto importante sotto il quale le leggi di natura variano è la precisione. Una prima distinzione al riguardo è quella tra leggi qualitative e leggi quantitative. Una legge *qualitativa* asserisce una relazione tra cose e/o loro qualità senza specificare valori numerici (per esempio: "quando una scintilla passa attraverso una miscela di idrogeno e ossigeno, si forma acqua"). Le leggi *quantitative*, invece, specificano una relazione tra grandezze, o in modo approssimativo ("quanto più un corpo si riscalda, tanto più esso si dilata") o con esattezza. La legge newtoniana di gravitazione e il principio di Archimede sono leggi quantitative esatte; la prima afferma non soltanto che tutti i corpi si attraggono reciprocamente (legge qualitativa), o che l'attrazione aumenta con l'incremento delle masse e la diminuzione delle distanze (legge quantitativa approssimativa), ma specifica l'esatta relazione numerica tra massa, distanza e forza di attrazione. Quanto più precisa è una legge scientifica, tanto maggiore è il suo valore; da ciò la tendenza a formulare leggi quantitative esatte ogni qualvolta sia possibile. Ma la precisione non è il solo pregio delle leggi; un altro è la generalità, come si è appena visto. Alcune leggi, come per esempio quella newtoniana di gravitazione, combinano grande generalità e grande precisione, ma a volte i due requisiti sono in conflitto tra loro. Così una legge relativamente imprecisa come "quando un oggetto viene riscaldato, esso si dilata" è utile perché è più generale di qualsiasi altra legge più precisa relativa a calore e dilatazione (l'esatta relazione quantitativa tra i due fenomeni è data, per ogni sostanza, dal suo coefficiente di dilatazione).

Qual è lo *status* di una legge scientifica? La risposta data da Popper è che una legge scientifica è un'ipotesi che non può mai essere accettata definitivamente, ma

soltanto in via provvisoria poiché, per quanto forti siano le prove empiriche in suo favore, un nuovo *test* può sempre contraddirla. Proprio questa *falsificabilità empirica* - cioè il fatto che essa può essere contraddetta dall'osservazione dei fatti - costituisce per Popper il criterio per stabilire se abbiamo a che fare con un enunciato scientifico. Quando i fatti osservati sono in accordo con una legge, essi confermano o, per dirla in linguaggio popperiano, *corroborano* la legge¹. Finché una legge continua ad essere confermata può essere vera; non appena è contraddetta dai fatti osservati, dev'essere falsa. Compito della scienza è quello di sottoporre le leggi a prove empiriche sempre più numerose e varie, per scoprire fino a qual punto le leggi sono confermate e in quale misura sono invece falsificate.

Nella scienza le leggi empiriche sono spiegate da leggi teoriche, e le leggi meno generali sono spiegate da leggi più generali. Ora, alcune branche della scienza sono intrinsecamente meno generali di altre: la biologia (scienza degli esseri viventi) ha applicazioni meno generali della fisica (scienza di tutta la natura), e nell'ambito della fisica una teoria dei gas è meno generale di una teoria del comportamento di tutta la materia. Qual è esattamente la relazione tra leggi o teorie a questi diversi livelli di generalità? Chiaramente quelle della scienza meno generale devono essere compatibili con quelle della scienza più generale, altrimenti le une o le altre devono essere false. Si potrebbe supporre, inoltre, che le prime debbano essere derivabili dalle seconde, ossia spiegabili nei termini di quest'ultime; e che, infine, tutto dev'essere spiegabile per mezzo delle teorie più generali, cioè quelle della fisica elementare. Senza dubbio non è possibile *ora* derivare tutte le teorie scientifiche dalla fisica elementare, ma a molti - e in particolare ai neopositivisti - sembra del tutto ragionevole proporselo come *ideale* da raggiungere.

Altri tuttavia respingono tale prospettiva perché trascurerebbe il fenomeno dell'*emergenza*, ossia il fatto che, a livelli sempre più elevati di organizzazione, la materia manifesta proprietà non deducibili da quelle della materia in quanto tale. Questa obiezione è mossa di frequente per la biologia (rispetto alla fisica e alla chimica), per le scienze del comportamento umano (nei confronti di tutte le altre scienze) e per le scienze sociali (rispetto a quelle empirico-naturali). In altri termini, i teorici dell'emergenza negano la possibilità di *ridurre* le leggi o teorie di una particolare scienza a quelle di un'altra. Che cosa comporta allora una tale riduzione?

Il neopositivista Ernest Nagel, la cui analisi della riduzione scientifica è classica, definisce *secondaria* la scienza che viene ridotta, e *primaria* quella a cui la scienza secondaria dovrebbe ridursi². Per definizione le leggi delle scienze primarie e secondarie usano termini differenti, che si riferiscono a entità diverse, per cui le leggi della scienza secondaria non possono mai essere semplicemente dedotte da quelle della scienza primaria. Come possono allora queste essere ridotte a quelle? La risposta è: istituendo una *connessione* tra i termini (e le entità) delle due scienze. Come Nagel rileva, la ben nota riduzione della termodinamica alla meccanica,

¹K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1995.

²E. Nagel, *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano, 1984.

compiuta nell'800, stabiliva tra l'altro che la temperatura di un gas (concetto termodinamico) è proporzionale all'energia cinetica media delle sue molecole (concetto meccanico). Tali *leggi di connessione*, che non appartengono ad alcuna delle due scienze, ma che stabiliscono un legame tra esse, permettono di dedurre le leggi che governano la temperatura dei corpi dalle leggi della meccanica applicandole alle molecole che li costituiscono. Una riduzione di questo tipo, che procede trattando le entità della scienza secondaria come insiemi costituiti da parti governate dalle leggi della scienza primaria, è spesso chiamata micro-riduzione. Essa è il procedimento peculiare della riduzione scientifica. In linea di principio è tuttavia possibile derivare le leggi che governano le parti dalle leggi che governano gli insiemi; spesso si asserisce, ad esempio, che le leggi che governano il comportamento delle parti di un organismo biologico (organi, cellule, molecole organiche) dovrebbero essere derivate dalle teorie relative agli organismi stessi, piuttosto che viceversa.

Dalla sua analisi Nagel trae questa importante conclusione: non si può decidere *a priori* se una data scienza sia riducibile a un'altra. Ciò dipende dalla possibilità di trovare leggi di connessione appropriate, cosa che dipende a sua volta dai termini e dalle leggi delle due scienze. Come egli rileva, la termodinamica non avrebbe potuto essere ridotta alla meccanica del '700, dati i concetti e le leggi da essa impiegati. Analogamente, la chimica oggi sembra largamente riducibile alla meccanica quantistica, mentre certamente non era riducibile alla meccanica classica. Né è necessariamente chiaro in anticipo quale debba essere la scienza primaria e quale la secondaria; soltanto la riduzione effettiva della termodinamica alla meccanica rivelò che la seconda era la scienza più generale. Ne consegue che la riduzione di una scienza a un'altra è anche una spiegazione della scienza secondaria.

2. L'empirismo nelle scienze sociali

Dunque il successo delle scienze empirico-naturali è all'origine della disputa - tuttora aperta - sulla loro capacità di fornire un modello valido per le scienze umane e sociali. Vi sono, in effetti, motivi per ritenere che esse siano in grado di farlo. Tutte le scienze - si può ragionevolmente sostenere - hanno per definizione fondamentalmente lo stesso compito, cioè quello di descrivere e di spiegare i fenomeni nel modo più economico che i fatti consentono; quindi il modello della fisica è il modello per ottenere risultati scientifici in generale. D'altra parte la fisica, diversamente dalle scienze sociali, non si occupa degli *individui* in quanto tali. Gli individui hanno naturalmente un aspetto fisico, e considerati semplicemente come corpi sono sottoposti alle leggi fisiche come ogni altro corpo; ma gli individui considerati come *persone* si comportano in modi che non sembra si possano derivare da queste leggi. E poiché il comportamento degli individui (considerati come

persone) costituisce l'oggetto di studio delle scienze sociali, il modello della fisica è, ad avviso di molti, inadeguato sotto parecchi aspetti (anche se non tutti), poiché gli individui non possiedono soltanto un corpo fisico, ma anche - almeno secondo l'opinione più diffusa - una *mente* consapevole. Dobbiamo dunque chiederci se e in quale senso ciò sia vero, e se, qualora sia vero, influisca sull'applicabilità del modello della fisica.

Il primo requisito per l'esistenza di una scienza sociale è l'*identificazione* del suo oggetto di studio: il sociale. Altri compiti fondamentali della scienza sociale sono la *classificazione* dei fenomeni sociali in vari tipi, e la *spiegazione* del perché i fenomeni sociali sono ciò che sono. Parecchi autori cercano di dimostrare che questi tre compiti richiedono tutti un approccio diverso da quello suggerito dal modello della fisica. L'idea del "sociale" è connessa al fatto che gli esseri umani sono in rapporto tra loro. Queste relazioni si manifestano nell'interdipendenza delle loro azioni; l'esistenza di un fenomeno sociale implica un qualche modello basato su azioni *interdipendenti*. Ne consegue perciò che l'identificazione del sociale dipende da una precedente identificazione dell'*azione umana*. Quali sono le implicazioni di tutto questo?

Molti che accetterebbero questa breve caratterizzazione del sociale sosterranno altresì che l'identificazione e la classificazione dei fenomeni sociali dovrebbe procedere con gli stessi metodi di osservazione *empirica* che sono usati nelle scienze naturali per identificare e classificare gli oggetti fisici. I fisici registrano le caratteristiche osservabili degli oggetti come la forma, la dimensione, la posizione, il colore, l'elevazione, il rumore, ecc. Si tratta di caratteristiche percepibili ai sensi e, secondo questa prospettiva (che possiamo definire "empirismo sociale") gli scienziati sociali dovrebbero fare altrettanto. Ma se la scienza sociale si occupa di individui, la prospettiva empiristica deve in qualche modo trattare dei fenomeni della mente umana, ossia di credenze, desideri, scopi, intenzioni, principi morali, valori degli individui; questi ultimi appaiono strettamente connessi con le loro azioni (e interazioni), ma privi tuttavia di quelle caratteristiche che gli empiristi ritengono le sole di cui la scienza possa tener conto. In generale, agli empiristi si aprono due possibilità. (1) Essi possono ammettere che i fenomeni mentali non siano osservabili empiricamente, e trarre la conclusione che la scienza sociale deve ignorarli completamente, elaborando le sue peculiari forme di descrizione e di classificazione su una base genuinamente scientifica (che in questo caso significa "empirica"). Oppure (2) possono sostenere che una scienza sociale empirica può studiare i fenomeni mentali poiché questi corrispondono a fenomeni di *comportamento* manifesti, suscettibili cioè di osservazione empirica. In questa prospettiva i fenomeni mentali possono essere osservati, a tutti gli effetti, osservando il comportamento manifesto ad essi corrispondente; ma i termini tipicamente mentali di solito usati per descriverli sono in linea di principio evitabili, perché andrebbero sostituiti da termini che si riferiscono al comportamento corrispondente. I sostenitori di entrambe le posizioni empiristiche danno grande importanza all'osservazione del comportamento manifesto, e possono essere chiamati "comportamentisti".

Non è difficile comprendere la popolarità di tali concezioni. La nozione di una mente non suscettibile di indagine per mezzo dei metodi empirici delle scienze fisiche evoca un senso di mistero. Se la mente non può essere indagata, che cosa si può dire di essa? O, piuttosto, che cosa *non* si può dire di essa? Quale controllo oggettivo può darsi della validità dei resoconti che la riguardano? E se non è possibile alcun controllo, come possono essere detti scientifici? Può darsi che un individuo riesca sempre a conseguire, in linea di principio, una conoscenza soddisfacente di una mente empiricamente inosservabile (la propria), che cioè conosca direttamente i propri desideri, intenzioni, credenze e principi, anche se gli altri non possono accedervi direttamente. Ma questo, anche qualora fosse vero, non risolverebbe il problema. La scienza si occupa della *conoscenza pubblica* (vale a dire: inter-soggettiva). Nella scienza la testimonianza di un solo individuo non può essere accettata; qualsiasi asserzione dev'essere aperta al controllo di tutti i membri della comunità scientifica interessata. In ogni caso, la testimonianza sul contenuto di particolari menti da parte di coloro che le possiedono spesso non è disponibile agli scienziati sociali.

Considerazioni del genere, rafforzate dalla predilezione per l'unità del metodo scientifico, hanno suscitato una forte corrente di empirismo tra gli scienziati sociali, specialmente tra coloro che si sono consapevolmente interessati dello *status* scientifico della loro disciplina. Così fu per Auguste Comte, fondatore del positivismo, che per primo concepì l'idea di una sociologia scientifica. Dal momento che la scienza è fondata su osservazioni del mondo esterno, essa può studiare le menti degli individui solo come "fisiologia" o come comportamento manifesto. Bronislaw Malinowski, uno dei fondatori dell'antropologia moderna, sostenne dal canto suo la posizione behaviorista (comportamentista); per lui "pensieri", "credenze", "idee" e "valori" possono essere introdotti nella scienza sociale soltanto se "pienamente definiti in termini di comportamento manifesto, osservabile e fisicamente accertabile"³. Un terzo esponente di rilievo dell'empirismo sociale è Émile Durkheim, altro padre fondatore della sociologia moderna. Durkheim è tuttora molto studiato, ed è quindi opportuno dedicare una certa attenzione alle concezioni da lui espresse nelle *Regole del metodo sociologico*, la sua opera principale.

Durkheim insiste su una radicale dicotomia tra "modi di pensiero" collettivi e idee delle menti individuali: i primi sono i dati rilevanti per gli scienziati sociali, le seconde no. Il motivo di questa distinzione è in parte empiristico: i modi di pensiero collettivi possono, a differenza delle idee degli individui, manifestarsi all'osservazione sensibile assumendo forme stabili e standardizzate, quali i codici di leggi scritti, credenze scritte, ecc. Essi acquisiscono perciò lo *status* di "cose", in quanto distinte dalle semplici idee⁴. Tutti i "fatti sociali" sono, in questo senso, delle cose. Scrive Durkheim: "I fenomeni sociali sono cose e devono venire trattati come cose. È una cosa tutto ciò che è dato, tutto ciò che si offre o si impone all'osservazione. Le idee

³B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1962.

⁴É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1963.

non sono date immediatamente. Non possiamo quindi attingerle direttamente, ma soltanto mediante la realtà fenomenica che le esprime. Non sappiamo *a priori* quali idee si trovano all'origine delle diverse correnti tra cui si divide la vita sociale. È necessario quindi considerare i fenomeni sociali in se stessi distaccati dai soggetti coscienti che se li rappresentano; è necessario studiarli dal di fuori come cose esterne”.

Perciò i fatti sociali devono essere definiti e classificati nei termini delle caratteristiche che essi manifestano ai sensi: “Dal momento che l'esterno delle cose ci è dato dalla sensazione, la scienza, per essere oggettiva, deve trarre direttamente dai dati sensibili gli elementi delle sue definizioni iniziali”. Quindi, “affinché la definizione dei fatti sociali sia oggettiva, bisogna che li caratterizzi mediante elementi abbastanza esteriori da risultare immediatamente percepibili”. Sebbene Durkheim affermi che una sociologia empiristica potrebbe in qualche modo rivelare l'importanza delle idee nella vita sociale, non possono esserci dubbi sul suo atteggiamento negativo verso le idee private, né sul fatto che esso scaturisca dal timore che l'impossibilità di osservarle renderebbe inattendibile una sociologia volta al loro studio, trasformandola in una mera raccolta di congetture e pregiudizi, non verificabili, di singoli ricercatori. Spesso, tuttavia, non è chiaro se le idee verso le quali Durkheim esprime le sue riserve siano nella mente degli individui delle società descritte dagli scienziati sociali, o nella mente degli scienziati sociali stessi.

In tempi più recenti il punto di vista empiristico è stato sostenuto con vigore anche maggiore. Parecchi autori sostengono che la scienza descrive e classifica i fenomeni in modi inevitabilmente differenti da quelli dei modi di pensare del senso comune e dell'atteggiamento pre-scientifico, e nel suo sviluppo procede continuamente a sostituire nuove descrizioni a quelle vecchie. In questo processo si è quindi avuta una costante espansione del “fisico” a spese del “mentale”. Se lo volessimo, potremmo assegnare attributi mentali come la volontà e la motivazione alle pietre o al vento (anzi, un tempo era prassi comune), ma farlo è semplicemente non scientifico; e ciò vale anche per il comportamento umano. Le descrizioni scientifiche devono essere “oggettive”, ossia tali che osservatori diversi concordino sulla descrizione di un dato fenomeno; e le descrizioni mentali *non* sono a loro volta oggettive. Secondo questa linea di pensiero, nelle scienze sociali l'evoluzione di concetti mentali in concetti fisici è tuttora incompleta. “Volontà”, “sentimento”, “fini”, “motivazioni”, “valori”, ed altri concetti mentali appartengono a una fase immatura della scienza sociale: essi non sono in alcun senso relativi ai dati sociali, e dovrebbero essere sostituiti al più presto da concetti puramente fisici.

D'altra parte, si ammette che gli organismi si comportano in base ai *risultati* che essi si attendono dal comportamento. Tuttavia questi “fini”, ogni volta che si presentano in una situazione comportamentale, esistono in forma di simboli di qualche specie, e gli organismi rispondono a questi simboli esattamente come rispondono ad altri stimoli di carattere fisico. Questi simboli e tutto ciò che essi rappresentano sono semplicemente, da questo punto di vista, parte dei dati della situazione, e hanno lo stesso potere di influenzare la condotta che ha qualsiasi altro

fenomeno in grado di provocare risposte. In altre parole, le intenzioni degli individui sono espresse nel *linguaggio* (formato da simboli), che è studiato con i metodi della scienza empirica della linguistica; le espressioni simboliche di idee e di credenze sono dati tanto osservabili e oggettivi quanto il volo stagionale degli uccelli o l'emissione di una scintilla elettrica. Non si tratta dunque di liberarsi dei concetti mentali, ma di trovare le loro espressioni fisiche oggettive nel comportamento osservabile, che è spesso "comportamento simbolico" (ossia linguaggio e scrittura).

Argomenti rigorosi a sostegno di tali concezioni si trovano negli scritti degli epistemologi di tendenza empiristica. Secondo uno dei più importanti, il neopositivista Rudolf Carnap, ogni termine usato per descrivere uno stato mentale è riducibile a termini che si riferiscono a oggetti fisici osservabili⁵. Attribuire uno stato mentale come l'ira a un individuo equivale a dire che in determinate circostanze egli si comporterà in un modo particolare, e questo comportamento, che può essere descritto in "termini cosali osservabili" (secondo la definizione dello stesso Carnap), è un sintomo dello stato mentale. Carnap attribuisce particolare importanza al comportamento linguistico, poiché a suo avviso ogni stato mentale corrisponde a un simbolo linguistico osservabile che può venir isolato in circostanze appropriate; per esempio una frase del tipo "sono (o ero) nello stato mentale Q" (per esempio "sono (o ero) adirato"), può essere descritto nei termini di una cosa fisica. Se il particolare stato mentale in cui si trova un individuo non fosse equivalente al suo modo di comportarsi in certe circostanze, sarebbe impossibile - conclude Carnap - attribuire agli altri degli stati mentali.

⁵R. Carnap, "I fondamenti logici dell'unità della scienza", in AA.VV., *Neopositivismo e unità della scienza*, Bompiani, Milano, 1973, pp. 53-75.

3. L'azione

La tendenza di Durkheim, Carnap e di molti altri studiosi è di trascurare il mentale a favore del fisico. Indubbiamente gli esseri umani possono essere studiati scientificamente ma, parecchi replicano, non *in quanto* esseri umani, e certamente non in quanto esseri sociali. Ciò consegue dal fatto che uno studio delle relazioni sociali tra gli uomini dipende dalla capacità di riconoscere l'azione umana.

Come possiamo scoprire ciò che gli individui stanno facendo o hanno fatto, e come possiamo descrivere e classificare le loro azioni? Nessuno negherebbe che, in un senso ovvio, le azioni possono essere osservate, né che esse presentano all'osservatore caratteristiche empiricamente descrivibili. Quando gli individui compiono delle azioni si possono vedere i loro corpi in movimento rispetto ad altri oggetti, parti del corpo che cambiano le loro posizioni e relazioni spaziali, si possono sentire i suoni da loro emessi, e così via. Ma secondo gli antiempiristi questa descrizione dell'aspetto fisico del comportamento non è una descrizione di *azioni*, di individui che agiscono; né potrebbe diventarlo semplicemente con descrizioni fisiche più dettagliate, fornendo per esempio una descrizione fonetica dei suoni, o una descrizione dei movimenti in termini di misurazioni esatte. Un braccio che si solleva rispetto al corpo non è la stessa cosa di un uomo che alza il braccio, per quanto il primo fatto avvenga sempre al verificarsi del secondo. La differenza è precisamente quella tra il movimento di un oggetto e un'azione umana. In un certo senso, tuttavia, sono entrambi lo stesso evento, o sono piuttosto descrizioni alternative del medesimo evento. E proprio qui sta il nocciolo della questione. Per considerare un evento come azione umana sarebbe necessario interpretare i suoi tratti empiricamente osservabili in termini di "categorie mentali", e presupporre l'applicabilità di tali categorie a ciò che è osservato. Soltanto se si assume che il corpo al quale appartiene il braccio che si alza appartiene altresì a una *persona* con intenzioni, scopi e desideri, e che l'atto di sollevare il braccio è un suo atto intenzionale, si vede effettivamente una persona che alza il braccio.

Come hanno rilevato parecchi autori, è l'aspetto "intenzionale" del comportamento, non i suoi aspetti fisici, ciò che costituisce l'unità di un'azione. Consideriamo un'azione piuttosto complessa come la costruzione di una casa. Essa è composta da un certo numero di azioni più semplici e disparate (come pulire il terreno, dare alle pietre la forma voluta, segare il legno, impastare il cemento, ecc.), svolte in modo discontinuo e anche in luoghi diversi. Tutte queste azioni possono essere comprese come parti dell'azione complessa di costruire una casa soltanto nei termini del *proposito* dell'agente nel compierli. Parimenti, azioni semplici analoghe possono appartenere ad azioni complesse del tutto diverse: segando del legno un individuo può costruire una casa o preparare un falò, ed è il suo *proposito*, non già i suoi movimenti manifesti, a distinguere le due azioni tra loro.

A quest'analisi si potrebbe obiettare che il cosiddetto aspetto intenzionale del comportamento può, dopo tutto, essere individuato attraverso l'osservazione

empirica, senza alcun bisogno di postulare una mente cosciente “dietro” il comportamento. L’idea, in breve, è che lo scopo del comportamento è il risultato finale che esso tende a realizzare. Così potremmo riconoscere i vari movimenti implicati nella costruzione di una casa come parti di quell’azione complessa in base alla loro tendenza a portare a compimento una casa; o ancora, potremmo riconoscere i movimenti compiuti per segare legna come parte della preparazione di un fuoco in base all’osservazione del fuoco che si ottiene da essa. Tale approccio tende a negare qualsiasi discontinuità di principio tra il comportamento umano e quello di entità non umane come gli animali e perfino le macchine. Seguendo questa traccia sembra naturale attribuire azioni agli animali, anche se non possiamo essere sicuri che essi abbiano intenzioni consapevoli; e sembra anche che lo facciamo nei termini dei risultati che il loro comportamento tende a realizzare. Così si è osservato che perfino le risposte insegnate agli animali dagli psicologi comportamentisti devono essere considerate azioni, e non semplici movimenti. I topi, per esempio, imparano ad abbassare una leva, azione che corrisponde a movimenti differenti in circostanze differenti (il topo può usare le zampe o i denti), poiché l’aspetto costante in ciò che è appreso è precisamente il risultato finale che questi movimenti tendono a realizzare.

Perfino il comportamento istintivo degli animali inferiori, come la costruzione del nido da parte delle vespe, manifesta tale caratteristica. E così sarebbe quello delle macchine, che possono essere costruite allo scopo di realizzare un determinato stato di cose, e di adattare in tal modo il loro comportamento alle circostanze. I teorici della comunicazione, come Norbert Wiener⁶, hanno suggerito che proprio questa è la natura del comportamento intenzionale; come un missile guidato cerca di colpire il bersaglio adattando la sua rotta sulla base delle informazioni circa la sua posizione rispetto all’obiettivo, così una persona che prende una tazza adatta la posizione e l’orientamento della sua mano alla luce dell’informazione sulla sua posizione rispetto alla tazza, in modo da poterla prendere. Questo orientamento *in vista di uno scopo* del comportamento costituirebbe la sua “intenzionalità” e, per così dire, il suo “essere azione”, e l’azione umana intenzionale è pertanto assimilabile al comportamento di animali e di macchine.

Tale argomento, si è spesso replicato, non è convincente. Lo scopo di un’azione è effettivamente l’obiettivo a cui è diretta, ma quest’ultimo non può essere identificato con il risultato cui dà luogo. Essi coincidono soltanto se l’agente in primo luogo *credeva* (correttamente) che i suoi movimenti avrebbero portato a quel risultato, e in secondo luogo *desiderava* che si arrivasse a quel risultato. Né l’una né l’altra di queste condizioni è necessariamente valida: la gente compie degli errori, non riesce a ottenere i risultati che si attende, e ottiene risultati del tutto imprevisti; perfino risultati correttamente previsti delle loro azioni possono non essere risultati desiderati, ma piuttosto costi che sono disposti a sostenere per arrivare a qualche altro obiettivo. Che il comportamento degli individui sia orientato a uno scopo implica

⁶N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica*, Boringhieri, Torino, 1970.

che essi hanno in mente certi *desideri* e certe *credenze*. La semplice tendenza di un processo a produrre un risultato determinabile non è un motivo sufficiente per chiamare in causa il concetto di azione (o di scopo). Com'è noto, gli organismi biologici tendono a mantenersi in particolari stati attraverso processi omeostatici⁷; ma sarebbe assurdo - sostengono parecchi studiosi - chiamare azioni questi processi automatici, o supporre che essi manifestino degli scopi. Lo scopo o intenzione che guida un'azione è qualcosa che caratterizza l'agente *prima e durante* l'azione, non già il risultato che egli realizza. Se attribuiamo azioni agli animali, o dobbiamo supporre che essi siano mossi da intenzioni in qualche modo simili alle nostre, oppure usiamo il termine in un senso diverso da quello pertinente per un agente umano.

Anche se il risultato di un'azione si conforma sempre al suo scopo, la tesi empiristica non ne trarrebbe grande vantaggio, poiché un risultato voluto non è necessariamente caratterizzabile in termini puramente empirici. Supponiamo che un uomo dia (intenzionalmente) un voto segnando una croce su una scheda elettorale. La conseguenza empirica della sua azione è una croce su un foglio di carta, ma il risultato voluto, nei cui termini dev'essere caratterizzata la sua azione, è che egli ha votato. Un'azione e un risultato empiricamente identici non significherebbero dare un voto, senza il necessario sfondo di *regole* operanti che costituiscono l'istituzione del voto⁸. Questo esempio è di fatto un tipo di azione specificamente sociale, e introduce un tema molto importante.

Non tutte le azioni umane rientrano nella sfera delle scienze sociali. Secondo Max Weber, un altro dei padri fondatori, queste scienze tentano di comprendere e spiegare l'*azione sociale*, che egli definisce così: "Per 'agire' si deve intendere un atteggiamento umano se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un *senso* soggettivo. Per agire 'sociale' si deve però intendere un agire che sia riferito - secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti - all'atteggiamento di *altri* individui e orientato nel suo corso in base a questo. Per 'relazione' sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità"⁹. La definizione di azione data da Weber concorda con la nozione di azione sopra nominata, perché il concetto di comportamento cui l'agente attribuisce un "significato soggettivo" è assai simile a quello di comportamento intenzionale. L'azione sociale è allora, secondo la definizione di Weber, un'azione condizionata dalla *consapevolezza soggettiva* dell'agente riguardo al comportamento di altri individui, e una relazione sociale comporta a sua volta una consapevolezza sociale reciproca da parte di parecchi individui. Ne consegue che, al fine di identificare le

⁷L'omeostasi è quell'insieme di strutture e funzioni dell'organismo che concorrono a mantenere le variabili fisiologiche entro determinati limiti di variazione e, quindi, in equilibrio.

⁸P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1972.

⁹M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1961.

azioni sociali e le relazioni sociali, l'osservatore deve non soltanto interpretare i tratti del comportamento empiricamente descrivibili in termini di un insieme di categorie mentali, ma deve altresì attribuire agli individui coinvolti un tipo specifico di disposizione mentale, vale a dire una consapevolezza degli *altri* in quanto individui che hanno intenzioni, scopi e desideri. Non soltanto lo scienziato sociale dev'essere in grado di riconoscere le azioni umane, ma deve pure supporre che siano in grado di farlo anche le persone di cui studia le azioni.

Sebbene secondo Weber le scienze sociali si interessino soltanto a una particolare categoria di azioni, tutte le azioni umane sono in qualche misura un prodotto sociale. L'uomo è un animale sociale. Le intenzioni e gli scopi di un individuo, e la sua stessa capacità di averne, dipendono dalla sua esperienza dei rapporti sociali, specialmente di quelli della prima infanzia. L'epistemologo britannico (vicino alle posizioni del secondo Wittgenstein) Peter Winch ha attirato l'attenzione su un senso particolare in cui tutte le azioni umane dipendono dal sociale. Esso riguarda il modo in cui una persona è in grado di attribuire al proprio comportamento quello che Weber definisce un "senso soggettivo". Che il comportamento sia soggettivamente significativo implica che l'agente abbia qualche idea, fondata su una particolare descrizione, di ciò che è lo scopo o il carattere del comportamento, cioè che egli possa (supponendolo in possesso dei normali mezzi di espressione) descrivere il carattere e la natura dell'azione quale egli la concepisce. "Costruire una casa" sarebbe una tale descrizione della natura di un'azione, corrispondente all'idea che l'agente ha del carattere del comportamento implicato. Che l'agente abbia tale idea implica tuttavia la sua capacità di comprendere un *linguaggio*, il quale include qualche espressione di significato equivalente a "costruire una casa". Ma il linguaggio è senza dubbio un'istituzione sociale; è un insieme di convenzioni condivise da un gruppo sociale, in virtù del quale si attribuiscono dei significati a suoni e segni (le parole). Così il fatto che un individuo attribuisca un particolare significato soggettivo alla sua azione dipende in modo essenziale dalla sua appartenenza a una comunità il cui linguaggio includa i concetti adeguati.

4. Il modello nomologico-deduttivo

Una delle questioni controverse a proposito della spiegazione dei fatti sociali è se essa dipenda, come la spiegazione nelle scienze naturali, da leggi di portata generale. Qual è allora la logica della spiegazione dell'azione umana? Consideriamo uno dei più noti e dettagliati argomenti, naturalmente di ispirazione empirista, a favore della concezione secondo cui le spiegazioni dell'azione poggiano su generalizzazioni implicite. Carl Gustav Hempel affronta la questione seguente: perché nei primi decenni del secolo scorso molti agricoltori emigrarono dall'Oklahoma alla California? Ciò fu dovuto - dice Hempel - alla continua siccità e

alle bufere di sabbia che avevano reso sempre più precaria la loro esistenza, mentre la California sembrava offrire migliori condizioni di vita¹⁰. Secondo Hempel, questa spiegazione implica una certa regolarità generale nel comportamento umano, che però, come spesso avviene, non è facile enunciare in una forma che si accordi con i fatti noti. La regolarità implicata potrebbe essere, secondo Hempel, la seguente: “le popolazioni tendono a migrare verso regioni che offrono condizioni di vita migliori”; ma sfortunatamente essa è così vaga che non si può dire se sia sorretta da qualche prova. Una formulazione più specifica è: “la maggior parte degli abitanti di una regione che sembra offrire condizioni di vita peggiori di quelle offerte da qualche altra regione, migrano verso quest’ultima”. Ma questa legge è con tutta probabilità falsa.

Stando così le cose, sostiene Hempel, la spiegazione della migrazione degli agricoltori dell'Oklahoma non è, dopo tutto, una spiegazione compiuta, ma soltanto un *abbozzo di spiegazione*, ossia un’indicazione approssimativa della situazione che ha causato la migrazione. Una spiegazione compiuta richiederebbe che la situazione fosse specificata in modo abbastanza dettagliato da mostrare che il caso in esame è una esemplificazione di una legge universale. Così la situazione pertinente per spiegare la migrazione dall'Oklahoma non è completamente descritta in termini di un semplice contrasto, agli occhi degli emigranti, tra le condizioni di vita in Oklahoma e quelle in California; una descrizione completa terrebbe conto di ulteriori aspetti, e cioè che il contrasto appariva molto forte, che la California era facilmente accessibile e scarsamente popolata, che non si intravedeva alcuna possibilità di migliorare le condizioni di vita in Oklahoma, ecc.

Ora, un’asserzione causale del senso comune implica una legge vaga, nel senso che in certe circostanze, che si presume si siano verificate in concomitanza con il fatto in questione, ma che non sono necessariamente precisabili in pratica, un evento simile alla *causa* è sempre seguito da un evento simile all’*effetto*. In modo analogo, l’argomento di Hempel afferma che la spiegazione di un’azione implica l’esistenza di circostanze, anche se non specificabili in modo effettivo, in cui un’azione del genere si verifica sempre (o quasi sempre). Ma le spiegazioni delle azioni non implicano, di fatto, neppure leggi vaghe del genere. Che gli esseri umani siano dotati o meno di libera volontà, noi non ci aspettiamo che reagiscano tutti allo stesso modo in circostanze simili, nemmeno se si tratta di circostanze simili delle quali sono consapevoli.

Secondo Popper, fornire una spiegazione causale di un evento significa dedurre un’asserzione che lo descrive, usando come premesse una o più leggi universali in congiunzione con alcune asserzioni singolari dette *condizioni iniziali*. Per esempio, seguendo l’illustrazione popperiana tratta da *Logica della scoperta scientifica*, possiamo dire di aver fornito una spiegazione causale della rottura di un certo pezzo

¹⁰C.G. Hempel, “Spiegazione scientifica e spiegazione storica”, in M.V. Predaval Magrini (a cura di), *Filosofia analitica e conoscenza storica*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 167-195.

di filo se abbiamo trovato che il filo ha una resistenza alla trazione di 1/2 Kg, ed è stato caricato con un peso di 1 Kg. Se analizziamo questa spiegazione causale, troveremo che consta di diverse parti costituenti. Da una parte abbiamo l'ipotesi: "Un filo si rompe tutte le volte che viene caricato con un peso che supera il peso che definisce la resistenza alla trazione di quel filo", e questa è un'asserzione che ha il carattere di una legge universale di natura. Dall'altra abbiamo certe asserzioni singolari (in questo caso due) che sono vere soltanto per l'evento specifico in questione: "Il carico di rottura di questo filo è 1/2 Kg", e "Il peso con cui è stato caricato questo filo è 1 Kg"¹¹.

Questa è secondo Popper la struttura di una spiegazione causale. In essa "abbiamo due differenti tipi di asserzioni che sono entrambe ingredienti necessari di una spiegazione causale completa. Si tratta di: (1) *asserzioni universali*, cioè ipotesi che hanno il carattere di leggi di natura; (2) *asserzioni singolari*, che valgono per l'evento specifico in questione e che chiamerò 'condizioni iniziali'. Dalle asserzioni universali, insieme con le condizioni iniziali, deduciamo l'asserzione singolare: 'questo filo si romperà'. Diciamo che questa asserzione è una *predizione* specifica, o singolare"¹².

Spiegare causalmente un fenomeno significa allora individuare quell'evento o quegli eventi che, una volta eliminati, proibiscono l'accadimento di tale fenomeno e che, ammessi, invece lo producono. Come faremo ad individuare, tra gli infiniti fatti del mondo, l'evento che costituisce la causa del fatto da spiegare? Si deve notare che un evento può essere detto *causa* di un altro solo in relazione a una legge. Ecco perché è fondamentale la ricerca delle leggi: senza leggi [ogni volta che abbiamo x, avremo anche y; ogni volta che riscaldiamo un metallo, questo si dilaterà] non c'è spiegazione né previsione. Sono le leggi a legare universalmente tra loro i fatti. In realtà, afferma Popper, dall'analisi della spiegazione causale possiamo ricavare parecchie considerazioni.

La prima è che "non possiamo mai parlare di causa ed effetto in modo assoluto, ma che un evento è causa di un altro evento, che ne è l'effetto, solo in relazione a qualche legge universale. Tuttavia, queste leggi universali sono molto spesso così ovvie che di norma le accettiamo come vere invece di farne un uso cosciente"¹³. La seconda è che "una simile spiegazione causale, naturalmente, sarà accettabile dal punto di vista scientifico soltanto se le leggi universali saranno state ben sperimentate o corroborate, e se avremo degli indizi indipendenti della causa descritta dalle condizioni iniziali"¹⁴. La teoria esplicativa, cioè, non deve essere *ad hoc*. Una terza considerazione è "che l'impiego di una teoria al fine di predire qualche evento specifico non è altro che un particolare aspetto del suo impiego al fine di spiegare l'evento stesso. E poiché noi controlliamo una teoria mettendo a

¹¹K.R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 44.

¹²Ibid.

¹³K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma, 1974, vol. 2, p. 345.

¹⁴K.R. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 113.

confronto gli eventi predetti con quelli effettivamente osservati, la nostra analisi mostra anche come le teorie possono essere controllate. Il fatto che si usi una teoria al fine di spiegazione o di predizione o di controllo dipende dal nostro interesse e dal genere di proposizioni che prendiamo come date o presupposte”¹⁵.

In altri termini, possiamo essere interessati a provare una teoria proposta per risolvere qualche problema. Oppure, data una teoria che già ha fornito buona prova di sé, possiamo essere interessati ad usarla a scopi di spiegazione di qualche fatto problematico accaduto, o ad usarla a scopi di previsione di un qualche evento o fatto. Le scienze *generalizzanti* (“pure” o “teoriche”) si preoccupano delle leggi universali e della loro prova: così è per i fisici, i biologi, i sociologi, gli economisti, i linguisti, gli psicologi, ecc., i quali fanno scienza pura se trovano e provano leggi fisiche, fisiologiche, sociologiche, economiche, ecc. Ma un ingegnere, per esempio, non si preoccupa delle leggi della fisica *in quanto tali*; egli le utilizza a scopi di previsione. In tal caso siamo nel campo delle scienze “tecnologiche”. In altri termini, il teorico è interessato alla prova delle leggi, mentre il tecnologo prevede in base alle leggi, date certe condizioni, l'accadere di un evento; lo storico, dato un evento, ricostruisce, in base a leggi, le condizioni o cause che hanno portato all'evento accaduto. Come ben si vede, il modello utilizzato è per Popper sostanzialmente *lo stesso*, indipendentemente dal fatto che ci si trovi ad operare nel campo delle scienze naturali o in quello delle scienze sociali.

5. L'ermeneutica

Abbiamo notato che gli empiristi sottolineano il ruolo delle *generalizzazioni* per spiegare i fenomeni che costituiscono l'oggetto di studio delle scienze sociali. Vi è tuttavia un altro approccio, oggi molto popolare, che attribuisce invece importanza primaria agli aspetti specifici e particolari delle varie culture, sostenendo che il vero compito dell'indagine sociale è l'*interpretazione* delle pratiche sociali dotate di significato. Si manifesta allora un'antitesi radicale tra “spiegazione” da un lato e “comprensione” dall'altro. La spiegazione si basa sulla capacità di identificare le *cause* generali di un evento, mentre comprendere significa scoprire il *significato* di un evento (o di una pratica) all'interno di un particolare contesto sociale. Il compito delle scienze umane e sociali diventa pertanto quello di ricostruire il significato delle pratiche sociali.

L'approccio di cui stiamo parlando si chiama *ermeneutico*: esso tratta i fenomeni sociali come “testi” (si pensi per esempio a un testo letterario) che devono essere *decodificati* mediante la ricostruzione (basata sulla nostra immaginazione) della significanza dei vari elementi che fanno parte di un'azione o evento sociali. Non è

¹⁵K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., p. 346.

difficile allora capire che per i sostenitori dell'approccio ermeneutico le scienze sociali e quelle naturali sono radicalmente diverse, giacché le prime dipendono inevitabilmente dal processo interpretativo - tipicamente umano - del comportamento significativo e delle pratiche sociali che su tale comportamento sono fondate. In altri termini, la scienza naturale si occuperebbe di processi causali oggettivi, mentre quella sociale riguarderebbe azioni e pratiche significative. Soltanto i processi causali possono essere spiegati e descritti oggettivamente; azioni e pratiche richiedono invece interpretazione e comprensione. Per riassumere: la spiegazione è l'obiettivo delle scienze naturali, e la comprensione è lo scopo di quelle sociali. Ne consegue, tra l'altro, l'impossibilità di applicare il modello nomologico-deduttivo (o "modello Popper-Hempel") della spiegazione a storiografia, sociologia, scienza politica, antropologia, ecc.

Un resoconto adeguato dell'azione umana dovrebbe pertanto rendere comprensibile ciò che gli individui-agenti fanno; da un simile punto di vista, lo scopo delle scienze sociali non può ridursi alla predizione di eventi, siano essi considerati isolatamente o in quanto inclusi in modelli: una spiegazione soddisfacente *deve* dare un senso alle azioni degli individui. Questi sono i punti principali - tra loro correlati - comuni ad ogni programma di tipo ermeneutico:

- 1) Le azioni e le credenze individuali possono essere comprese *soltanto* mediante una procedura interpretativa, grazie alla quale lo scienziato sociale punta a scoprire il loro significato per l'agente (colui che compie l'azione o intrattiene la credenza).
- 2) Tra le varie culture si manifesta una radicale diversità circa il modo in cui la vita sociale viene concettualizzata, e tali differenze generano mondi sociali *diversi*.
- 3) Le pratiche sociali (promesse, regole lavorative, legami di parentela, ecc.) sono *costituite dai* significati che i partecipanti attribuiscono ad esse.
- 4) Non esistono "fatti bruti" nella vita sociale, cioè fatti che non rimandino a specifici significati culturali.

Le conseguenze sono piuttosto chiare. Per ottenere un'analisi soddisfacente di un certo fenomeno sociale, risulta necessario interpretare i significati che gli individui di un gruppo attribuiscono alle loro azioni e relazioni. La scienza sociale, pertanto, non può evitare di essere ermeneutica, e gli approcci che non adottano questo metodo, come quelli empiristici, sono semplicemente fuorvianti.

Si noti che, seguendo questa strada, uno scienziato sociale (per esempio un antropologo) che si trovi ad analizzare una pratica di un certo gruppo non si chiede quali siano i processi che l'hanno generata, poiché il modello che egli ha in mente non prevede spiegazioni *causali*. Il modello non fornisce alcuna spiegazione della pratica stessa, ma una sua lettura contestuale, intesa a chiarirne il significato per i membri del gruppo sotto indagine. Dovrebbe a questo punto essere evidente che gli empiristi giudicano l'approccio ermeneutico del tutto inadeguato.

Per gli studiosi di credo ermeneutico gli esseri umani sono individui che attribuiscono alla dimensione simbolica della vita un ruolo essenziale, e agiscono in base alla loro capacità di interpretare la realtà circostante. La comprensione è a sua volta fondata su fattori quali: (a) una rappresentazione del mondo (sia naturale che sociale) nel quale si trovano a vivere; (b) un insieme di valori e di scopi che caratterizzano i loro bisogni; (c) un complesso di norme che fissano i limiti oltre i quali un'azione diventa trasgressiva; (d) una concezione dei loro poteri e delle loro capacità. Diventa quindi necessario descrivere i valori, le visioni del mondo e le assunzioni di fondo riferendosi sempre, tuttavia, ad una particolare cultura o a un certo gruppo sociale. Fornire l'interpretazione di un'azione significa descrivere un contesto culturale e lo stato d'animo dell'agente (o degli agenti) in modo tale da rendere intelligibile a *noi* le sue (o le loro) azioni. Interpretare è discernere il significato di una pratica sociale entro un sistema di simboli e rappresentazioni culturali.

Supponiamo ad esempio di vedere un uomo che cammina per strada. Ad un certo punto egli passa sotto una scala, alza lo sguardo rendendosi conto di ciò che ha fatto, e quindi tocca il primo oggetto metallico che gli capita sotto mano. Un osservatore esterno potrebbe considerare inspiegabile un simile comportamento; si tratta chiaramente di una reazione ad elementi presenti nell'ambiente, ma le azioni dell'uomo appaiono a prima vista immotivate. Ecco allora che occorre trovarne il significato. Lo scienziato sociale lavorerà in base ad alcune ipotesi interpretative: può trattarsi di un individuo poco istruito, il quale crede che certi eventi - passare sotto una scala, vedere un gatto nero, rompere uno specchio, ecc. - portino sfortuna. Naturalmente l'esempio ci sembra banale perché l'uomo appartiene al nostro stesso gruppo e tutti sappiamo che molte persone sono superstiziose (non abbiamo bisogno in questo caso degli scienziati sociali). Si immagina tuttavia un antropologo che deve interpretare il comportamento dei membri di una tribù sconosciuta e la banalità scompare.

Nell'esempio abbiamo interpretato il comportamento dell'uomo; abbiamo cioè collegato le sue (presunte) credenze e la sua (presunta) comprensione di un evento in modo da rendere significanti le sue azioni successive. Esso esprime un'interpretazione a due livelli: in primo luogo l'interpretazione di significati sociali comuni nella cultura cui l'uomo appartiene (il significato del passare sotto una scala), e in secondo luogo l'interpretazione di una particolare azione da lui compiuta (afferrare un oggetto metallico).

Come prima si accennava, secondo gli ermeneuti esiste una forte somiglianza tra l'interpretazione di un'azione umana e quella di un testo letterario. In entrambi i casi colui che interpreta ha a che fare con un insieme di elementi significanti, e cerca di scoprire le connessioni di significato che sussistono tra essi (è proprio questo fatto a rendere l'interpretazione un processo ermeneutico anche a livello sociale). Quando la descrizione viene fornita, l'interpretante dimostra che il comportamento dell'agente, malgrado l'apparenza contraria, non è "irrazionale"; piuttosto esso concorda con un sistema culturale e normativo più vasto, e da questo fatto si può

comprendere che il sistema stesso è coerente. L'azione non va quindi identificata con il risultato che consegue: essa ha una connotazione intrinsecamente *simbolica*.

Come può lo scienziato sociale esaminare l'azione significante? O, per dirla in modo diverso, esiste un "metodo ermeneutico" che possa guidarlo nel processo interpretativo? Una formulazione molto importante dell'idea di "metodo per le scienze sociali" si trova in molti scritti di Max Weber, e in particolare nella sua nozione di *verstehen* (comprensione)¹⁶. È netta, in Weber, la distinzione tra scienze sociali e scienze naturali. A suo avviso le discipline storico-sociali si occupano di fenomeni psicologici e mentali, la cui comprensione costituisce un problema specifico e assai diverso da quella delle questioni che sorgono nelle scienze della natura. Le scienze della cultura - egli scrive - sono le discipline che analizzano i fenomeni della vita in base al loro significato culturale. La significanza di una configurazione di fenomeni culturali non può essere derivata e resa intelligibile da un sistema di leggi analitiche, in quanto lo stesso concetto di "cultura" è inestricabilmente legato ai valori.

Più che di "spiegazione" (come fanno gli empiristi), si deve quindi parlare di "comprensione esplicativa": cioè una comprensione razionale della motivazione, la quale consiste nel collocare l'azione in un più vasto contesto di significati. Weber usa spesso il termine "empatia" per caratterizzare tale processo, ma non ipotizza l'esistenza di una facoltà autonoma che consentirebbe di interpretare lo stato d'animo dell'agente. Si tratta piuttosto di prendere in considerazione i possibili propositi, valori e credenze in grado di generare l'azione, e di cercare poi di determinare, attraverso l'evidenza diretta o indiretta, se l'interpretazione è corretta o meno. Il metodo della *comprensione*, pertanto, è basato in primo luogo sulla formazione di ipotesi; tramite esse lo scienziato sociale formula una congettura circa lo stato d'animo dell'agente, e poi cerca di verificare la validità della propria congettura osservando le azioni e le espressioni verbali di colui che agisce.

Gli empiristi hanno spesso notato che le indicazioni metodologiche di Weber sono piuttosto *vaghe*, dal che deriva a loro avviso l'inesistenza nei suoi scritti sia di un metodo autonomo, sia di un insieme di regole che ci consentano di derivare l'interpretazione da una descrizione del comportamento sociale. Concordano invece sull'importanza del processo di formazione delle ipotesi, problema che ogni scienziato sociale deve affrontare. Come l'empirista, anche l'ermeneuta deve formulare un'ipotesi circa il significato di un'azione che le attribuisca un senso alla luce dei *fatti* conosciuti e non vi sono "ricette" automatiche in grado di produrre ipotesi buone.

Gli empiristi continuano osservando che, quando ci viene fornita l'interpretazione di un'azione o di una pratica sociale - per esempio quella dell'uomo che fa gli scongiuri dopo essere passato sotto una scala - siamo praticamente obbligati a far rientrare in gioco il problema della verifica: in altre parole, come giungiamo a stabilire se l'interpretazione è vera o falsa? Di quali criteri di adeguatezza disponiamo per scegliere tra interpretazioni che sono tra loro in conflitto? E ancora, quali strumenti

¹⁶M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1974.

empirici possono essere usati per valutare il significato delle azioni e delle pratiche che osserviamo? Vi è in effetti un criterio che svolge un ruolo essenziale nelle discussioni metodologiche degli ermeneuti: la *coerenza*. Si richiede, in altri termini, che i vari elementi che concorrono all'interpretazione stiano tra loro in rapporti tali da formare un tutto coerente e fornito di significato. Ma anche questo criterio fa sorgere dei problemi.

In primo luogo dobbiamo chiederci di *quale* coerenza si sta parlando in questo contesto. La nozione di coerenza logica è troppo debole, poiché essa richiede soltanto che non vi siano contraddizioni logiche nel resoconto fornito. Supponiamo che, nel precedente esempio, l'uomo che passa sotto la scala sia un individuo dotato di istruzione superiore: il fatto che egli ricorra agli scongiuri sembra manifestare un certo grado di incoerenza (di solito non ci aspettiamo comportamenti simili da persone istruite). Tuttavia non c'è contraddizione logica in questo caso, dal momento che si conoscono casi di scienziati e filosofi famosi che erano superstiziosi. Pare che gli studiosi di tendenza ermeneutica abbiano in mente una sorta di coerenza estetica, richiedendo che degli elementi simbolici siano in accordo tra loro. Ma ovviamente tale idea è troppo imprecisa per costituire un criterio di verità che risulti utilizzabile.

In secondo luogo, sostengono ancora gli empiristi, il requisito della coerenza è troppo debole perché non ci fornisce una valida base per dare giudizi empirici circa le interpretazioni. Quando ci viene offerta un'interpretazione di un evento o di una pratica sociale, non ci basta sapere che essa è coerente: desideriamo piuttosto sapere se è vera o meno. E ciò è possibile solo se esiste dell'evidenza empirica a suo favore. In altre parole, dobbiamo utilizzare le nostre osservazioni del comportamento e delle usanze degli altri per verificare certe interpretazioni ed escluderne altre. Ecco perché secondo gli empiristi il processo interpretativo non è di per sé sufficiente. L'interpretazione si limita a *descrivere* eventi identificando un insieme di significati a livello culturale o individuale. Gli scienziati sociali empiristi pensano invece che occorra *spiegare* un evento ponendolo in connessione con una catena di altri eventi e cercandone le *cause*.

Ancora una volta gli antiempiristi rispondono che i fenomeni sociali, oltre ad essere intrinsecamente dotati di significato, non possono essere equiparati ai fenomeni oggettivi studiati dalle scienze naturali. I campi elettromagnetici hanno proprietà oggettive e indipendenti dai modi in cui gli esseri umani li concepiscono. Gli ermeneuti affermano che, al contrario, istituzioni e pratiche umane dipendono per la loro stessa natura proprio dai modi in cui le persone che partecipano ad esse le concepiscono. In quest'ambito non abbiamo quindi le leggi di Newton, le forze di Volta o i meccanismi di Darwin, ma "costruzioni" come quelle di Burckhardt, Weber e Freud: cioè disvelamenti sistematici di "mondi concettuali" in cui vivono i personaggi del passato o le persone con turbe psichiche.

Si deve inoltre notare la preferenza per la *specificità* culturale manifestata dai teorici dell'interpretazione. Essi insistono sulla fondamentale variabilità culturale dei significati umani, cosicché dal loro punto di vista risultano inutilizzabili tutti i resoconti

che astraggono dai tratti tipici della cultura che viene esaminata. Non vi sono elementi universali (transculturali) che ci mettano in grado di confrontare a colpo sicuro gruppi e società diversi, e le generalizzazioni privilegiate dagli empiristi altro non fanno che portare lo scienziato sociale fuori strada. Sul piano dell'ontologia sociale non esistono entità universali, il che significa che i concetti utilizzati all'interno di un certo gruppo non possono essere applicati ad altri gruppi; tale tesi richiama subito alla mente la nozione della "incommensurabilità dei paradigmi scientifici" elaborata da Kuhn ed esaminata nel secondo capitolo.

L'approccio ermeneutico ai fenomeni sociali si può dunque condensare in queste tesi di fondo:

- (1) *Tutte* le azioni umane sono filtrate da una visione del mondo soggettiva;
- (2) Di inter-soggettività si può parlare, ma solo riferendosi a un gruppo specifico;
- (3) La scienza sociale è possibile solo se è in grado di penetrare nel mondo degli individui;
- (4) Tutte le azioni sociali debbono essere interpretate sulla base dei significati individuali.

Naturalmente ci si può chiedere se gli ermeneuti hanno validi motivi per sostenere che soltanto il loro approccio può dar vita ad una scienza sociale degna di questa nome. I loro avversari insistono sulla vaghezza dei termini usati e sull'incapacità del modello ermeneutico di fornire spiegazioni. A loro avviso la scienza sociale ermeneutica si riduce ad una semplice collezione di interpretazioni e di "letture" di diversi tipi di società, senza tener conto del ruolo giocato nei fenomeni sociali dalle leggi e dalle cause. Si noti, comunque, un punto essenziale che riguarda il concetto di "natura umana". Per gli empiristi esiste davvero qualcosa di questo tipo, e la diversità delle elaborazioni culturali non esclude affatto la presenza di tratti comuni. Per gli antiempiristi vale il contrario: non esiste alcuna natura umana in quanto tale, ma *tante* nature umane quanti sono i gruppi socio-culturali.

6. Il relativismo nelle scienze sociali

Un'impressione comune che si ricava dallo studio delle scienze sociali è quella della diversità dei gruppi socio-culturali. Gli antropologi descrivono le pratiche diversissime che regolano i rapporti familiari, mentre i sociologi insistono sulle differenze sostanziali nelle credenze morali delle varie comunità. Proprio per questo alcuni filosofi e scienziati sociali sono giunti alla conclusione che la diversità sociale implica il *relativismo culturale*, considerato quest'ultimo come una caratteristica profonda e inevitabile della società umana. Culture diverse avrebbero dunque modi

distinti di trattare le relazioni sociali, di acquisire credenze circa il mondo circostante e di valutare le azioni; e, se è così, non esistono criteri trans-culturali in base ai quali descrivere e giudicare queste cornici concettuali differenti. Dovrebbe essere ovvio che tale prospettiva risulta particolarmente gradita ai sostenitori dell'approccio ermeneutico, dal momento che essa convalida la tesi secondo cui ogni cultura è un "particolare unico" e, nella ricerca sociale, occorre sempre partire dalle auto-definizioni significanti del gruppo culturale di volta in volta oggetto di studio.

Questa scoperta reca con sé un paradosso per le discipline sociali. Se infatti crediamo - con gli empiristi - che uno degli scopi principali della scienza sia la formulazione di generalizzazioni, la radicale diversità prima menzionata costituisce un grave ostacolo per il progresso in questo campo. Esiste tuttavia la possibilità di restringere parecchio la portata delle conclusioni relativistiche. In particolare, è possibile sostenere che vi sono degli universali transculturali che consentono - ovviamente entro certi limiti - di stabilire confronti tra gruppi socio-culturali pur molto diversi tra loro: ad esempio, il fatto che ogni società sia *praticamente* costretta ad adottare misure per soddisfare i bisogni materiali vitali dei propri componenti, e l'onnipresenza dell'esigenza di salvaguardare in una certa misura gli interessi individuali. Nel momento in cui tali concetti forniscono la base per giungere a spiegazioni soddisfacenti in molteplici contesti culturali, sembra venir meno il relativismo inteso nella sua accezione più forte.

Discuteremo ora due versioni del relativismo: il relativismo *concettuale* e quello *culturale*. Il relativismo concettuale (che è basato in sostanza su alcune tendenze recenti della filosofia della scienza e della filosofia del linguaggio) sostiene che linguaggi differenti danno vita a sistemi (o schemi) concettuali "incommensurabili" nel senso kuhniano del termine¹⁷, con il risultato che gruppi sociali o culture diversi possiedono modi in traducibili di categorizzare la realtà. Il relativismo epistemico (o delle credenze), che è una particolare versione di quello concettuale, afferma che culture differenti possiedono diversi criteri per giudicare le credenze; tali differenze possono anche non essere risolvibili, dal che consegue che essi hanno sistemi di credenze tra loro incommensurabili. Si noti che, se ciò è vero, la stessa razionalità è sempre relativa-a-una-cultura. Da ciò discende, infine, che culture differenti incarnano sistemi valoriali radicalmente distinti, cosicché la scienza sociale, quando cerca di identificare le norme e i valori che regolano la vita quotidiana di un certo gruppo, deve sempre partire *ab initio*.

In tutti i casi l'idea centrale è che non esiste alcun criterio comune di valutazione mediante il quale si possano mettere a confronto o descrivere concetti, norme e valori. Il problema del relativismo è ovviamente connesso alla ricerca di caratteristiche trans-culturali riscontrabili in ogni gruppo sociale. Se tali "universali" esistono, si può arguire che essi derivano da una *natura umana* che presenta almeno alcuni caratteri di invariabilità che precedono sia la cultura sia la socializzazione. In linea generale si possono menzionare il comune interesse per il

¹⁷T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1975.

benessere individuale, la presenza di vincoli normativi riscontrabili in ogni tipo di società, la capacità di intrattenere credenze garantite socialmente circa l'ambiente circostante, la capacità di deliberare e quella di compiere azioni in base a piani prestabiliti. In altri termini si può senz'altro concedere ai relativisti che la diversità culturale è enorme, senza per questo negare la presenza di un certo numero di caratteristiche fondamentali della società umana che vengono espresse in modi molto diversi.

Il linguista e antropologo americano Benjamin Lee Whorf scrisse importanti lavori di linguistica generale e sulle lingue amerinde. Il suo nome è legato al "principio di relatività linguistica" (detto anche ipotesi di Sapir-Whorf). Egli lo presenta come un nuovo principio, il quale afferma che tutti gli osservatori non sono spinti dalla stessa evidenza fisica a formare la medesima immagine dell'universo, a meno che il loro retroterra linguistico sia simile o non possa essere comparato in qualche modo. Il punto di vista della relatività linguistica modifica l'opinione comune secondo cui gli enunciati sono diversi perché parlano di fatti diversi, affermando al contrario che i fatti sono diversi per parlanti il cui *background* linguistico dà luogo a diverse formulazioni di essi.

L'antropologo e linguista americano Edward Sapir si specializzò nello studio delle lingue degli Indiani d'America, mettendo a punto sofisticati strumenti teorici per la loro classificazione. Sottolineò sia la dimensione storica sia lo stretto rapporto fra pensiero e linguaggio, che considerò l'elemento di base per la ricerca etno-antropologica. Ebbe tra i suoi allievi Whorf che sviluppò, a partire dalla sottolineatura sapiriana del rapporto tra linguaggio e cultura, la teoria della relatività linguistica basata sulla summenzionata ipotesi Sapir-Whorf, secondo la quale non esistono leggi in grado di attribuire statuto di validità universale a eventuali costanti nell'evoluzione e nella variazione delle diverse lingue.

Se una credenza vera si definisce come una credenza conforme a una realtà indipendente dal soggetto, il relativismo nega che possano darsi, o che si possano riconoscere, credenze vere in questo senso. Già Pascal aveva osservato nei suoi *Pensieri*: "Ciò che è considerato verità su un versante dei Pirenei è errore sull'altro"¹⁸. Tale aforisma serve a cogliere il relativismo nella sua accezione più ampia, che sostiene la relatività di ogni forma di cognizione. La varietà delle concezioni etiche entro una società e fra società diverse è un dato di fatto che, pur non dimostrando l'assenza di una verità assoluta ed oggettiva in ambito etico, tende tuttavia a scartarla. L'affermazione della scienza nel mondo occidentale ha d'altro canto condotto a una netta distinzione tra "fatti" e "valori". Le scienze sociali offrono dei modi per spiegare la loro varietà, nel senso che quest'ultima sarebbe funzione di sistemi sociali altrettanto vari.

Occorre tuttavia distinguere un relativismo limitato, che di fatto introduce un elemento di prospettiva in ciò che resta comunque un punto di vista oggettivo, da uno scetticismo più radicale, che contestualizza ogni punto di vista per negare che vi

¹⁸B. Pascal, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1969, V, 294.

sia alcunché di oggettivo o universale. Il primo è caratteristico del pensiero sociale di ascendenza illuminista, che tratta credenze e relazioni umane come oggetti d'indagine scientifica. Il secondo è quello dei critici del razionalismo illuminista; non necessariamente distruttivo, esso porta all'ermeneutica o alle varie forme di "post-modernismo"¹⁹.

Come prima si diceva il problema della fondatezza del relativismo di ogni forma di conoscenza si coglie affrontandolo a due stadi diversi. Il primo stadio è quello del relativismo *concettuale*, che parte dalla grande diversità degli schemi concettuali che usiamo per classificare e spiegare la realtà. Molti sostengono che i fatti dell'esperienza non determinano mai completamente ciò che è razionale credere circa l'ordine insito nell'esperienza stessa o sotteso ad essa; classificare e spiegare significa applicare concetti d'uso *locale*. Così la fisica ora ricorre a concetti come "etere" o "flogisto" ora li abbandona. Ogni schema di classificazione impone una griglia, sostenuta a sua volta da concetti teorici che si basano in ultima analisi su categorie quali "tempo", "divinità", "causa" o "azione". Ciò porta a relativizzare la scienza e a mostrarne il carattere storico-evolutivo. Una tesi più forte afferma che i concetti sono sostanzialmente contestabili *soltanto* entro il *proprio* schema concettuale, e che gli schemi concettuali stessi sono "incommensurabili", per esempio perché si basano su "presupposti assoluti" o "paradigmi" (Kuhn) che hanno lo *status* di miti. Il relativismo si manifesta così anche a livello *percettivo*, negando che vi siano dati dell'esperienza in quanto tali. Quine sostiene che "la notizia nuda e cruda non esiste". Anche per descrivere, occorre interpretare con l'aiuto di teorie e utilizzando un linguaggio permeato dalla teoria. Sembra quindi che il "mondo reale" sia largamente costruito dal linguaggio e dalle abitudini del gruppo (Sapir), il che implica che coloro che possiedono teorie o linguaggi profondamente diversi abitano "mondi diversi" (Kuhn, Winch).

A sua volta il relativismo *epistemico* contestualizza pure i criteri che individuano la verità e la logica. Se si possono costruire logiche tra loro alternative, allora i principi fondamentali della logica aristotelica non possono più essere considerati alla stregua di "leggi del pensiero" che sono, in quanto tali, immodificabili. Se Nietzsche (seguito oggi da Rorty) ha ragione ad affermare che la verità è "un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane, che sono state sublimite, tradotte, abbellite poeticamente e retoricamente, e che per lunga consuetudine sembrano a un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni"²⁰, allora non può esservi alcun apparato cognitivo definitivo. Questo approdo è incoraggiato tanto dalle dispute filosofiche sulla verità, che in quanto tali rendono problematica la possibilità di individuare un criterio neutrale di verità, quanto dai

¹⁹Per una definizione di questo termine si veda G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1991.

²⁰F. Nietzsche, "Verità e menzogna in senso extramurale", in F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, Newton Compton, Roma 1995, p. 96.

risultati della ricerca antropologica, i quali dimostrano, parafrasando ancora una volta Pascal, che una buona ragione - ai fini della credenza o dell'azione - su un versante dei Pirenei può essere una cattiva ragione sull'altro. Se è così, ogni cognizione si regge in definitiva sulle proprie gambe.

Michele Marsonet
Professore Ordinario di Filosofia Teoretica
DIF – Dipartimento di Filosofia
Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Genova
Via Balbi, 4
16126 Genova
e-mail: marsonet@unige.it