

Conoscenza umana e transdisciplinarietà

José Luis Moral*

Human Knowledge and Transdisciplinarity

► **SOMMARIO**

L'articolo, in qualche modo, pretende di raccogliere le confluenze di tutti i precedenti per fare una prima delimitazione essenziale della transdisciplinarietà a partire dagli elementi di base dell'attuale consenso epistemologico, con cui ripensare la conoscenza e addentrarci nella comprensione. Conoscenza e comprensione, infine, obbligano a collocare la transdisciplinarietà oltre ogni sorta di solipsismo metodologico, per collegare profondamente linguaggio, comunicazione ed ermeneutica... nella consapevolezza della complessità che pervade ogni questione della vita odierna.

► **PAROLE CHIAVE**

Complessità; Comprensione; Conoscenza; Epistemologia; Transdisciplinarietà.

* **José Luis Moral** è Professore Ordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Gli studi che compongono questo numero di «CATECHETICA ED EDUCAZIONE» analizzano sotto diversi punti di vista la transdisciplinarietà, senza saltare il passaggio obbligato dell'interdisciplinarietà (e multidisciplinarietà). Quasi tutti, in qualche modo, si situano nella direzione indicata da B. Nicolescu e E. Morin: «Nell'universo aperto e infinito della conoscenza e del sapere non vi è alcuna disciplina che possa offrire, né tanto meno pretendere, uno sguardo privilegiato sulla realtà, ma ciascuna presenta un particolare “punto di vista”. La saggezza transdisciplinare consiste nell'attitudine e nella capacità a mettere in relazione i differenti “punti di vista disciplinare”, [...] articolandoli in un ciclo di conoscenza vitale e dinamico».¹ Seppure *Il Manifesto della Transdisciplinarietà* di Nicolescu costituisce il punto iniziale di riferimento di quasi tutti gli articoli, la maggioranza di essi riconosce che si deve a Morin la strutturazione più approfondita della transdisciplinarietà, tematizzata in relazione alla questione della conoscenza e della complessità: «La complessità s'impone innanzitutto, come impossibilità di semplificare; essa sorge là dove l'unità complessa produce le sue emergenze, là dove si perdono le distinzioni e le chiarezze nelle identità e nelle causalità, dove i disordini e le incertezze perturbano i fenomeni, dove il soggetto-osservatore sorprende il suo stesso volto nell'oggetto della sua osservazione».² Complesso però non equivale a complicato o confuso; anzi, proprio il pensiero complesso, specifico della transdisciplinarietà, ha la pretesa di superare la confusione e la complicazione o la difficoltà di pensare, attraverso nuovi «operatori di relianza» che collegano quattro operatori o concetti fondamentali: 1/ Sistema-organizzazione; 2/ Circolarità-anello; 3/ Dialogica (erede della dialettica); 4/ Principio ologrammatico.³

In definitiva, il filo rosso dei differenti approcci alla transdisciplinarietà di questo numero della rivista si trova nella caratterizzazione della nostra “situazione ermeneutica” (Gadamer) come un'epoca complessa. La complessità, infatti, pervade ogni questione della vita odierna e non c'è alternativa che andare avanti cercando l'*unitas multiplex*, cioè, «l'unità della molteplicità e della diversità umane: l'unità umana genera la diversità umana e la diversità umana mantiene l'unità umana».⁴

¹ B. NICOLESCU, *Il Manifesto della Transdisciplinarietà*, Armando Siciliano, Messina 2014, 13 (sono parole di E. Bambara nell'introduzione del libro).

² E. MORIN, *Il metodo 1. La natura della natura*, R. Cortina, Milano 2001, 440.

³ “Relianza” è un neologismo che Morin deriva da *relier* (collegare) e *alliance* (alleanza); «il sistema o l'organizzazione» permette di «connettere e di collegare le parti a un tutto e di liberarci dalle conoscenze frammentarie»; la circolarità si riferisce alla «nozione di anello autogeneratore o ricorsivo», cioè, «gli effetti e i prodotti diventano necessari alla produzione e alla causa di ciò che li produce» e si crea così «un processo ininterrotto della riorganizzazione o della rigenerazione»; la nozione “dialogica” rimanda all'«associazione complementare degli antagonismi che ci permette di collegare idee che si rigettano l'un l'altra»; infine, il “principio ologrammatico” significa che, in un sistema o mondo complesso, «non solo una parte si trova nel tutto, ma il tutto si trova nella parte» (E. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, R. Cortina, Milano 2014, 67-85 – le diverse frasi testuali si trovano in queste pagine –; cf. ID., *Il metodo 1. La natura della natura*, 425-452; ID., *Il metodo 2. La vita della vita*, R. Cortina, Milano 2004, 425-548; ID., *Il metodo 5. L'identità umana*, R. Cortina, Milano 2002, 273-281; ID., *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, R. Cortina, Milano 2012, 133-152; ID., *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling&Kupfer, Milano 1990).

⁴ MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, XXII.

Chiamato a fare una specie di postfazione, non intento sintetizzare ciò che in ogni articolo viene già esposto in modo eccellente; cercherò invece di esplicitare quanto i diversi studi che precedono il mio danno per scontato o contengono implicitamente. Mi soffermerò a riflettere, quindi, sull'identità umana e sul rapporto tra conoscenza, comprensione e transdisciplinarietà.

1. Conoscenza: «ripensare I. Kant»

Aveva sicuramente ragione il filosofo di Königsberg nel porre la domanda *Was kann ich wissen?* (Cosa posso conoscere?) al centro di tutto: dalla sua risposta infatti dipende in gran parte quella relativa al punto interrogativo centrale della vita, cioè, *Was ist der Mensch?* (Che cosa è l'essere umano?), così come determina le altre due questioni di tale preoccupazione essenziale: *Was soll ich tun?* (Cosa devo fare?) e *Was darf ich hoffen?* (Cosa posso aspettare?).⁵

Vista la situazione di cambio paradigmatico antropologico-culturale, Morin ha magnificamente tradotto la prospettiva kantiana, per così dire, indicando che abbiamo bisogno di un sapere primario e universale «che verta sulla condizione umana. Siamo nell'era planetaria; un'avventura comune travolge gli umani, ovunque essi siano: devono riconoscersi nella loro comune umanità, nello stesso tempo devono riconoscere la loro diversità, individuale e culturale».⁶

1.1. Cambiamenti antropologico-culturali irreversibili

“Ripensare Kant” – serva l'espressione, più metaforica che altro – esige, in primo luogo, assumere i cambiamenti irreversibili dell'Illuminismo. Ancora risultano chiarificatrici le frasi da lui usate per definirlo come «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso, [...] all'incapacità di avvalersi del proprio intelletto [...]. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo».⁷ Dal secolo XVIII in poi, dunque, l'uomo diventa punto di riferimento della realtà e incomincia allora quella «svolta antropologica», il cui elemento fondamentale ormai ci risulta palese: il mondo può essere pensato solo a partire da come è e pensa l'essere umano. Tale svolta verso il soggetto ha trasformato radicalmente l'intera realtà socio-culturale: 1/ Sul piano politico, ci ha condotto al riconoscimento della libertà e uguaglianza di tutti gli uomini e, più concretamente, alla “Dichiarazione universale dei diritti umani” (1948), con la conseguente dissoluzione dell'ordine basato su una società gerarchica e patriarcale, in un tempo in cui si manifestava già un'acuta crisi dell'autorità; 2/ Sul piano della conoscenza, l'atteggiamento critico moderno provoca il sorgere delle nuove scienze empiriche e umane che mutano in profondità la nostra immagine del mondo: non vale più ciò che è stato *santificato* dalla tradizione, ma unicamente ciò che regge di fronte all'analisi e discussione

⁵ Cf. I. KANT, *Logik Immanuel Kant's sämtliche Werke* (in 9 Bände), Dürr, Leipzig 1876 (IV, 27).

⁶ E. MORIN, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, R. Cortina, Milano 2001, 47. Questi sarebbero, secondo lui, i sette saperi necessari: 1/ Le cecità della conoscenza: l'errore e l'illusione; 2/ I principi di una conoscenza pertinente; 3/ Insegnare la condizione umana; 4/ Insegnare l'identità terrestre; 5/ Affrontare le incertezze; 6/ Insegnare la comprensione; 7/ L'etica del genere umano.

⁷ I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in *Id., Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1965, 141-149 (qui 141). «Viviamo noi attualmente – prosegue Kant – in una età illuminata? Dobbiamo rispondere: no, bensì in un'età di illuminismo» (p. 147). «Io ho posto particolarmente nella materia religiosa il punto culminante dell'illuminismo. [...] La minorità in materia religiosa è fra tutte le forme di minorità la più dannosa ed anche la più umiliante» (p. 148).

razionale; 3/ Sul piano antropologico-culturale, la scienza e la tecnica, da una parte, sollecitano l'essere umano a diventare sempre più signore della realtà, organizzandola e pianificandola razionalmente; dall'altra, assistiamo a un mondo sempre più ominizzato e secolarizzato.

Ebbene, non sarà possibile pensare la transdisciplinarietà senza accettare quegli elementi fondamentali che, dall'Illuminismo in poi, conformano la cosiddetta modernità (autonomia, storicità, soggettività e individualità, libertà, scienza-tecnica, secolarizzazione, ecc.): essi rappresentano qualcosa di praticamente acquisito, benché con disuguale certezza e con l'obbligo di continuare la purificazione critica caratteristica di ogni costruzione umana; formano la base delle "credenze" con le quali si articola il nostro substrato culturale, lo stato di coscienza dell'essere umano contemporaneo. E ancor di più: simile articolazione della nostra coscienza oramai ci sembra un'acquisizione positiva e irreversibile, ossia, qualunque visione, riflessione o configurazione umana dovrà misurare la propria plausibilità e la propria stessa verità su questi concetti.⁸ Ovviamente, la modernità è un processo complesso e non tutto ciò che in essa è accaduto o accade è vero o risulta accettabile. «Quello che appare come irreversibile è il processo in quanto tale, come tappa nell'avanzamento storico della realizzazione umana e, per ciò stesso, anche il compito globale che propone alla libertà».⁹

La svolta antropologica, infine, è l'espressione del rifiuto di ogni forma deduttivo-dogmatista. Per questo l'età moderna, in virtù del principio di critica, è sempre più contrassegnata dal pluralismo. La chiave della conoscenza, della comunione e dell'unità del genere umano non può essere data dall'universale, immutabile ed eterna *lex dei* – riflesso immanente dell'essere immutabile ed eterno di Dio –, ma dalla *ratio humana*; fermo restando che, come confermano oggi le neuroscienze, non abbiamo un contatto diretto con il mondo che abitiamo. Soltanto abbiamo prospettive che arrivano a noi tramite gli intricati circuiti cerebrali e del sistema nervoso, per cui noi solo conosciamo rappresentazioni della realtà e non la realtà in sé stessa. Affrontiamo il mondo così come si presenta davanti a noi, non così com'è intrinsecamente. Di conseguenza, ciò che consideriamo come verità è vincolato inestricabilmente a un modo che costruiamo per noi stessi.¹⁰

1.2. Elementi di base del consenso epistemologico attuale

Vado avanti con un altro passo nel ripensamento per delimitare la transdisciplinarietà, adesso in relazione agli accordi epistemologici fondamentali a cui è arrivata la «teoria della conoscenza in generale»,¹¹ ossia, quale scienza che cerca di capire la natura della conoscenza umana

⁸ Ho studiato questa tematica in un altro testo: cf. J.L. MORAL, *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, LAS, Roma 2019, 11–117.

⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *Quale futuro per la fede? Le sfide del nuovo orizzonte culturale*, Elledici, Torino 2013, 13.

¹⁰ Cf. M.R. TRIMBLE, *The Soul in the Brain: The Cerebral Basis of Language, Art, and Belief*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2007; K. ARMSTRONG, *El arte perdido de las escrituras*, Paidós, Barcelona 2019. «Siamo questo piccolo universo – scrisse il mistico benedettino Bede Griffiths –, un microcosmo nel quale il macrocosmo è presente come un ologramma» (G. GRIFFITHS, *A New Vision of Reality, Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, Templegate, London 1992, 31).

¹¹ Tradizionalmente le diverse domande circa la conoscenza si collocano nella "teoria della conoscenza", "critica della conoscenza", "gnoseologia", "epistemologia", ecc. Semplificando al massimo per non complicare troppo il tema, opto per unificare i diversi titoli attorno a quello dell'*epistemologia* intesa come *teoria della conoscenza in generale*. Parlerò indistintamente, dunque, di teoria della conoscenza e di epistemologia. Nella Grecia antica, la "episteme" o sapere scientifico (conoscenza riflessiva ed elaborata con rigore) si situava in un piano diverso dall'opinione ovvero dalla conoscenza o sapere ordinario, quotidiano o volgare ("doxa"). Forse per questo, il termine epistemologia è stato utilizzato con frequenza nell'accezione di filosofia o teoria della scienza, e gli scolastici

o teoria che *dispone* a giudicare la validità del nostro sapere. Dovrò limitarmi a qualche cenno sintetico, con le conseguenti semplificazioni.

I cambiamenti antropologico-culturali a cui mi riferivo in precedenza, alla fin fine, confermano che sia la conoscenza sia il sapere sono e restano opinioni vere se accompagnate da *ragioni*: si conosce e si sa quando si è in grado di rendere ragione o di giustificare quel che si afferma. Inoltre, lo sviluppo dell'epistemologia ha condotto, anzitutto, ad *ampliare* il concetto di ragione. In linea di massima, ecco un iniziale elenco degli accordi epistemologici fondamentali:¹²

- La conoscenza ha la sua *radice* nella realtà *biologica* (processi biologici, neurologici e psicologici, ecc.). In questo senso, la ragione non può rimandare immediatamente a una “coscienza in generale” (o *coscienza pura*) ed è strettamente dipendente dalla cultura e dalla storia.
- Insieme ai dati provenienti dall'osservazione della realtà esterna, l'esperienza introspettiva e riflessiva apporta “un altro”, essenziale alla storia dell'epistemologia: la *coscienza* (il riconoscimento però non implica una considerazione separata dall'organismo).
- La coscienza comunque è sempre una *coscienza dialogica*, ovvero, strutturalmente comunitaria, e la sua attività è *mediata linguisticamente*.
- La conoscenza, quale ricerca di informazione e di senso, può essere intesa in genere come una *presa di coscienza* di quello che chiamiamo *realtà*; poiché umana, lascia sempre un lato *sconosciuto* (questa lettura umana si fa mediante programmi *innati* o acquisiti e si ispira a sistemi di interpretazione, in buona misura, già stabiliti).
- In ultima istanza, la conoscenza (articolata con strutture coerenti che organizzano i dati conosciuti attraverso sistemi linguistici e culturali) *dipende dal confronto delle interpretazioni con l'esperienza* e dai *processi e accordi intersoggettivi* con cui si organizzano e rivedono i sistemi interpretativi.
- Infine, ogni conoscenza è un'interpretazione e non esiste fondamento infallibile senza alcuna eccezione.

Andando oltre tali considerazioni, è possibile un'ulteriore concretizzazione del consenso epistemologico rilevata in questi tre tratti: 1/ La dimensione evolutiva e storica del sapere umano; 2/ La *flessibilizzazione* e allargamento della razionalità fino a frantumare l'esclusività scientifica identificata con la ragione strumentale e con la conoscenza empirica; 3/ L'interdisciplinarietà e complementarietà transdisciplinare degli approcci conoscitivi, in quanto radicati nella vita e nella cultura. Spendo qualche riga per spiegare il senso di ognuno.

Parlare della conoscenza come frutto dell'evoluzione e della storia, di una nuova creatività interpretativa della ragione umana fondata sull'esperienza e sul dialogo intersoggettivo, ci porta ad una *epistemologia storico-razionale ed evolutiva*.

La rivoluzione della conoscenza consumatasi nel secolo scorso evidenzia un dato ormai indiscutibile: la *nuova epistemologia*, legata già sempre¹³ alla dimensione evolutiva del sapere e

la distinguevano dalla gnoseologia o studio della conoscenza e del pensiero in generale. In quanto segue riprendo quasi letteralmente ciò che ho scritto di recente in un altro testo: cf. MORAL, *Modernità e cambio epocale*, 44-57 e 210-238.

¹² Cf. J. MONSERRAT, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, U.P. Comillas, Madrid 1984.

¹³ Utilizzo l'espressione «già sempre» (*immer schon*) nel senso con cui lo fa K.-O. Apel per riferirsi al “perfetto apriorico heideggeriano”.

consapevole della storicità, *modifica la razionalità trasformando la sua base logica in “valoriale”* e, di conseguenza, obbligando la scienza a considerarsi come parte integrante della cultura e della società in cui si sviluppa.¹⁴ Passare da una razionalità logica ad un'altra valoriale situa in primo piano la *ragione pratica*. È arrivata la fine dell'era in cui le “verità astratte” o i semplici contenuti teorici potevano legittimare – quasi automaticamente – il senso della vita e le azioni umane. La prassi e un permanente dialogo interdisciplinare sono, da un lato, l'*ascetica* doverosa per *dare* (o togliere) *ragione* e, dall'altro, la via indispensabile per valutare teorie, opzioni e comportamenti. Finalmente, e su questo non mi soffermo, l'evoluzionismo somministra terra fisico-biologica alla razionalità storica.¹⁵

Il secondo tratto (*flessibilizzazione* e allargamento della razionalità) forse rappresenta la caratteristica più innovatrice, tenuto conto dello strumentalismo empirista da cui si partiva all'inizio del secolo scorso: l'ampliamento della razionalità, in questo senso, conferma una *epistemologia critica*, cosciente del carattere interpretativo della conoscenza e della scienza. La continua interazione di numerosi e diversi punti di vista e spiegazioni ha spezzato l'esclusività dell'*obiettivismo* empirico e la *ripudiata* fragilità del comprendere umano si è trasformata, paradossalmente, in una prova definitiva dello spessore interpretativo della ragione. Tuttavia, oltre ad una particolare lucidità critica, ciò richiede di integrare in ogni teoria della conoscenza il dialogo e il consenso. Dobbiamo accettare che «la complessità significa obbligo di selezione, obbligo di selezione significa contingenza, e contingenza significa rischio».¹⁶

La sensibilità storico-evolutiva e la flessibilizzazione della razionalità sboccano nel terzo elemento dell'attuale consenso epistemologico: l'interdisciplinarità e la transdisciplinarità. La proliferazione degli approcci conoscitivi e la conseguente necessità di congiungere metodi e scienze, poi, comporta una *epistemologia fortemente radicata nella vita e nella cultura*, interdisciplinare e transdisciplinare cioè nel migliore dei sensi. L'interdipendenza teorica e pratica delle conoscenze e delle scienze risulta ormai talmente ovvia e importante da imporre a tutte le scienze e discipline la determinazione previa del “grado di interdisciplinarità” o densità interdisciplinare esigibile ad ogni studio scientifico.¹⁷ La conoscenza umana poggia sulla vita e la cultura, sul dialogo e l'accordo, perciò questa richiesta di relazione e di unità sono basi indispensabili della medesima.¹⁸

2. Comprensione: ricostruire la comunicazione

Non si tratta solo di conoscenza, «la nuova saggezza [per vivere nel nostro tempo e nel nostro luogo] comporta la comprensione che ogni vita personale è un'avventura inserita in

¹⁴ Cf. J.K. ACORDAGOIKOETXEA–M.G. DONCEL, *La crisis epistemológica y su repercusión valoral*, in: A. DOU (ed.), *Cambio cultural e imagen del hombre*, Mensajero, Bilbao 1984, 17-46.

¹⁵ Cf. J. AZCONA, *Antropología biosocial. Darwin y las bases modernas del comportamiento*, Anthropos, Barcelona 1982; F.M. WUKETITS, *Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío*, in: K. LORENZ–F.M. WUKETITS (ed.), *La evolución del pensamiento*, A. Vergara, Barcelona 1984.

¹⁶ N. LUHMANN, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós, Barcelona 1990, 67.

¹⁷ Cf. CENTRE POUR LA RECHERCHE ET L'INNOVATION DANS L'ENSEIGNEMENT, *L'interdisciplinarité. Problèmes d'enseignement et de recherche dans les Universités*, OCDE, Paris 1972.

¹⁸ Cf. M. SERRES (ed.), *Éléments d'histoire des sciences*, Bordas, Paris 1989.

un'avventura sociale, a sua volta inserita nell'avventura dell'umanità». ¹⁹ Comprensione intellettuale e comprensione umana stanno alla base del saper vivere.

Specialmente oggi, il passaggio dalla conoscenza alla comprensione, oggi specialmente, non trova mai una strada facile e, allo stato attuale, ci vuole un impegno serio per ricostruire la comunicazione, oltre ogni solipsismo.

2.1. Oltre ogni «solipsismo metodologico»

Entriamo dapprima nella *pars destruens*. In genere, la spiegazione della conoscenza umana, prima dell'Illuminismo – e senza dimenticare le unilateralità epistemologica sia da Kant e da Hegel in poi –, poggiava su una specie di *filosofia prima* a partire dalla quale si costruiva tutto l'edificio del pensiero.

La riflessione epistemologica moderna finisce per mettere in discussione tale fondamento, cioè, l'affermazione della metafisica (teorica, essenzialista e più o meno astratta) come “filosofia prima”, che – logicamente – non nega né la possibilità né la pertinenza di costruire/avere una metafisica. ²⁰ La critica si capisce semplicemente davanti al rischio che simile metafisica alla base della teoria della conoscenza, non venga considerata solo come un punto di partenza *tautologico*. Infatti, lungo la storia, sono apparsi tre modelli metafisici fondamentali, i quali hanno finito per disegnare altrettanti sistemi tautologici: 1/ Il *modello onto-teologico* che rimanda il principio di tutto a un “ente supremo”; 2/ Il *modello trascendentale* che poggia sulla “coscienza” delle condizioni di possibilità della conoscenza propria dell'identità dell'essere; 3/ Il *modello fenomenologico* che deposita la fiducia nel “mondo della vita” o nel modo umano di essere nel mondo (ulteriormente sviluppato come “prassi sociale”). ²¹

Dopo le trasformazioni critiche del pensiero epistemologico contemporaneo, né l'ente supremo, né la coscienza né il *mondo della vita* servono come punto di partenza (dando per scontato che tanto meno servono gli schemi *anti-metafisici* che riducono la conoscenza a scienza empirica, la filosofia a linguaggio, ecc.). E non possono servire perché per sganciarsi dalla tautologia a cui si trovano condannati, devono costruire un “circolo logico” – una *petitio principii* – consistente in una specie di *dogmatizzazione* delle proprie premesse come affermazioni autoevidenti, che a loro volta poggiano su un concetto sostanziale di ragione, oggi inaccettabile. Non possiamo definire la ragione (*in astratto*) né essenzialmente né esclusivamente come un “insieme di capacità” che rimandano a essenza-sostanza o istanza in possesso di una coscienza “in generale o pura”, che serve poi come presupposto per dedurre (*conferire ragione*) e organizzare la conoscenza e l'azione. La ragione umana si inserisce nel mondo, con i suoi dinamismi antropologici,

¹⁹ E. MORIN, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, R. Cortina, Milano 2015, 26.

²⁰ Mi colloco, in questa prima approssimazione, nella prospettiva di K.O. Apel, senza entrare nel dettaglio: cf. K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía* (2 voll.), Taurus, Madrid 1985; Id., *Comunità e comunicazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1977; Id., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt 1988; Id., *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; Id. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971; Id., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona 1991; Id., *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 1992; Id., *Semiótica filosófica*, Amagosto, Buenos Aires 1994; Id., *Discorso, verità, responsabilità: le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini, Milano 1997; Id., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid 2002.

²¹ Cf. APEL, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, 21-90.

storici e con la sua natura linguistica: siamo, per così dire, «sistemi viventi che esistono nel linguaggio».²² Di conseguenza, non c'è conoscenza che non sia umana, con tutte le conseguenze: non è possibile cioè una conoscenza a-storica e a-linguistica.²³

Possiamo pensare l'origine di tutto a partire da una *metafisica dogmatica* o da una *ontoteologia*, ma in questo modo costruiamo una epistemologia che, inizialmente, serve solo se, per ipotesi, dire “motore immobile” sia uguale a dire “Dio creatore” e via di questo passo. Possiamo anche considerare che l’“*apriori* della coscienza” (così come pensavano Descartes o Kant) oppure che il “mondo della vita” (nel modo in cui lo immaginava Hegel, Heidegger o lo stesso K. Marx) siano la filosofia prima a partire dalla quale costruire tutto l'edificio della conoscenza. Tuttavia prendere questa posizione significa chiudersi in sviluppi corrispondenti ad un “individualismo metodico” (solipsista) e a schemi pre-semiotici che dimenticano il carattere linguistico dell'essere umano, in base al quale l'uomo si trova in un contesto comunicativo e sociale preesistente alla propria vita e coscienza, e per il quale già sempre «siamo dialogo» e ogni conoscere, originariamente, si dirime nella relazione dialogica soggetto-soggetto, previa e presupposta nel nesso soggetto-oggetto.

Il problema comune a queste teorie (così come, dall'altra parte, al positivismo e al razionalismo critico) si trova nel loro “solipsismo metodologico”, consistente nel partire dall'idea che possiamo conoscere o pensare e decidere con senso prima di avere riconosciuto, almeno implicitamente, le regole dell'argomentazione come regole di una comunità umana o, più concretamente, come regole di una comunità critica di comunicazione (ossia, con altre parole, che possiamo filosofare circa la comunicazione critica da un punto di vista esteriore a se stessa).²⁴

Una volta coscienti che ogni rapporto conoscitivo poggia su un altro intersoggettivo, non può dunque esistere conoscenza senza un accordo primordiale tra gli esseri umani. In questo senso, assistiamo a una indubitabile confluenza del pensiero filosofico attorno all'asse ermeneutica e prassica o etica. Se non esiste quel tipo di “inizio assoluto” che immaginava la metafisica classica, se la ragione e il conoscere sono sempre immersi nella storia e nel linguaggio, bisogna spostare la metafisica come filosofia prima e mettere al suo posto l'ermeneutica e l'etica (in quanto ci permettono di fissare un punto di partenza più consono col modo umano di essere e vivere nel mondo).

²² H. MATURANA, *Autocoscienza e realtà*, R. Cortina, Milano 1993, 81.

²³ K.-O. Apel sostiene che l'attuale epistemologia mette in crisi allo stesso modo sia la metafisica classica che il positivismo logico, il neopositivismo o, in genere, le filosofie del linguaggio: tutte quante (ognuna secondo il proprio modo) si accontentano delle analisi semantico-sintattiche. Invece, solo l'analisi “pragmatico-semiotica” e trascendentale è in grado di scoprire il senso (umano) e l'idea (umana) di verità (fondamento umano della conoscenza): la dimensione semiotico-pragmatica del linguaggio, infatti, ci mostra che tanto il senso come la verità non si scoprono e non si stabiliscono, inizialmente, nei domini del rapporto “soggetto-oggetto” ma nell'ambito intersoggettivo o delle relazioni “soggetto-soggetto” (cf. APEL, *La transformación de la filosofía*, Vol. I, 75-214; Vol. II, 149-413; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985, 79-177).

²⁴ Il “solipsismo metodologico” o “individualismo metodico” (caratteristico, soprattutto, del modo di pensare monologico della filosofia della coscienza e dello stesso analisi linguistico esclusivamente sintattico-semantico), da sant'Agostino a Descartes o Husserl, e arrivando fino al razionalismo critico dei nostri giorni, pensa che l'io o la “coscienza pura” siano sussistenti e indipendenti. In tutti quanti, dunque, esiste un «sotto-sotto teologico» o una metafisica insostenibile: riducono la conoscenza a una evidenza di coscienza (un qualcosa di simile si potrebbe dire della metafisica e ontologia scolastiche), si abbandonano all'ego cogito o ad una specie di “scienza unificata”, sboccando nel monismo metodologico (cf. APEL, *Semiótica transcendental y filosofía primera*, 42-49).

2.2. Linguaggio, comunicazione ed ermeneutica

Passiamo dunque alla *pars construens*, iniziandola con un'occhiata alla "svolta linguistica" sviluppata nel secolo XX che, senz'altro, ha provocato uno sconvolgimento di portata simile a quello indotto dalla svolta antropologica: se quest'ultima portò a ridefinire la razionalità umana, con quella linguistica si produce una sorta di salto qualitativo nella sua identità, trasformando in profondità l'antica connessione tra "linguaggio-realtà-verità". Di fronte alla classica interpretazione della parola umana, intesa come partecipazione al linguaggio creatore, voce della verità e immagine perfetta delle cose o riflesso delle idee divine, emergono considerazioni inedite: 1/ Più che espressione della coscienza, di un sentimento o di un pensiero, il linguaggio è la struttura che interviene nella formazione degli stati mentali e, in qualche modo, costituisce la persona; 2/ Per questo non è uno strumento puro, in quanto rispecchia ed è condizionato dalla comunità e dalla cultura, così come dal soggetto che lo utilizza – più che "oggettività", le parole dicono il soggetto e le sue esperienze personali e sociali –; 3/ Infine, la "parola è azione" poiché significare è agire sul mondo, tuttavia la parola non è espressione trasparente della vita e della realtà che cerca di descrivere, in quanto né i vocaboli né le formule linguistiche mantengono lo stesso significato, il quale varia al ritmo della storia, della cultura e delle esperienze umane.

Il linguaggio, dunque, modella e condiziona la persona, la quale – allo stesso tempo – sviluppa con esso un processo evolutivo continuo.

Ebbene, accettate tutte queste trasformazioni, dobbiamo riconoscere il radicale carattere umano della conoscenza e della verità *accessibile* o *disponibile* storicamente. S'impone, quindi, una "mentalità ermeneutica" o interpretativa, coscienti di assistere a un evidente passaggio da un modello di "verità in sé" alla "verità nella storia". Questa verità, inoltre, non è solo scoperta o svelamento ma anche frutto di interazioni e, in qualche misura, costruzione basata su dialoghi e accordi *giustificati*.

Siamo, dunque, *esseri di comunicazione* perché la nostra natura è, originariamente, linguistica e ci colloca sempre in un ambiente comunicativo e socio-culturale. Non c'è identità né esperienza al di fuori del linguaggio, si potrebbe addirittura affermare che non c'è mondo al di fuori del linguaggio. *Siamo linguaggio* e il nostro essere "consiste nell'interpretare" o cercare di comprendere noi stessi, i rapporti con gli altri, con "l'Altro", e con la realtà esterna a noi: non si tratta, pertanto, di sperimentare e comprendere inizialmente la realtà e poi trovare le parole per nominarla, ma la comprendiamo "dentro" e attraverso i linguaggi di cui disponiamo. E se siamo linguaggio, ciò significa principalmente che *siamo dialogo*: le parole racchiudono la storia e la vita di tante persone e culture che ci hanno preceduto. La *razionalità* è essenzialmente *comunicativa* per la sua stessa radice linguistica: il rapporto conoscitivo primario è quello del "soggetto-soggetto", e non di "soggetto-oggetto". Perciò, il problema epistemologico originario riguarda le condizioni dell'*intendimento possibile* che, per esempio, ci obbliga a stabilire un accordo intersoggettivo circa il senso e la verità degli enunciati di qualunque scienza. La questione del senso è previa a quella della verità: la prima cosa che si cerca è il senso degli enunciati; se questo manca, non ci preoccupiamo neanche della verità o falsità di quanto enunciato.

In definitiva, l'*orizzonte ermeneutico* e il *versante pratico della conoscenza* – ermeneutica ed etica – o, in altre parole, il carattere interpretativo della ragione teorica e il bisogno di un rapporto umanizzante di questa con la ragione pratica, esprimono sostanzialmente le confluenze essenziali del pensiero filosofico attuale nel riguardo della ragione e del conoscere.

Necessariamente una pretesa di sintesi in tal senso deve rimanere in ambiti molto generici, tuttavia si può evidenziare che, nel pensiero contemporaneo, la *ragione teorica* si è allontanata dalla “metafisica classica” o da qualunque “filosofia della coscienza” per addentrarsi nei meandri della struttura storico-sociale e linguistica che accompagna ogni soggetto. Il cambio epocale che riguarda il nostro tempo, quindi, è legato a questa variazione definitiva nella relazione tra storia e normatività: viviamo un’epoca dove il problema storico centrale è delineato dal distacco da epoche esemplari del passato e dalla necessità di attingere da noi stessi tutto ciò che è (che vogliamo sia) normativo. E allora, con J. Habermas, «si pone il problema se il principio della soggettività e la struttura della autocoscienza ad essa immanente, siano sufficienti quale fonte di orientamenti normativi – se bastino non soltanto a “fondare” scienza, morale ed arte in genere, bensì anche a render stabile una formazione storica che si è affrancata da tutti gli obblighi storici [...]. Quando la questione viene posta in questi termini, la soggettività dimostra di essere un principio *unilaterale* [...]. Esso non è abbastanza efficace per rigenerare la potenza religiosa dell’unificazione nel *medium* della ragione». ²⁵ Di conseguenza, bisogna sostituire il pensiero centrato sul soggetto con il concetto dell’agire comunicativo (*teoria comunicativa*). Il tenore normativo della modernità oggi non lo si deduce più – in prima istanza – dalle strutture della coscienza di sé, ma dalle strutture dell’intersoggettività generata dal linguaggio. ²⁶

Il fondamento della conoscenza, quindi, non risiede in “inizi assoluti” legati alla soggettività e alle strutture dell’autocoscienza, ma nell’azione comunicativa e nelle strutture dell’intersoggettività vincolate al linguaggio. Quest’agire comunicativo poi racchiude un duplice contenuto fondamentale: 1/ La conoscenza comporta l’accordo previo sull’intendimento possibile fra gli esseri umani, ossia, la determinazione dei presupposti che sostengono l’azione comunicativa; 2/ La conoscenza è radicata nella vita, nella prassi. ²⁷

²⁵ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987, 21.

²⁶ Cf. *Ibidem*, 336-365; cf. anche J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986. Habermas, in questa riabilitazione concreta del concetto di ragione, colloca al centro della relazione moderna con la tradizione la tensione ineluttabile tra i contenuti concreti delle forme particolari di vita – “mondo della vita quotidiana” (*Lebenswelt*) o “campo del reale” – e le forme generali di formazione del consenso sulla razionalità e sulla conoscenza – “campo della specializzazione” o della razionalità –. Tale tensione sostituisce l’idea hegeliana del macro-soggetto della società o dello Stato (oppure di una religione-chiesa) – soggetto totale in grado di mantenere insieme tutte le sfere della vita – con la metafora della “rete fragile”: «È nelle condizioni di una rete sempre più ampia e sempre più finemente intessuta di intersoggettività linguisticamente prodotta, che si compiono il divenire riflessivo della cultura, la generalizzazione di norme e di valori [...]. Razionalizzazione del mondo della vita significa differenziazione e condensazione al contempo – la condensazione della tessitura fluttuante di un tessuto di fili intersoggettivi, che tiene insieme gli elementi sempre più nettamente differenziati della cultura, della società e della persona al contempo» (HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, 344s.).

²⁷ In questo senso, J. Habermas parla di “pragmatica universale” e K.-O. Apel preferisce chiamarla “pragmatica trascendentale”: *pragmatica*, nel senso di presupposti dell’intendimento possibile; *trascendentale*, quando questi presupposti poggiano sulla base di alcune condizioni previe accettate a priori; *universale*, infine, quando i presupposti vengono riconosciuti da tutti (cf., circa il dibattito tra i due autori: K.-O. APEL, *Normative Begründung der «Kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in A. HONNETH ET AL., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 15-65). Infine, la teoria comunicativa habermasiana deve fare le sue prove nella prassi di fronte ai «nuovi punti di frizione tra imperativi sistemici e imperativi del mondo della vita» (cf. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, 297-366): in questo processo di prove, Habermas ha introdotto un chiaro rimando antipositivista alla struttura narrativa profonda della ragione argomentativa. Il rimando è molto importante perché suppone considerare il confronto con i grandi testi come il punto di partenza della razionalità moderna. Secondo P. Ricoeur, in definitiva, Habermas riesce a fondere i tre imperativi di Kant in una sola struttura normativa: il principio di autonomia

L'attuale idea di conoscenza, in qualche modo, si costruisce attorno all'affermazione della razionalità comunicativa o dialogica: la *fondazione* della conoscenza e della scienza reclamano un soggetto che non può identificarsi con una coscienza pura; nel contempo esigono di andare oltre i parametri sintattici e semantici. Cosicché il fondamento della conoscenza ha bisogno della semiotica con la quale recuperare l'autentico soggetto (*primordiale*) del conoscere, cioè, la "comunità di comunicazione" nella quale abita ogni essere umano concreto. Si trasforma, in questa maniera, la filosofia della soggettività in filosofia della comunicazione.

3. Ermeneutica e transdisciplinarietà

L'itinerario verso la transdisciplinarietà passa tanto dall'assunzione del consenso epistemologico come dalla ricostruzione della comunicazione nell'orizzonte ermeneutico della razionalità e conoscenza umane. Entrambi gli aspetti ci permettono di capire i presupposti basilari della propria transdisciplinarietà:

- Il soggetto fondamentale della conoscenza è sempre una comunità di comunicazione.
- A motivo di tale identità del soggetto, la questione previa ad ogni processo di conoscenza e costruzione della scienza risiede nel fissare le condizioni dell'*intendimento possibile* attraverso accordi intersoggettivi sui presupposti comuni.
- Dai due aspetti precedenti, *in primo luogo*, si evince il bisogno iniziale di una mentalità e orizzonti ermeneutici ed etici, ovvero, la conoscenza in genere e la scienza in particolare, alla base, procedono seguendo vie interpretative per rendere possibile la comprensione, tenendo sempre conto delle conseguenze etiche di ogni interpretazione.
- In *secondo luogo*, la conoscenza e la scienza sono sempre radicate nella vita, nella prassi quotidiana delle persone; perciò bisogna essere attenti alla questione degli "interessi conoscitivi".²⁸

Bastano questi elementi per evidenziare lo stretto rapporto esistente tra l'ermeneutica e la transdisciplinarietà. Fu H.-G. Gadamer a trasformare la prima in una vera e propria "filosofia della comprensione": non si tratta solo di assumere in principio che non esista un punto di partenza assoluto per la conoscenza umana – per cui "il" conosciuto non è indipendente da chi conosce –, ma di erigere o esigere il cosiddetto "circolo ermeneutico" come espressione della stessa struttura ontologica dell'essere umano.²⁹ Tuttavia, se comprendere comincia e finisce sempre con il "comprender-si", come possiamo tornare dall'ontologia all'epistemologia per conferire rigore scientifico alla conoscenza umana? Per Gadamer il ritorno all'epistemologia avviene,

seconda la categoria dell'unità, il principio del rispetto secondo la categoria della pluralità e il principio del regno dei fini secondo la categoria della totalità (cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 382-407).

²⁸ Cf. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.

²⁹ Cf. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014, 551-779.

fra l'altro, con il riscatto di due concetti essenziali, disdegnati dall'Illuminismo: l'*autorità* e la *tradizione*.³⁰ «Se si vuol render giustizia all'essere storico-finito dell'uomo – dirà – occorre una riabilitazione sostanziale del concetto di pregiudizio e un riconoscimento del fatto che ci sono pregiudizi legittimi». ³¹Tra i pregiudizi legittimi, Gadamer recupera ad esempio la tradizione e l'autorità,³² in quanto elementi della determinazione storica, senza i quali non si potrebbe arrivare all'anticipazione del senso. L'impalcatura scientifica dell'ermeneutica viene in tal modo a poggiarsi sul doppio pilastro della "storia degli effetti" e la "fusione degli orizzonti".³³ Finalmente, Gadamer arriva così a sviluppare una *logica ermeneutica* che congiunge strettamente comprensione, interpretazione o spiegazione ed applicazione, nel cui orizzonte il linguaggio (e il dialogo) costituisce il fulcro sia per arrivare al senso, sia per accostarlo alla vita.³⁴

In definitiva, «siamo condannati all'interpretazione»: l'espressione è di Morin³⁵ e tutti capiamo, ovviamente, che non si tratta di una condanna, ma di un modo grafico con cui raffigurare il nostro modo di essere e di vivere nel mondo. E proprio perché abbiamo bisogno di interpretare in continuazione, dobbiamo ricordare anzitutto che la conoscenza dipende da condizioni fisico-biologiche, antro-po-culturali e storiche, così come da condizioni sistematico-logiche e linguistico-paradigmatiche di organizzazione. Inoltre, «la ricerca della verità *sulla* conoscenza non può che contribuire alla ricerca della verità *attraverso* la conoscenza e fa, in un certo senso, parte di questa ricerca. [...] Non si dà conoscenza senza conoscenza della conoscenza». ³⁶Il fatto quotidiano della parola e della verità vivono insieme con l'uomo: «Le cose ricevono un nome. La storia dell'uomo è caratterizzata da un incessante tentativo di dire che cosa sono le cose. [E] il tentativo di svelare la natura della realtà permette anche agli uomini di avvicinarsi tra loro». ³⁷

³⁰ Gadamer si sforza di distinguere fra *pregiudizi veri* o legittimi – quelli cioè con cui ci comprendiamo – e illegittimi o *falsi* che ci portano a malintesi e “il cui superamento costituisce l'istanza indiscutibile della ragione critica [...]”. È qui il punto di partenza del problema ermeneutico [...]. Si può così formulare chiaramente il problema centrale di una vera ermeneutica storica, la sua questione gnoseologica basilare, e cioè: che cos'è che fonda l'eventuale legittimità dei pregiudizi? (GADAMER, *Verità e metodo*, 753).

³¹ *Ibidem*, 325.

³² “Noi stiamo costantemente dentro a delle tradizioni, e questo non è un atteggiamento oggettivante che si ponga di fronte a ciò che tali tradizioni dicono come a qualcosa di diverso da noi, di estraneo; è invece qualcosa che già sempre sentiamo come nostro, un modello positivo o negativo, un riconoscersi nel quale il successivo giudizio storico non vedrà una conoscenza, ma un libero appropriarsi della tradizione” (*Ibidem*, 583). “L'autorità delle persone non ha il suo fondamento ultimo in un atto di sottomissione e di abdicazione della ragione, ma in un atto di riconoscimento e di conoscenza...” (*Ibidem*, 579).

³³ Cf. GADAMER, *Verità e metodo*, 603-634 (cf. anche *Id.*, *Philosophie. Hermeneutik*, in *Kleinen Schriften I*, Mohr, Tübingen 1967; *Id.*, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996).

³⁴ «La spiegazione non è un atto successivo e accidentalmente aggiunto alla comprensione, ma la comprensione è sempre spiegazione, e la spiegazione è perciò la forma esplicita del comprendere. A quest'idea è connesso il fatto che il linguaggio e l'apparato concettuale della spiegazione vengono riconosciuti come intimi momenti strutturali della comprensione [...]. Parve... che l'applicazione edificante che, per esempio, veniva fatta dalla Sacra Scrittura nell'insegnamento e nella predicazione cristiana, fosse qualcosa di totalmente diverso dalla comprensione storica e teologica della Scrittura stessa. Le nostre riflessioni ci hanno però portati a vedere che nella comprensione si verifica sempre una sorta di applicazione del testo da interpretare alla situazione attuale dell'interprete» (GADAMER, *Verità e metodo*, 635s.).

³⁵ «Siamo condannati all'interpretazione, e abbiamo bisogno di metodi affinché le nostre percezioni, idee e visioni del mondo siano il più possibile affidabili» (MORIN, *Insegnare a vivere*, 12; cf. *Id.*, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, R. Cortina, Milano 2007).

³⁶ MORIN, *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, 23 e 24 (rispettivamente i testi separati dalla parentesi quadra).

³⁷ J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, Elledici, Leumann (TO) 1981, 119 (cf. 117-145).

L'azione umana è guidata essenzialmente dalla conoscenza che, in quest'ottica, obbedisce alla necessità di vivere; ma la conoscenza e la ricerca della verità è anche guidata dal bisogno di trovare un significato all'esistenza e, in definitiva, di decidere come realizzarla concretamente. Ecco perché risulta così determinante l'antropologia della conoscenza o, meglio, «la conoscenza della conoscenza».

La conoscenza è un fenomeno biologico originario, divenuto primigenio con lo sviluppo degli apparati neuro-cerebrali: sensazioni e interpretazione o percezione portano alla coscienza e al pensiero, poi allo sviluppo dell'intelligenza e della cultura e, in questi processi, il linguaggio è talmente necessario che secondo non pochi autori è il linguaggio che ha fatto l'uomo; quest'affermazione «muta una verità complessa che occorre far emergere: il linguaggio ha fatto l'uomo che ha fatto il linguaggio; analogamente, il linguaggio ha fatto la cultura che ha prodotto il linguaggio».³⁸

Infine, «la vita non è né vivibile né vitale senza conoscenza».³⁹ Ormai, in tale impresa, a costituire il problema non sono tanto gli errori di fatto (ignoranza) o di pensiero (dogmatismo), quanto piuttosto l'errore del pensiero parziale: «L'errore del pensiero binario che vede solo o/o, incapace di combinare e/e, nonché, più profondamente, l'errore del pensiero riduttore e del pensiero disgiuntivo ciechi a ogni complessità».⁴⁰

Credo che sia ovvio affermare che la transdisciplinarietà – secondo quanto detto finora – non ammette aggettivo o aggettivazione alcuna: siamo pienamente biologici e pienamente culturali; sempre portiamo con noi questa “unidualità originaria” (E. Morin)⁴¹; tutti abbiamo bisogno di entrare in questo campo di gioco comune, senza pretendere di giocare in uno stadio proprio. Ecco perché la transdisciplinarietà mette al centro i valori degli accordi, del consenso e dell'intenderci mutuamente; ed ecco perché considera che tanto il *mythos* come il *logos* sono essenziali per gli esseri umani, così come l'uno e l'altro hanno i propri limiti.

moral@unisal.it ■

³⁸ MORIN, *Il metodo* 3. *La conoscenza della conoscenza*, 132.

³⁹ *Ibidem*, 227.

⁴⁰ MORIN, *Insegnare a vivere*, 16.

⁴¹ *Ibidem*, 52.