

## Le nuove frontiere dell'epistemologia e l'educazione

Angelo Broccoli

### 1. *Le nuove frontiere dell'epistemologia e l'educazione*<sup>1</sup>

Muoversi tra i sentieri della pedagogia o delle scienze dell'educazione, oggi, significa aggirarsi per i territori di un pianeta deserto, anche se apparentemente ricco di rovine che vorrebbero essere illustri e piene di memorie. Qualche bagliore improvviso, qualche lampo non fanno che disvelare l'inadeguatezza e l'impercorribilità di quei percorsi. Pedagogia o scienze dell'educazione: sono questi gli argomenti di uno scontro che si ripete con la monotonia di un refrain, tra l'indifferenza di molti e la stanchezza di pochi addetti ai lavori.

In altri settori delle scienze umane e di quelle cosiddette naturali, fervono discussioni, si profilano ripensamenti anche di fondo, si vanno esplorando le possibilità di aggregare situazioni nuove, non solo sul piano empirico, ma anche su quello epistemologico. E si parla e si discute di nuove enciclopedie del sapere, fino ad arrivare a una diversa considerazione del rapporto tra ragione e immaginazione, tra mito e scienza, tra tradizione e innovazione.

Altrove, insomma, altri percorsi sono possibili: si indaga sul significato della tradizione, si riflette sulla rispettiva memoria storica, si parla di "randonnée", di "flanerie"<sup>2</sup>, proprio a indicare il gironzolare, il bighellonare tra ma-

<sup>1</sup> Il saggio originale presenta, nel corpo del testo e in nota alcune omissioni, che saranno riportate col simbolo [...] (*n.d.c.*).

<sup>2</sup> Di "randonnée" parla, con linguaggio marinaresco, a indicare i percorsi tortuosi della scienza, Michel Serres nel suo *Passaggio a Nord-Ovest*, Parma, Pratiche Editrice, 1980. Di "flanerie" e dell'arte del "flaneur", Aragon nel suo *Paesano di Parigi*, ma l'ispirazione di fondo resta quella di Benjamin. 'Non sapersi orientare in una città non vuol dir molto. Ma smarrirsi in essa, come ci si smarrisce in una foresta, è una cosa tutta da imparare [...] Che questo vagabondare abbia un senso, io lo ho avvertito da sempre in quell'ampio e insignificante spiazzo che per nulla, lasciava presagire 'che qui, solo a pochi passi dal corso delle vetture e delle carrozze, si nasconde la parte più misteriosa del parco.' Così scrive nella sua *Infanzia berlinese*. Nella sua opera su Parigi, restata incompiuta e solo ora apparsa in traduzione italiana, lo stesso Benjamin parla dei "passages" come di una "balenante immagine dialettica" che, attraverso il presente e il passato gli svela il futuro. Nella sua bella e illuminante prefazione al

teriali a disposizione di diversi universi di discorso, alla ricerca di una nuova unità e di nuove collocazioni della propria disciplina all'interno di una enciclopedia del sapere tutta da inventare e da disegnare anche con le armi della "fantasia" e dell'"immaginatio".

Basti pensare a un recente convegno tenuto a Roma su questi temi, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia italiana e dell'Istituto Gramsci, al quale hanno partecipato scienziati e filosofi, rivolto, appunto a recuperare una dimensione epistemologica all'interno di vecchi dissidi e di ormai accreditate separatezze. E si è riparlato, in termini del tutto nuovi, della vecchia opzione Bruno-Galilei<sup>3</sup>, così come dell'altra tra letteratura e scienza. Ma questi tentativi, anche se illustri, non bastano a dare la misura dell'assoluta modernità storica di questa tendenza.

E allora occorre scomodare altre tradizioni e altre storiografie filosofiche, e non soltanto filosofiche, come quella di cui è espressione Michel Serres, col suo *Passaggio a Nord-Ovest*<sup>4</sup> e con la sua rivisitazione di autori che fino a pochi anni fa sarebbe stato, imprudente e azzardato citare in un discorso che volesse mantenere una sua plausibilità filosofica e scientifica, come Jules Verne e altri scrittori per dir così di fantascienza<sup>5</sup>.

"Due culture si giustappongono, due gruppi, due collettività parlano due famiglie di lingue – scrive Serres nel suo citato *Passaggio a Nord-Ovest* –. Coloro che furono formati alle scienze fin dall'infanzia hanno l'abitudine di escludere dal loro pensiero, dalla loro vita, dalle loro azioni comuni, ciò che può somigliare alla storia, alle arti, alle opere della lingua, alle opere del tempo. Incolti istruiti, si sono formati a dimenticare gli uomini, i loro rapporti, la mortalità. Coloro che furono formati alle lettere fin dall'infanzia sono gettati in ciò che si è convenuto di chiamare le scienze umane, in cui essi si perdono per sempre il mondo: opere senza albero né mare, senza nube né terra, tranne che nei sogni o nei dizionari. Colti ignoranti, si consacrano alle baruffe senza oggetto, non hanno mai conosciuto che poste in gioco, feticci o mercanzie. Ho il timore che questi due gruppi si diano battaglia solo per possedimenti che da tempo ha raziato un terzo, parassita, ignorante e incolto nello stesso tempo, che li ordina e li amministra, che gode della loro divisione e la alimenta"<sup>6</sup>. Fin qui Serres. Può dare l'impressione a studiosi italiani, disabituatedi da sempre

*Paesano di Parigi*, Franco Rella cita Balzac, per il quale "vagabondare è una scienza". La stessa scienza che spingeva Dostoevskij a perdersi nei meandri più oscuri di Pietroburgo e Joyce a trarre dai luoghi di Dublino strane e assurde fantasmagorie.

<sup>3</sup> Su questa "opzione" si sono rivolti gli studi di molti, interessati a collocare i problemi della scienza non più sotto una dimensione soggettivistica, (ereditata dal filone empiristico) ma sotto l'altro storico-materiale. Da qui, il recupero di Bruno. Su quest'aspetto dello svolgimento della filosofia italiana, si vede C.A.Viano, *Va pensiero*, Torino, Einaudi, 1985, pag. 94 nota.

<sup>4</sup> Nel già citato *Passaggio a Nord-Ovest* si parla anche di Musil e si riporta l'inizio del primo capitolo dell'*Uomo senza qualità*.

<sup>5</sup> Di Michel Serres si veda anche: *Jules Verne*, Palermo, Sellerio, 1979.

<sup>6</sup> *Passaggio a Nord-Ovest*, cit., pag. 27.

a tali incursioni in territori così “stravaganti” ed eccentrici e inconsueti, di scarsa scientificità, questo suo approccio, e forse anche di una arroganza della fantasia e dell’immaginazione.

E questa è l’impressione del cultore di scienze italiano. Egli partecipa entusiasticamente al “gesto implacabile” di Cartesio, quel “cogito ergo sum”, che non ha contribuito a creare, ma al quale è tenacemente attaccato, e non intende deflettere dai percorsi della ragione. Essi sono già segnati una volta per tutte e ogni cambiamento di percorso rappresenta un tradimento a vantaggio dell’“errore”. E quali tradimenti consuma, per lui, colui che si mette a girovagare per Parigi alla ricerca di “una fauna esotica”, che pratica la “filosofia secondo il gusto del boulevard”, ovvero delle donne nude, ingioiellate di false perle e di “cache-sexes” tempestati di diamanti pure falsi, e volutamente si perde in una libertà di ruoli e vive d’avventure. “Nasce così una grande crisi, un immenso disordine che va precisandosi – continua Aragon – [...] Ciò che mi attraversa è un lampo di me stesso. E fugge”. In questo viaggio tra i “passages” parigini, che è poi lo stesso viaggio di Benjamin per i luoghi della sua “Infanzia berlinese”, la “prima stazione” che s’incontra è l’errore”. “Nel mondo organizzato dalle ferree leggi del concetto, è necessario, per poter scoprire la verità, entrare in ‘quel nero reame che gli uomini cercano di evitare”. Come non riconoscere sotto queste parole quella “renaissance” hegeliana che in Francia fu appunto determinata dai surrealisti? E come non riconoscere in Serres lo sforzo di precisare innanzi tutto una carta geografica del sapere umano all’interno dei viaggi di Verne e di Joyce? “Verne – afferma Serres – ha scritto l’“Odissea” o l’“Ulisse” di Joyce in 80 giorni o 80 volumi. Ogni viaggio è un frammento del ciclo omerico, lo sviluppo di un’ora a Dublino. Il modello greco è dato per il mare interno e una conoscenza finita. Verne lo estende al modello chiuso dell’800, in cui si sono esauriti tutti gli incontri possibili da parte dei viaggiatori e dei geografi, lo estende all’enciclopedia scientifica, ottimista in un inizio saint-simoniano e utopista, vacillante e inquieta in una fine neitzchiana”. La ricerca dei territori praticabili dalla scienza, sottesa alla ricerca dei nomi, delle nomenclature della scienza stessa fa pensare agli sforzi di Zenone e della scienza cosmologica greca più agguerrita. E che dire di coloro che scrivono di decadenza del pensiero sistematico e di una sua sostituzione col pensiero aforistico da Nietzsche a Adorno? “La letteratura aforistica – scrive Ginzburg<sup>7</sup> è

<sup>7</sup> “La decadenza del pensiero sistematico è stata accompagnata dalla fortuna del pensiero aforistico – da Nietzsche a Adorno. Il termine stesso “aforistico” è rivelatore. (È un indizio, un sintomo, una spia: dal paradigma non si esce) Aforismi era infatti il titolo di un’opera famosa di Ippocrate. [...] La letteratura aforistica è per definizione un tentativo di formulare giudizi sull’uomo e sulla società sulla base di sintomi, di indizi [...]” Così, in *Spie, radici di un paradigma indiziario*, in AAVV, *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi, 1979, pag. 91. 7) È Barthes a sottolineare le analogie esistenti tra l’intermezzo musicale, quale si venne elaborando in Schumann e poi in Webern, con il frammento. “[...] il frammento è come l’idea musicale di un ciclo (Bonne Chanson, Dichterliebe): ogni pezzo basta a se stesso, e però non è altro che l’interstizio dei suoi vicini: l’opera non è fatta che di fuori testo”. Così in R. Barthes, *Barthes*,

per definizione un tentativo di formulare giudizi sull'uomo e sulla società sulla base di sintomi, di indizi: un uomo e una società che sono malati, in crisi. E anche 'crisi' è un termine medico, ippocratico. Si può dimostrare agevolmente che il più grande romanzo del nostro tempo – 'La Recherche' – è costruito secondo un rigoroso paradigma indiziario". Una sorta di labirinto, paragonabile a quello kafkiano della "Tana", all'interno del quale si spostano di continuo le proprie risorse di vita e si scelgono percorsi sempre nuovi per disorientare la conoscenza. Annota quel grandissimo musicista che è Pierre Boules che oggi niente è basato sul 'capolavoro', sul ciclo chiuso, sulla contemplazione passiva: la musica, come l'opera d'arte e come la scoperta scientifica, aggiungiamo noi, è un modo di essere al mondo, si integra con l'esistenza e ne è inseparabilmente legata. E che dire del "frammento", dell'ideale del frammento, e non solo di quello musicale da Schumann a Webern, come "intermezzo" che si oppone allo sviluppo e che possiede una sua autonoma capacità di espressione e di suggestione? Basti pensare agli studi di Barthes a questo proposito per comprenderne tutto il potenziale di saggezza, non di pensiero, di verità e non di verità definitiva: timbro, intercalare, sequenza pura di interruzioni<sup>8</sup>. È il proverbio portoghese che Claudel ha posto in epigrafe al *Soulier de satin*: "Dio scrive dritto servendosi di linee curve", che anima questi sforzi così lontani e fragili per noi e per la nostra mentalità culturale di immemori figli di Bruno e di Vico. Certo che fragili e lontani sembrano a studiosi gelosi della propria disciplina, così possessivi come in generale siamo noi: scienziati o filosofi o letterati, non importa il settore di interesse che curiamo e nel quale siamo versati. Eppure, non si tratta solo di ingegni brillanti, e solo brillanti, come può sembrare Serres, a pensarla in modo analogo al suo.

Scienziati e filosofi della scienza, come Popper e altri, vanno sempre più riscoprendo, anche se in modo strumentale, la necessità di ampliare il proprio spettro di osservazione della realtà, intendo della realtà scientifica, a settori considerati tradizionalmente ad essi inibiti e quasi interdetti. Proprio Popper, la cui visione dell'epistemologia aveva dato l'impressione in anni passati di essere insensibile a tutto ciò che fosse contraddizione e casualità, soggettivo ed episodico, e quindi non soggiacente a regole oggettive e sperimentali, ultimamente si dichiara disposto ad affrontare, in una visione globale, problemi della scienza e problemi della concezione del mondo a essi soggiacenti; in breve, a calare i primi dell'ambito di una storia più vasta e a nostro avviso più significativa. Si dirà che tutto ciò è strumentale e funzionale alla stessa visione della scienza e dell'epistemologia, almeno come le intendono Popper e altri, ma è un fatto che deve pur dirci qualcosa.

Aveva cominciato ad apprezzare la "semplice, chiara razionalità dei presocratici", i problemi dibattuti da Anassimandro, da Eraclito, e aveva lamentato che, soprattutto quest'ultima teoria non fosse condivisa dai critici, che tuttavia

Torino, Einaudi, 1980.

<sup>8</sup> [...]

non avevano proposto nulla in grado di sostituirla. I problemi del mutamento e della conoscenza sembravano a Popper strettamente connessi tra loro. E che dire degli atomisti? Quel pensiero, secondo lui, dominò la scienza fino al 1900, con la teoria che ogni mutamento, e in particolare ogni mutamento qualitativo, deve essere spiegato con il mutamento nello spazio di porzioni invariabili di materia, di atomi che si muovono nel vuoto. Occorrerà attendere Maxwell, che sulla scia di Faraday, intraprese a lavorare sulle intensità variabili dei campi, conclude Popper su questo argomento<sup>9</sup>.

Che tutte queste considerazioni sui presocratici portino Popper sulle “secche” di un discorso rivolto ad accentuare lo stretto legame esistente tra scienza e concezioni del mondo, che cioè l'ammirazione dell'epistemologo lo conduca a riscoprire la “bella eticità” del mondo greco, così come l'aveva delineata Hegel – chè di questo in sostanza si tratta, indipendentemente dalle intenzioni di Popper – sarebbe veramente eccessivo. Pure, al di là delle parole e delle intenzioni dello studioso, qualche analogia – lo ripetiamo: casuale e del tutto involontaria – c'è tra due discorsi<sup>10</sup>.

La stessa insoddisfazione di Popper per le conclusioni raggiunte da Carnap sulla demarcazione tra scienza e metafisica rappresenta la riprova di questa ansia di ampliare il quadro della propria ricerca di cui si è parlato. Sia pure in modo strumentale, la metafisica è per lui “la fonte da cui rampollano le teorie delle scienze empiriche”, un insieme di idee che, dapprima fluttuavano nelle regioni (metafisiche) più alte e che possono essere raggiunte dalla scienza e depositarsi in essa. Programmi di ricerca che sono passibili di critica razionale. Ma in questo Popper è in ottima compagnia: lo stesso Khun sottolinea le componenti speculative e metafisiche di un paradigma scientifico, e Lakatos, dal canto suo, ha ritrovato la metafisica come nucleo di ogni programma scientifico. [10] A non voler parlare di Feyerabend, che fonda il suo “anarchismo” proprio sulla negazione di certi fatti e aspetti dell'attuale educazione scientifica<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> K. Popper, *Congetture e confutazioni*, Bologna, Il Mulino, 1972, pagg. 236 e sgg. Tutto il dibattito è presentato, sia pure per sommicapi, nel volume collaborativo *Le rivoluzioni scientifiche*, con contributi di Feyerabend, Hacking, Khun, Laudan, Popper, Putnam, Shapere, Bari, Laterza, 1984. Recentemente, al convegno promosso dall'UTET a seguito della pubblicazione del volume *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, il fisico Toraldo di Francia ha dichiarato che alle soglie dell'era post—scientifica dobbiamo chiederci “quali sono i fini dell'umanità”. E ha aggiunto che è “enorme lo scarto fra la capacità scientifico-tecnologica e la desolante banalità degli scopi per i quali esistono queste tecnologie”. Illuminante il giudizio del filosofo tedesco Gadamer, per il quale la società scientifica contemporanea è dominata dagli specialisti, ognuno dei quali sviluppa un linguaggio particolare, esoterico, inaccessibile perfino agli studiosi di altre discipline. Questo fatto nullificherebbe l'imperativo universale, valido al di sopra delle leggi e dei teoremi: il diritto di ogni essere umano di accedere al sapere e di farlo, quindi, proprio.

<sup>10</sup> La coincidenza e le analogie tra i due circa la riscoperta delle “bella Grecità” possono trovare una loro giustificazione solo seguendo i percorsi involontari della cultura e della preparazione dell'“antidialettico” Popper sull'argomento cultura e preparazione che, per la verità, non sembrano al di sopra di ogni sospetto.

<sup>11</sup> P. K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Milano, Lampugnani Nigri, 1973. il) Ivi, pag. 13.

“L’educazione scientifica, quale oggi noi la conosciamo, ha esattamente questo scopo: vale a dire quello di far passare una semplificazione razionalistica del processo ‘scienza’, semplificando i suoi partecipanti [...] Dapprima viene definito un campo di ricerca. Poi questo campo viene separato dal resto della storia (la fisica, ad esempio, viene separata dalla metafisica e dalla teologia) e gli viene attribuita una sua propria logica [...]. La religione o la metafisica in cui una persona crede, ad esempio, oppure il suo senso dello humour, non devono avere la minima connessione con la sua attività scientifica. La sua immaginazione viene ristretta e perfino il linguaggio che parla non sarà più il suo”<sup>12</sup>.

E si potrebbe continuare con esempi di questo tipo. Eppure, tutto ciò non basta ancora a illustrare completamente la situazione che si è venuta determinando. I profondi sconvolgimenti registrati all’interno delle scienze cosiddette sperimentali e gli altri intervenuti in certi settori limitatissimi delle scienze cosiddette umane non hanno rappresentato finora un materiale per reciproci approfondimenti, scambi: insomma, ognuno di questi raggruppamenti fondamentali ha proseguito per la sua strada, sforzandosi, al massimo, di atteggiarsi come quel tale ‘parassita’ di cui parlava Serres. Siamo ancora nella fase in cui le scienze umane tentano di parodiare i procedimenti delle scienze della natura, mentre non è possibile stabilire con esattezza l’apertura e la disponibilità della moderna epistemologia verso i problemi della metafisica e della filosofia in generale. Voglio dire che ciò accade nella maggioranza dei casi, senza escludere che certi tentativi si vanno compiendo, anche se tra l’incomprensione, che a volte diventa vera e propria derisione, di molti. Siamo, insomma, ancora nella fase in cui ogni rappresentante dei rispettivi schieramenti rivendica primazie e superiorità della propria disciplina, della quale l’altra non farebbe che togliere nutrimento e alimentarsi. E si potrebbero citare lo stesso Piaget, Popper e per altri versi Althusser.

Sui rapporti tra scienze sperimentali e filosofia la posizione di quest’ultimo autore è assai interessante, soprattutto per i cultori di scienze umane. A parte il richiamo e l’utilizzazione concettuale di quella che lui chiama la “filosofia spontanea” degli scienziati, una sorta di riconoscimento inconsapevole, di cui lo scienziato rimarrebbe prigioniero. E mi sembrano molti interessanti le sue argomentazioni in proposito: “A questo punto (cioè in un periodo di crisi della scienza) questo tipo di scienziati si mette a fare della filosofia: certo, una filosofia che non tocca grandi vette, ma filosofia. Il loro modo di vivere la crisi consiste nel divenirne i ‘filosofi’, al fine di sfruttarla. [...] Queste reazioni ci offrono uno spettacolo inatteso. Nella nostra ingenuità pensavamo che sono i filosofi a produrre filosofia. Ora, in questa situazione di crisi, scopriamo che sono gli stessi scienziati che si dispongono a fabbricare filosofie. In ogni scienziato c’è, dunque, un filosofo che dorme o che sonnacchia, ma che può risvegliarsi alla prima occasione”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> [...]

<sup>13</sup> L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Bari, De Donato, 1976, passim.

Dall'altra parte, Althusser osserva i cambiamenti intervenuti all'interno delle scienze umane. Una ventata di aspirazioni verso le scienze esatte o naturali, che dir si vogliono, un'aspirazione vaga e diffusa verso la sperimentaltà e la quantificazione statistica. C'è una profonda contraddizione tra queste aspirazioni così diffuse e una pratica che resta insensibile anzi tetragona a quegli sforzi. "Ancorché velleitario, questo fenomeno è visibile nella maggior parte delle scienze umane. Non parliamo della logica, che si è spostata, e adesso fa parte delle matematiche. Ma la linguistica sembra, almeno in certe sue regioni, essere diventata una scienza [...] Altre discipline pretendono, anch'esse, di aver raggiunto il livello della scientificità: l'economia politica, la sociologia, la storia [...] Invece di un rapporto culturale, ideologico, vogliono instaurare un rapporto nuovo: scientifico. Per lo più, credono di aver raggiunto un tal esito e lo proclamano nel titolo che si autoattribuiscono, battezzandosi da se stesse scienze umane. Ma una proclamazione può essere solo una proclamazione – un'intenzione, un programma –, ma in parte anche un mito, destinato ad alimentare un'illusione, la realizzazione di un desiderio"<sup>14</sup>.

Forse, mai con maggiore chiarezza è stata definita, senza che Althusser ne avesse l'intenzione, la situazione delle cosiddette scienze dell'educazione, che delle scienze umane fanno parte e di queste vicissitudini pagano il prezzo. Eppure, siamo ancora distanti da un'impostazione esaustiva del problema e per una serie di motivi che vanno ricercati nei progressi compiuti all'interno della moderna epistemologia e delle scienze in generale.

Insomma, i tempi in cui la disputa tra Leibniz e Newton sui problemi del calcolo infinitesimale assumeva le caratteristiche di un autentico dibattito scientifico sembrano definitivamente tramontati, a voler giudicare dalle attuali discussioni sulla scienza e sulla filosofia. Oggi, si assiste, piuttosto, a incomprendimenti e a tentativi di catturare quanto di utile offre il versante opposto ai fini dell'innalzamento del proprio settore di studi e di ricerca, anche se tra approcci meno esclusivi di quelli di una volta. L'asserita superiorità della scienza appare oggi bisognosa di trovare, se non proprio il negativo, perlomeno un utile termine di confronto, nella filosofia e nelle scienze umane in generale. Ed ecco, allora, l'imbarazzo di Popper a definire la filosofia, sia essa essenzialista o strumentalista, ed ecco spiegati i suoi più recenti tentennamenti a proposito di Galilei e di Aristotele, così come la sua "curiosa", per lui per la sua epistemologia, s'intende, preferenza per Socrate contro Aristotele. La stessa filosofia, si dice e a ragione, ha perso ogni pretesa epistemologica e ha sviluppato un complesso d'inferiorità nei confronti del sapere scientifico.

<sup>14</sup> "Ora, da ogni parte, le discipline letterarie proclamano che questo rapporto è cambiato: sarebbe diventato scientifico [...] La stessa storia letteraria si è rinnovata, lasciando alle spalle la tradizione dell'umanitas' [...] Perciò non è affatto sicuro che le scienze umane abbiano veramente cambiato natura cambiando nome e metodo [...] Quando delle discipline sono alla ricerca di un metodo universale, si può scommettere che esse si lascino prendere dalla mania di ostentare i loro titoli scientifici prima di esserseli meritati. Mentre delle vere scienze non hanno mai bisogno di far sapere al mondo intero di aver trovato la ricetta per divenire tali". Così a pag. 44.

E a ragione un filosofo italiano, ben lontano da preoccupazioni di “modernismo” e di “avanguardismo” ha potuto scrivere recentemente che la filosofia italiana – ma perchè solo la filosofia italiana? – è percorsa da una preoccupazione di difesa nei confronti della civiltà industriale e del sapere tecnico-scientifico. E allora essa si atteggia di volta in volta con strategie, sempre di difesa preoccupata, ma diverse eppure attonite e sostanzialmente entusiastiche, che sono o il “rifiuto” o l’“incantesimo”. Rifiuto della scienza come unica forma di conoscenza possibile, incantesimo verso questa forma di conoscenza aperta e partecipabile, contenente una visione del mondo esportabile, non organismo chiuso e arcigno, ma “società aperta”, secondo le indicazioni di Popper. E a questo punto il filosofo di cui si parla non ha potuto trattenersi dall’evidenziare i limiti scientifici e culturali dell’opera dell’epistemologo; “Egli offre un’immagine semplicistica del sapere scientifico, che per certi versi risponde alla crisi dell’epistemologia più elaborata e per altri facili spunti alla cultura di massa<sup>15</sup>.”

Al di là di queste e di altre considerazioni, che in gran parte mi sembrano da condividere largamente, un fatto è certo: le carte tendono a rimescolarsi e i due fronti, scienza e filosofia, manifestano in questo desiderio di confrontarsi, i limiti della loro indagine e del loro approccio. E di questo fatto occorre tenere conto.

Come pure occorre considerare attentamente la ventata di “tradizionalismo” che, secondo qualcuno, investirebbe soltanto la filosofia, mentre la scienza sarebbe sempre più impegnata in un sapere specialistico. Non mi pare che questa tendenza possa essere enfatizzata a livello di storiografia filosofica e di filosofia fino al punto di escludere ripensamenti critici della stessa scienza verso la tradizione. Non si tratta sempre di una tradizione di tipo scientifico, d’accordo, ma non si può passare sotto silenzio lo sforzo di gran parte della moderna epistemologia di ripensare il ruolo della scienza all’interno di un contesto più vasto che è poi quello culturale. Tutti, oggi, tendiamo a collocarci nell’ambito della nostra storia, nelle sue sfaccettature filosofiche, letterarie, artistiche. E come sembrano lontani i tempi in cui si poteva parlare di stanchezza dalla storia e nei quali Alfred Schmidt poteva rivolgere i suoi strali polemici contro l’illusione, “perseguita con metodica ossessione di poter fuggire dal nesso cosciente della storia umana e delle sue sempre nuove risoluzioni di valore e di potere nella astoricità della formula matematica”<sup>16</sup> Oggi epistemo-

<sup>15</sup> C. A. Viano, *Va’ pensiero*, cit., pag 96 nota.

<sup>16</sup> A. Schmidt, *Storia e struttura*, Bari, De Donato, 1972. E a proposito della “stanchezza della storia” scriveva: “Le tecniche di ricerca dell’odierna scienza sociale, oltremodo raffinate e indirizzate in senso quantitativo, allontanano sempre più il pensiero storico dal ruolo che esso aveva nell’ambito dell’illuminismo e dell’idealismo tedesco, in Dilthey, nelle tradizionali scienze dello spirito, nella filosofia della vita e nella stessa filosofia dell’esistenza”. E citava Luthy, che parlava di “matematizzazione delle scienze sociali”. Oggi, Geymonat e la sua scuola parlano apertamente di una epistemologia storicistica. E Lakatos, da parte sua, afferma senza mezzi termini: “La filosofia della scienza senza la storia della scienza è vuota; la storia



logi seri e affermati come Geymonat, ad esempio, parlano di un'epistemologia storicista, e concludono: "la scienza trova senso 'nella' storia, non 'sopra' nè 'prima' della storia. La razionalità della scienza non riguarda singole teorie, ma la 'successione delle teorie: di qui l'esigenza irrinunciabile di studiare il 'fenomeno scienza' nel suo aspetto 'dinamico'".

## 2. *La pedagogia e le scienze dell'uomo: la scelta filosofica*

E si parla, oggi, di un ritrovato isomorfismo tra verità e senso, matematica e mitologia, lungo una strada che "combinì la luce diurna dello scienziato con le ombre notturne del narratore". "Mitologia bianca" è stata definita recentemente questa tendenza da Jacques Derrida<sup>17</sup>. Cioè, la ragione vista come mito, come sostrato oscuro, nodo non sempre districabile dalle procedure e dai protocolli della scienza.

E si tratta di un'esigenza sottolineata, sia pure con urgenza a volte minore della stessa epistemologia ufficiale. La rivalutazione di Vico, compiuta da molti e quella in particolare di Paolo Rossi, è emblematica di questo superamento della posizione cartesiana. E lo stesso Rossi ricorda, tra gli altri, che Keplero era un seguace della tradizione ermetica e effettuava calcoli planetari in base alla convinzione che l'universo fosse creato da un Dio rispettoso dei cinque solidi perfetti, che Newton si appassionava di alchimia, che Hobbes era un dilettante di matematica. Ho studiato troppo a lungo Bacone che credeva alle virtù estintive presenti nel corpo della salamandra, era imbevuto di letture alchimistiche e paracelsiane e insieme costruiva un'immagine moderna della scienza". Questa unione tra arcaico e moderno che Rossi rintraccia in Vico, contro quelle che a lui sembrano facili accuse di oscurantismo, gli, fa concludere: "[...] non credo affatto che l'arretratezza o l'isolamento in un settore del sapere (o di fronte a determinati problemi) costituiscano in ogni caso un insuperabile ostacolo alla formulazione di scoperte o alla determinazione di verità"<sup>18</sup>.

In definitiva la stretta unione delle "moral sciences" al mondo del qualitativo, del soggettivo, contro la sperimentabilità quantitativa e statistica delle scienze naturali, nell'assetto che a queste aveva dato il metodo galileiano, che aveva perduto di vista il soggetto e le sue peculiarità, viene messo oggi in discussione perlomeno in alcuni settori delle scienze umane. Recentemente Foucault ha ripreso questo tema con riferimento alla medicina, sospesa fino alla fine del Settecento tra qualitativo e una scientificità sui generis<sup>19</sup>. E citava

della scienza senza la filosofia della scienza è cieca". Così in *Matematica, scienza e epistemologia*, Milano, Il Saggiatore, 1985.

<sup>17</sup> Alberto Granese, *Che cos'è la pedagogia? Un dibattito tra studiosi italiani*, in "Scuola e Città", n.7 del 1986. 23) Si vedano "Nuova Corrente", gennaio-agosto 1983, dedicato a *Materiali sull'epistemologia francese*; e "aut-aut", n. 204, novembre-dicembre 1984.

<sup>18</sup> [...]

<sup>19</sup> Paolo Rossi, *Giambattista Vico arcaico e moderno*, in *Scienza e filosofia, Studi in onore di*

lo scritto di Cabanis *Le certezze della medicina*, in cui si riconosceva alla medicina una sua propria scientificità, non eguale né esportabile in altri campi del sapere umano. La catalogazione delle malattie in un quadro ordinato ed esaustivo non era possibile: c'era l'individuo col quale occorre fare i conti, dal momento che ogni malattia assumeva nel soggetto caratteristiche diverse.

Abbiamo citato la medicina perché questa risulta l'ultima disciplina a resistere all'"invadenza" della scientificità galileiana, almeno tra le scienze cosiddette umane, oltre che per altri motivi che più direttamente riguardano il nostro argomento, come nel seguito di questo scritto sarà forse chiaro. Quella tendenza a scientificizzare la medicina, come altre scienze umane, è tipica dell'Illuminismo: a quel periodo dobbiamo gli scarti oggi osservabili nella clinica, ad esso devono, peraltro, attribuirsi le impostazioni che molte di esse ancora mantengono. Non mancano precedenti di tipo galileiano in quest'opera: basti pensare al Trulli, al Malpighi e al Morgagni<sup>20</sup>. Esigenze di riorganizzare sul solo piano scientifico che allora era conosciuto, sottraendo una disciplina che riguardava un settore così importante come la salute pubblica, a ciarlatani e a mestieranti, spinsero Cabanis e gli altri a formulare piani di preparazione professionale per gli addetti a tale compito. Ma – avverte sempre Foucault – “la formazione del metodo clinico è connessa coll'emergenza dello sguardo del medico nel campo dei segni e dei sintomi”. E così continua: “Il segno annuncia: pronostico, quel che succederà; anamnesico, quel che è successo; diagnostico, ciò che si svolge attualmente”<sup>21</sup>.

Ma chi è il controllore, il giudice, colui, insomma, che definisce, chiarisce, esamina il “segno”? Se è vero che la formazione del metodo clinico è connessa coll'emergenza dello sguardo del medico nel campo dei segni e dei sintomi, dovrà essere presupposta una quasi completa “trasparenza” di quel segno, in un modo che elimini ogni residuo occulto e diventi intelligibile per l'"occhio" del medico. Tutto rivolto a percepire i dati “comuni” delle diverse malattie, egli finiva per perdere proprio quei caratteri che erano individuali e pertinenti del soggetto. E, molto più tardi, la psicoanalisi si dedicherà proprio allo studio di tutto ciò che la medicina ufficiale aveva finito col trascurare, sotto l'influenza della nuova grammatica scientifica, che nel frattempo s'era fatta sempre più assorbente e soprattutto convincente.

Eppure, secondo quanto giustamente annota Ginzburg, “il complesso delle scienze umane rimase saldamente ancorato al qualitativo. E tale restò per molto tempo. “Non senza malessere – annota sempre Ginzburg –: nonostante i progressi compiuti, i suoi metodi apparivano incerti; i suoi risultati, dubbi. La certezza della medicina di Cabanis, apparso alla fine del Settecento riconosceva questa mancanza di rigore, anche se poi si sforzava di riconosce-

Ludovico Geymonat. pagg. 787 e sgg.

<sup>20</sup> [...]

<sup>21</sup> [...]

re alla medicina, nonostante tutto, una scientificità sui generis<sup>22</sup>. Difficoltà di quantificazione che sembravano insormontabili, di fronte all'emergenza sempre costante del qualitativo, dell'individuale, ne dovevano segnare gli insuccessi e la sua difficile collocazione scientifica. "Nelle discussioni sull'incertezza della medicina erano già formulati i futuri nodi epistemologici delle scienze umane. Contro questa difficile opera di scientificizzazione si poneva il sapere indiziario, l'immaginazione, tutte forme di sapere potenzialmente "mute", delle quali la razionalità settecentesca avrebbe fatto forme inferiori e popolari di sapere<sup>23</sup>.

Tra tutte le scienze dell'uomo, la pedagogia e le scienze dell'educazione sono quelle che maggiormente si trovano oggi in crisi; e per motivi che non sempre riguardano le loro debolezze epistemologiche. Certamente, anche queste giocano la loro parte in tale situazione, ma sarebbe ingeneroso sottacere anche altre considerazioni. Una disciplina il cui scopo era quello di far risplendere la "scintilla divina che è nell'uomo", per ripetere la frase un po' lirica e banale di Pestalozzi, che cioè riguarda quel terreno accidentato eppure altissimo, molte volte intriso di retorica ed enfatizzato a torto, eppure ineliminabile, che è la "coscienza" dell'uomo come essere che agisce all'interno di una collettività più vasta che è la società, la comunità, comunque si voglia chiamarla, si presta da sola, e senz'altre difficoltà, ad essere un campo imprevedibile e assai accidentato.

Figuriamoci, poi, quando diventa preda di interessi e di scopi che sono assai distanti da quello che potremo definire il suo traguardo istituzionale. Perché a quelle difficoltà iniziali si sono aggiunti anche altri interessi e altri scopi. Per la fragilità epistemologica della disciplina che studiava la formazione di quelle coscienze, si potrà ripetere. E per certi versi non si sarebbe lontani dal vero. "Tutti sanno – così inizia la memoria di Gentile del 1901 sul *Concetto scientifico della pedagogia*, ristampato poi nel 1908 e nel 1921 – che con l'Herbart si fa incominciare la pedagogia scientifica, al principio del secolo; giacché questo filosofo pubblicò la sua *Pedagogia generale* dedotta dal fine dell'educazione nel 1806; ma già fin dalle sue prime lezioni a Gottinga nel 1802 aveva determinato il contenuto di questa disciplina come scienza, e i suoi rapporti con l'arte dell'educazione"<sup>24</sup>.

Quali erano le critiche che il giovane Gentile rivolgeva alla pedagogia di Herbart e che poi, puntualmente, ripeterà al filosofo tedesco per il resto della sua attività scientifica? Diciamo subito che si tratta dell'impronta pesantemente meccanicistica e antiidealista di quel pensiero, che tra l'altro Herbart non fa nulla per nascondere, anzi esibisce con candore o con rozzezza, a seconda dei gusti. Fino al punto di ammettere che la funzione della pedagogia è quella di stabilire un ponte tra il realismo psicologico e l'idealismo morale.

<sup>22</sup> [...]

<sup>23</sup> [...]

<sup>24</sup> [...]

“In generale – scrive Gentile nella memoria citata – questi miscugli di scienze dan luogo a grossi equivoci”.

Era il momento, quello, di una generale sfiducia verso il positivismo, vissuta attraverso reazioni di tipo diverso, ma sempre ispirate ad atteggiamenti fideistici: dal positivismo di Ardigò al cristianesimo, per qualcuno; dalla scienza ingenua e poco convincente (ariana, buddista, occultista e a volte addirittura spiritista) al pragmatismo per altri. I due filosofi del neoidealismo italiano si trovarono accomunati in questa reazione, che se per Croce assunse tinte di concretezza e di realismo, mantenne in Gentile una sua propria e diversa e più sincera religiosità. Inizialmente, Croce manifestò affetto e ammirazione per Herbart anche perchè quest'ultimo era stato uno dei motivi ispiratori di quel Labriola col quale il filosofo napoletano era in stretti rapporti. Per lui, Herbart era il teorico degli ideali, che successivamente definirà incerti “ideali”. Per quanto riguardava più direttamente la pedagogia, Croce, già nel 1908, manifestava la sua scarsa considerazione non solo per Herbart, ma per la stessa pedagogia, intesa da lui come cattiva pedagogia.

Gentile, da parte sua, da buon idealista e da buon conoscitore di Marx, che nella prima *Tesi su Feuerbach* ha quasi privilegiato, nei confronti della dottrina materialistica, la filosofia dell'idealismo, pur condannandola, Gentile contesta immediatamente la posizione meccanicistica di Herbart, che rivisitando a suo modo la metafisica kantiana, ha finito col produrre una serie di dualismi inaccettabili, lo ripetiamo, non solo per Hegel ma per lo stesso Marx. Necessario e contingente, universale e particolare, assoluto e relativo sono per il filosofo del neo-idealismo italiano due aspetti di un'identica realtà che è quella dell'idea. Non può essere la norma a determinare il fatto, ma il fatto la norma; sia pure in un senso particolare per cui non la materia bruta determina la realtà o la norma, ma la realtà, il fatto opportunamente trattati dall'idea.

“Che importa – scrive – la sintesi a priori, se non questa unione necessaria ed essenziale del necessario col contingente, dell'universale col particolare, dell'assoluto col relativo?”. E di seguito continua: “Oggi il concetto di una norma regolante dall'alto, o comunque, dal di fuori, la realtà, è assolutamente anacronistico, mentre pur tutti intendiamo che lo Stato è per sua natura Stato libero, e che libero non può essere se le leggi sue non sono create da quella volontà del popolo, cui si devono applicare”.

Il passaggio dal volere “naturale”, dall'arbitrio, al vero volere, dal volere eteronomo a quello autonomo. Che questo non sia il fondamento di ogni teoria educativa mi sembra sciocco negare; sono piuttosto le argomentazioni di fondo di Gentile ad attutire se non a frenare il nostro entusiasmo. In seguito, tutti coloro che si sono occupati di pedagogia seriamente e seriamente di scienze dell'educazione non hanno potuto prescindere da questo problema delle dualità e della mancanza di unione tra soggetti impegnati nell'opera educativa, come di altri contrasti più gravi dai quali quest'ultimo discendeva. (Vedi gli elogi di Gobetti a pag. 310 di Garin). Occorre arrivare alle accuse banali e a volte anche volgari, e perciò avanzate da coloro che Gentile non avevano letto, e tuttavia lo offendevano con critiche assolutamente distanti dalla sua filosofia,

per veder liquidato tutto di lui, anche l'ispirazione di tondo che era e resta nobilissima. "Lo spirito è coscienza, sintesi di soggetto e di oggetto, che perviene bensì nell'autocoscienza all'unificazione dell'oggetto col soggetto, ma in una identità, che, in quanto la stessa autocoscienza è coscienza, si sdoppia ipso actu nella dualità dell'oggetto-soggetto e del soggetto-oggetto". "Ma si potrà dire – continua –: perchè quell'uomo, della cui formazione deve trattare la pedagogia deve concepirsi soltanto come spirito? Con qual diritto ne staccate tutto ciò che si riferisce all'organismo animale? È lecito intendere per formazione dell'uomo la formazione dello spirito dell'uomo? La risposta a tutte queste domande è stata data da un pezzo; e aspetta soltanto di essere studiata. È stato detto che lo spirito è la verità della natura; vale a dire, la natura, elevandosi a spirito, dimostra di non riconoscere in sé, in quanto natura, come vera, non trova la propria esistenza adeguata alla propria essenza; e perciò si innalza a una forma di esistenza superiore, in cui la natura è negata, e si afferma l'essenza che in essa non esisteva, ma che pure era la sua verità, con lo spirito"<sup>25</sup>.

E Antimo Negri annota molto opportunamente che è importante che si parli di "unificazione" e non di "unità", perchè questa può far pensare a una "identità immobile". È sempre attraverso la prassi che tale unificazione si realizza; ed è inutile, oltre che gratuito, andare a chiarire il senso della prassi gentiliana e soprattutto il significato che egli annette al termine "prassi rovesciante". "Da Feuerbach, perciò, tornare indietro a Hegel, che ben comprese una verità indiscutibile: essere la conoscenza una produzione continua, un fare incessante, una prassi originaria (Filosofia di Marx, p. 78).

Si tratta di un filosofo che "a Marx si è avvicinato per ragioni contingenti, con una disposizione politica radicalmente diversa [...]. Psicologicamente la condanna di Marx era segnata anche prima di intraprendere lo studio." (Spirito, pag. 96)

Ma quella unificazione tocca finanche un altro fondamentale rapporto: quello tra maestro e allievo. "Condizione, dunque, dell'apprendere e dell'insegnare è la risoluzione della dualità della mente che apprende e della mente che insegna nell'unità della mente che conosce". Tale risoluzione è lo "spirito", l'unità dello spirito.

È appena il caso di aggiungere che non è nostra intenzione ripercorrere gli sviluppi della pedagogia gentiliana, da lui stesso definita "scienza filosofica" con una ben precisa scelta di campo che contrassegnerà per anni l'educazione in Italia. Quello che ci premeva era tracciare le strade da essa percorse da noi, verificarne le sue intime debolezze epistemologiche e soprattutto illuminare meglio i suoi percorrimenti attuali, molte volte "obbligati" e soggiacenti a mode diverse e diversamente orientate politicamente.

Come si è detto, quella di Gentile fu una filosofia, e quindi una pedagogia, chiusa ai problemi della scienza: e come dimenticare le osservazioni dello stesso Gobetti, all'inizio sincero ammiratore del filosofo? Quando le etichette

<sup>25</sup> [...]

politiche già circolavano per l'Italia, in forza di un regime che s'avviava a valutare ogni manifestazione della vita nazionale e ogni suo fermento a seconda se fossero o meno allineati alle nuove direttive, sorse anche il problema del colore politico da attribuire al pensiero di Gentile.

Un fatto è certo: Gentile non fece molto per distinguere, soprattutto in pubblico, le differenze tra il suo "liberalismo" e la sua adesione al fascismo, e volentieri cercò di imporre le ragioni del suo primo, e forse unico, credo al fascismo. Col risultato che fu ben presto allontanato dal governo dell'educazione nazionale. Comunque, Gobetti, di fronte a Marinetti che aveva dichiarato che la riforma Gentile era "assurda, passatista e antifascista", scriveva che Marinetti aveva ragione e che la riforma scolastica del filosofo era "reazionaria più che fascista". Le due cose – continuava – si possono distinguere. La reazione fascista ha un colore latino, sovversivo, futurista. Gentile ha imposto un abito lugubre, clericale, bigotto, un dottrinarismo saraceno". (Garin, pag. 367).

Comunque, se anche Gobetti distingueva fascismo e filosofia-pedagogia gentiliana, il binomio parve inestricabile a molti; e soprattutto in seguito, quando l'Italia fu liberata dal fascismo. E si scrissero libri e si pubblicarono saggi su quel binomio, nell'ardore di liberarsi per sempre del filosofo dell'attualismo e in generale, come sempre accade della sua ipoteca filosofica, indicata come uno strumento nefasto e affossatore di ogni esigenza di libertà. Senza contare – e si tratta di un dato assai difficile da smentire – che la scuola, l'educazione italiana e gli stessi insegnanti non erano stati toccati dalla filosofia dell'attualismo. E ciò vale soprattutto per gli insegnanti elementari, per i quali la riforma di Giuseppe Lombardo Radice, troppo bella e difficile per loro, restò uno dei tanti pezzi di carta, di cui peraltro la nostra scuola continua ad abbondare.

Il passaggio dalla pedagogia alle scienze dell'educazione ebbe, allora, il difetto di ignorare la tradizione e di non rivisitare le ragioni che avevano determinato la scelta filosofica: ragioni che erano di reazione a uno scientismo logoro e insignificante, quale quello positivisticò. Ai tempi, s'intende, in più quel passaggio avvenne – lo ripetiamo: anche sotto la spinta di circostanze che sembrarono di più avanzato impegno democratico. Oggi, ognuna di queste opzioni – quella filosofica e quella scientifica – deve assumere una caratteristica diversa, e proprio per i profondi sconvolgimenti che hanno percorso e continuano a percorrere quei rispettivi campi, secondo quanto siamo andati sforzandoci di illustrare nella prima parte di questo scritto e che ora assume valore di urgenza, se non proprio di necessità.

Sempre che alla pedagogia o alle scienze dell'educazione – o a una teoria generale dell'educazione, come diremo in seguito – si voglia riconoscere e far riconoscere, riscattando questa disciplina dall'oblio e dal disinteresse, che a volte diventa derisione, di molti, una propria autonomia nel campo delle cosiddette scienze dell'uomo.

### 3. *Dalla filosofia alla scienza: la pedagogia diventa scientifica*

Certamente, l'opzione gentiliana era "filosofica", e di una filosofia che negava il valore della scienza, finanche quello di stampo storicistico. Per lui, il carattere della filosofia è "critico e sistematico", mentre quello della scienza è "particolare", scriverà in *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Pisa, Mariotti, 1916). È impossibile per Gentile parlare di una "storia della scienza", perchè "la storia dovrebbe essere lo svolgimento dellà scienza: e la scienza come tale non può avere svolgimento, perchè presuppone una verità perfetta, alla quale non si può aderire per gradi, ma nella quale converrebbe saltare di botto". La concezione gentiliana della scienza e quella della filosofia giustificano bene il giudizio di Gramsci: "La mentalità scientifica è debole come fenomeno di cultura popolare, ma è debole anche nel ceto degli scienziati, i quali hanno una mentalità scientifica di gruppo tecnico, cioè comprendono l'astrazione nella loro particolare scienza, ma non come forma mentale, e ancora: comprendono la loro particolare astrazione, il loro particolare metodo astrattivo, ma non quello delle altre scienze, mentre è da sostenere che esistono vari tipi di astrazione e che è scientifica quella mentalità che riesce a comprendere tutti i tipi di astrazione e a giustificarli. Il conflitto più grave di mentalità è però tra quella delle così dette scienze esatte o matematiche, che del resto non sono tutte le scienze naturali, e quelle delle scienze umanistiche o storiche, cioè quelle che si riferiscono all'attività storica dell'uomo, al suo intervento attivo nel processo vitale dell'universo". (libro mio, pag.197) Che questa posizione di Gramsci potesse far pensare a un suo sincero rimpianto per la trascuratezza dimostrata dai neo-idealismo italiano per i problemi della scienza, non mi sentirei di affermare. Così come sarebbe antistorico attribuire a lui un atteggiamento di tipo moderno verso i problemi della scienza. Era profondamente calato nel suo tempo, il Sardo, e tutto preso dai suoi "conti" con Croce e con Gentile, che in quel momento rappresentavano la cultura vincente nel nostro Paese, per giungere a tanto. E parla, piuttosto, di un "primo processo di isolamento degli scienziati (scienze naturali ed esatte) dal mondo della cultura. Non si comprende esattamente quanto Gramsci scrive a questo proposito se non si riflette a quel nesso tipicamente marxiano tra scienza e mondo della cultura. Esso mi sembra vada interpretato estensivamente, come nesso tra scienza e società, tra scienza e storia. Ma è tempo di venire ai giorni nostri e alla trasformazione della pedagogia in scienze dell'educazione.

La storia non è affatto ignorata dalla moderna epistemologia, né viene da questa considerata un ostacolo ai suoi corretti procedimenti, come si è detto nelle pagine precedenti. Ma qui, purtroppo, rispunta una vecchia critica alla pedagogia o alle scienze dell'educazione che Althusser in anni passati rivolgeva a tutte le scienze umane: quella, cioè, di una loro completa "matematizzazione o scientificizzazione" a danno di quella storia, verso la quale si veniva manifestando una crescente insofferenza. Che non si tratta del segno passatista e "antidemocratico" di un inguaribile "laudator temporis acti", radicato alla vecchia é antiquata filosofia, lo dimostrano proprio gli sviluppi delle ricerche

di epistemologi come Popper e molti altri. All'interno delle moderne scienze dell'educazione influiscono altri fattori – extrascientifici –, che spingono verso una scientificità, non certo attuale, ma che vorrebbe essere attuale – di tipo storico e antimetafisico. Si tratta di ribellarsi non solo alla filosofia-pedagogia gentiliana, accusata di essere per moltissimi versi passatista e obsoleta, ma di rifiutare in blocco tutto ciò che possa in qualche modo ricordare il vecchio legame di subalternità della pedagogia o delle scienze dell'educazione con qualsiasi altra disciplina o raggruppamento di scienze. Questo tipo di preoccupazione è assai chiaramente formulato da un giovane studioso di questi problemi: “la riformulazione del discorso pedagogico, avvenuta nell'ambito della ‘rivoluzione culturale del dopoguerra e che si è mossa essenzialmente intorno alla coscienza di un'equazione dialettica (?) tra educazione e società, resa trasparente nella nozione di problematicità e problematizzazione estensivo-intensiva della esperienza tipica, si compie, a monte di se stessa, come descrizione della propria autonomia metodica e come controllo dei propri procedimenti linguistici”. E con un linguaggio più chiaro, aggiunge: “Proprio un pensiero pedagogico chiamato ad un intervento ampio e capillare sulla società civile deve presentare e inserire se stesso con una capacità propria di scongelamento delle determinazioni extrascientifiche, e assumere, per converso, a propria norma e struttura la disposizione alla prova e alla riprova, la verifica e l'atteggiamento sperimentale: deve farsi scienza. E scientificità è assumere un discorso rigoroso, sperimentale e formalmente controllato, simile al modello galileiano proprio delle scienze moderne e elevato a modello globale in un'ampia disamina epistemologica” (Cambi, pag. 161).

Abbiamo voluto citare questo autore, perchè ci sembra che, al di là del linguaggio a volte un po' oscuro, tipico degli addetti ai lavori, esprima molto bene, sia pure senza volerlo, il momento del passaggio dalla pedagogia alle scienze dell'educazione. E infatti egli parla di tale trasformazione come legata strettamente alla “deteriorizzazione della cultura nazionale”, avvenuta proprio grazie al contatto con ricerche straniere; e cita Dewey [...]