

LA NECESSITÀ DELL'INVENZIONE CONCETTUALE

UNA DISCUSSIONE CON PIERPAOLO CESARONI (E L'EPISTEMOLOGIA STORICA FRANCESE) SU SCIENZA, FILOSOFIA E POLITICA

RICCARDO FANCIULLACCI

Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione

Università degli studi di Bergamo

riccardo.fanciullacci@unibg.it

ABSTRACT

In this article I reconstruct, discuss, and develop both the understanding of scientific practice and philosophy set forth by Pierpaolo Cesaroni in his book, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. As regards the understanding of science, I focus on the investigation of the distinction between activity subjected to norms and activity elaborating norms. I also consider a number of connected issues, including the one relating to that particular form of necessity implied in the elaboration of a scientific concept. As to the understanding of philosophy, I distinguish the several intellectual performances which can be deemed as philosophical. The closing annex is devoted to the Althusserian conception of an authentic science of politics.

KEYWORDS

French epistemology; Bachelard; Canguilhem; Althusser; Philosophy; Scientific Concept.

A che cosa giova ricorrere all'immaginazione di uno stato elettrotonico di cui non abbiamo alcuna concezione fisica precisa, piuttosto che a una formula di attrazione che invece possiamo facilmente comprendere? Risponderei che è bene avere due modi di guardare un argomento e ammettere che *ci sono effettivamente* due modi di guardarlo. Inoltre, non credo che al momento possiamo legittimamente pretendere di comprendere l'azione dell'elettricità, e ritengo che il principale merito di una teoria temporanea sia quello di guidare gli esperimenti, senza ostacolare il progresso della vera teoria, quando apparirà.

J.C. Maxwell¹

I. SUL GESTO TEORICO FONDAMENTALE REALIZZATO DA CESARONI

1. Il libro di Pierpaolo Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, è molto ricco, per cui, se qualcuno lo accostasse per cercarvi, ad

¹J.C. Maxwell, *On Faraday's Lines of Force*, in Id., *The scientific Papers of James Clerk Maxwell*, edited by W.D. Niven, pp. 155-229, cit. a p. 208 (trad. mia).

esempio, i lineamenti di un'originale ricostruzione del pensiero di Canguilhem, farebbe un'operazione non solo legittima, ma anche foriera di risultati interessanti². Tuttavia, come ogni libro di pensiero, anche questo è innanzitutto caratterizzato dal gesto teorico che lo anima e lo unifica. Solo comprendendo il senso di questo gesto è possibile farsi una ragione dei pesi e degli spazi assegnati ai diversi sottotemi. Cesaroni non ha inteso scrivere un trattato di epistemologia, né di metafilosofia, e neppure una monografia di storia della filosofia dedicata ai tre autori nominati nel sottotitolo. Certamente, il suo è un libro in cui vengono difese alcune tesi, ma vorrei quasi dire che chi lo comprende riconosce infine che la cosa più importante non sono neppure le tesi guadagnate o date per acquisite, né tantomeno quelle effettivamente "dimostrate" (Cesaroni si concede talvolta questo verbo, ad esempio a p. 111), bensì *lo spazio che questo libro apre per delle ricerche a venire*, l'orientamento che intende offrire loro.

Alcuni stilemi di Cesaroni, che si ritrovano soprattutto nelle note a piè di pagina, possono far pensare che la sua operazione sia essenzialmente una sistematizzazione del campo: la distinzione ordinata delle diverse possibilità (ad esempio delle diverse concezioni del rapporto tra filosofia e scienze) e la difesa ragionata di una di queste contro le altre. In realtà, quel che succede è altro: Cesaroni sta cercando la sua risposta a una certa domanda e per trovarla passa attraverso quei tre autori, smarcandosi non solo da altre note interpretazioni degli stessi, ma anche da altri tentativi di rispondere a quella domanda, che vanno in direzioni diverse. Proprio perché non sta distinguendo due (o più) posizioni, ma sta smarcandone una dalle altre, queste non sono sempre introdotte in modo da far emergere la logica interna a cui hanno obbedito: talvolta, questa precisa introduzione accade, come ad esempio con la lettura organicista di Canguilhem, da cui Cesaroni smarca la sua, epistemologica (cfr. pp. 124-145), mentre altre volte non accade, come con la concezione deleuziana del rapporto tra filosofia e concetto (cfr. pp. 23-24 e 110), che è discussa quasi solo a livello lessicale³, o con le concezioni del rapporto tra filosofia e scienza proprie della tradizione fenomenologica e di quella che viene designata attraverso l'etichetta di "empirismo logico" (ma facendo un uso piuttosto ampio - metonimico - di tale etichetta), concezioni che sono giustamente evocate e poi lasciate sullo sfondo (cfr. p. 16 n).

Qual è dunque la domanda che ha guidato la ricerca di Cesaroni? Una possibile formulazione, la si può prendere in prestito da Alain Badiou: *la politica è*

² Quodlibet, Macerata 2020. D'ora in poi i riferimenti a questo libro saranno quelli dati direttamente nel testo, tra parentesi e senza altre precisazioni.

³ Ovviamente, Cesaroni sa bene (e lo ricorda esplicitamente) che la formula di Deleuze (e Guattari) secondo cui la filosofia crea concetti o quella secondo cui «è il cervello che pensa» (citata a p. 57) possono essere poste a confronto con le formule, letteralmente quasi opposte, di Bachelard e Canguilhem solo dopo aver chiarito il modo in cui in esse sono semantizzate le nozioni impiegate, tuttavia, tale semantizzazione, non solo non è introdotta ricostruendo la sua logica, ma è giusto solo evocata e fatta oggetto di allusione.

*pensabile?*⁴ Porsi questa domanda comporta non dare per scontata l'idea che la politica non possa essere fatta oggetto di un sapere in terza persona, ma sia afferrabile solo dall'interno, da parte di un punto di vista impegnato e preso nella circostanza in cui si tratta di intervenire. All'origine di questa idea secondo cui «la politica è al di là del concetto» (p. 195; cfr. p. 222), un'idea piuttosto diffusa nell'ambito del cosiddetto pensiero critico radicale (cfr. pp. 198-202)⁵, c'è il rilevamento dell'insufficienza delle categorie che definiscono la scienza politica moderna, cioè le categorie legate all'impianto individualista e contrattualista. Cesaroni condivide questo giudizio critico nei confronti di quelle categorie, ma non accetta la premessa tacita che conduce da tale giudizio all'affermazione che la politica non sia pensabile. Tale premessa è quella per cui non vi sarebbero altri concetti che possano essere adoperati per comprendere la politica al di fuori di quelli, insufficienti, che caratterizzano la scienza politica moderna. Ecco allora la sequenza di ipotesi di lavoro che orientano la ricerca di Cesaroni:

- (a) è possibile pensare la politica, ma a patto di elaborare dei concetti specificatamente dedicati a questo scopo;
- (b) l'elaborazione e l'impiego ordinato dei concetti sono prestazioni scientifiche;
- (c) da *a* e da *b* deriva che per pensare la politica occorre un'autentica scienza della politica;
- (d) tale autentica scienza della politica *non* è la scienza politica moderna, la quale è piuttosto una pseudoscienza, eventualmente capace di accumulare alcune conoscenze positive che dovranno però essere riorganizzate alla luce dei concetti politici autenticamente scientifici;
- (e) l'autentica scienza della politica *non coincide* neppure con la filosofia politica, né con quella moderna, che sta all'origine delle categorie della scienza politica moderna, né con quella classica che, nonostante i suoi meriti, non è comunque giunta a costituirsi come una vera e propria scienza, con il relativo impegno in concrete e rigorose indagini sul campo, in cui i concetti siano messi alla prova e precisati.

⁴ Cfr. A. Badiou - S. Lazarus, *La politica è pensabile?*, trad. it. di V. Romitelli e A. Russo, Franco Angeli, Milano 1987.

⁵ Cesaroni discute in proposito due posizioni che presenta come esemplari, quella di Althusser (sviluppata a partire dal 1968, dunque dopo la cosiddetta correzione della deviazione teoreticista delle prime e più celebri opere) e quella di Foucault, ma in nota rinvia anche a Balibar e avrebbe potuto citare anche Macherey (bisognoso di maggiori precisazioni e complicazioni, ma nel fondo a mio parere corretto sarebbe stato anche il riferimento allo stesso Badiou). Devo precisare che non condivido questa lettura di Althusser e le dedicherò una breve critica nell'annessetto che sta alla fine di questo scritto.

Si potrebbe dunque sostenere che il gesto teorico che attraversa il libro di Cesaroni consiste nell'esibizione della necessità di *dedicarsi all'edificazione di questa autentica scienza della politica*, evitando di muoversi nella falsa triplice alternativa data da: la scienza politica moderna, con il suo dispositivo teorico al centro del quale ci sono le nozioni di individuo, di volontà, di contratto, di rappresentanza e di sovranità; la filosofia politica classica e le sue varie riabilitazioni; il pensiero politico in situazione e la razionalità pratico-politica. Rispetto a questo ambizioso progetto, Cesaroni offre dei prolegomeni. Innanzitutto, (I) avanza la tesi secondo cui solo una scienza può pensare qualcosa⁶. In secondo luogo, (II) chiarisce come la tesi appena formulata sia una tesi filosofica e quindi si sofferma a mostrare come debba essere intesa l'attività filosofica rispetto al lavoro scientifico. La prima prestazione, I, è filosofica e, più esattamente, epistemologica; la seconda, II, è filosofica e più esattamente metafilosofica. Esiste anche una terza prestazione, (III), ancora filosofica: quella grazie a cui Cesaroni mostra che si deve fondare la nuova scienza della politica. Quest'ultima è una prestazione in cui la filosofia non delucida un processo già reale, ma ne promuove uno nuovo.

A proposito di queste tre prestazioni, ci si potrebbe chiedere ad esempio se la II abbia effettivamente fatto spazio anche alla III e se la I abbia effettivamente mostrato che nel processo di fondazione di una nuova scienza la filosofia può avere il ruolo attivo e creativo che sembra realizzare nella prestazione III. Nel presente scritto sfiorerò questi problemi solo nel finale, mentre non mi soffermerò ad analizzare la terza prestazione, quella cui pure sono ordinate tutte le altre (cfr. p. 118), quella attraverso cui Cesaroni pretende di aver dimostrato la necessità e i tratti minimi del volto di una scienza che, per sua stessa ammissione, ancora non c'è (cfr. p. 270). Dedicherò invece molto spazio all'esame della prima prestazione, cioè poi alle tesi epistemologiche di Cesaroni, e all'esame della seconda, cioè poi alle sue tesi metafilosofiche.

2. Rispetto all'economia generale del discorso, la tesi epistemologica fondamentale avanzata da Cesaroni è quella già anticipata secondo cui *solo la scienza pensa*. In una formulazione meno enfatica, ma più perspicua, l'idea che tale tesi veicola può essere delucidata nella maniera seguente: la conoscenza autentica (o almeno la più efficace e riuscita) è quella scientifica e le nozioni impiegate nella produzione della conoscenza autentica sono le sole che meritano di essere chiamate "concetti", dunque, i concetti, che sono poi le nozioni attraverso cui si realizza un vero pensare, sono le nozioni impiegate (ed elaborate) all'interno dell'attività scientifica. Ovviamente, Cesaroni potrebbe anche accettare di non chiamare

⁶ Come ribadirò anche tra poco, si tratta della tesi fondamentale nell'architettura del discorso. Si consideri ad esempio l'argomentazione custodita in questa domanda retorica: «se la politica si pone strutturalmente al di là del concetto, allora come può essere pensata la sua articolazione?» (p. 222). Ebbene, tale argomentazione vale solo a patto di accettare che al di là del concetto scientifico non possa esservi alcuna altra forma di pensiero valido.

“concetti” le nozioni che entrano a costituire gli apparati teorici delle varie scienze, così come potrebbe accettare di non riservare il verbo “pensare” all’impiego di tale specifico tipo di nozioni: sono queste solo delle quisquiglie terminologiche. La tesi sostantiva su cui invece Cesaroni non può cedere è quella che collega la conoscenza autentica e la conoscenza scientifica. Curiosamente, di questa tesi non solo non viene fornita una difesa articolata, ma non è neppure offerta una formulazione precisa. In particolare, non è chiaro se la tesi sia che la conoscenza scientifica costituisce l’esempio più riuscito di conoscenza, per cui si ammette che ne esistono anche altri, ma gerarchicamente subordinati a quello, oppure se la tesi sia che non c’è altra conoscenza che non sia quella scientifica. Qui assumerò la prima ipotesi perché meno costosa e tralascierò i chiarimenti di cui pure abbisogna (che cosa rende la conoscenza scientifica gerarchicamente superiore, forse il suo grado di probabilità epistemica? Oppure la sua informatività? O qualche altra qualità ancora? O un miscuglio tra queste? E poi, che cosa comporta l’esser gerarchicamente superiore alle altre forme di conoscenza?).

Quanto alla giustificazione della sua tesi epistemologica fondamentale, sembra che per Cesaroni la sua validità sia in qualche maniera evidente: «come dice Hyppolite, “oggi - ed è una condizione irreversibile - non ci sono veramente verità - al plurale - che là dove c’è scienza”» (p. 112). Più precisamente, sembra che Cesaroni stia con Hegel nel riconoscere nella nascita e nello sviluppo delle scienze «una grande acquisizione spirituale» (p. 95), rispetto a cui non si può più tornare indietro e che bisogna dunque registrare. Si noti però che per Cesaroni, non misconoscere questa acquisizione non significa semplicemente ammettere che quella scientifica è una conoscenza autentica, ma che è la più autentica (se non addirittura l’unica autentica). Come ho detto, Cesaroni non difende con pazienza questa idea, ma tenta di sconfiggere le alternative con una retorica mordace. Dichiarò ad esempio che il tentativo di fare uno spazio a una forma di conoscenza che sia autentica, ma irriducibile alla scienza è «insoddisfacent[e], anzi penos[o]» (p. 111) perché in quello spazio finirebbe per installarsi solo un’ennesima forma di sapere rappresentativo e generale, quando non un discorso edificante. Il punto sembra essere che questi esiti sarebbero inevitabili, se si cerca di fare a meno del lavoro dell’intelletto, là dove solo le scienze non cercherebbero di farne a meno e riuscirebbero a non farne a meno.

Se Cesaroni non offre un’esplicita argomentazione difensiva in favore della sua tesi secondo cui, per realizzare un’autentica o la più autentica conoscenza di un certo dominio, occorre fondare una scienza ad esso dedicata, tuttavia, si trova a corroborarla nella misura in cui smonta una delle fonti di resistenza all’accettazione di tale tesi. Il fatto è che quella tesi sembra comportare una forma di riduzionismo, come se implicasse che la conoscenza più autentica fosse quella fisico-matematica, così, resistono a quella tesi tutti coloro che vogliono opporsi a questo riduzionismo. Ma Cesaroni mostra con dettaglio che quella tesi non comporta affatto questa

ipotesi riduzionista: sostiene che la conoscenza (più) autentica è quella scientifica, ma aggiunge che la conoscenza scientifica non è di un solo tipo e soprattutto non è esemplificata soltanto dalla fisica e dall'individuazione di leggi come le leggi fisiche.

Questa forma di corroborazione indiretta, comunque, andrebbe ulteriormente sviluppata e questo non solo per l'ovvia ragione che la posizione di Cesaroni non è l'unica alternativa possibile al riduzionismo fiscalista, ma anche e soprattutto perché vanno chiariti meglio i *rapporti tra le varie scienze*, che l'epistemologia di Cesaroni giustamente riconosce. In particolare, se è vero che Cesaroni insiste a lungo sul fatto che i concetti fondamentali della biologia non sono riducibili ai concetti della fisica e della chimica, né tantomeno eliminabili a favore di questi, è vero altresì che sottolinea sempre come la biologia può porsi come scienza solo a patto di non pretendere che le sue tesi comportino una violazione delle leggi fisico-chimiche. L'epistemologia di Cesaroni, dunque, non si limita a porre una pluralità di saperi battezzati "scienze", ma riconosce che alcuni di questi pongono vincoli agli altri sulla base dell'unità di fondo della realtà: potremmo dire che c'è un monismo materialista che accomuna le varie scienze e che rende conto del fatto che, ad esempio, la biologia non possa chiedere eccezioni alla fisica e, forse, la scienza politica alla biologia⁷. Questo di carattere ontologico, comunque, non può essere l'unico vincolo che unisce la pluralità delle scienze: Cesaroni ha probabilmente ragione a rifiutarsi di dare un criterio formale della scientificità, giacché tale criterio rischierebbe di essere una vuota astrazione frutto dell'elucubrazione di qualche filosofo della scienza, ma non può rinviare indefinitamente l'elaborazione di una determinazione sostantiva di ciò che distingue una qualunque scienza da un sapere non scientifico. Credo di mantenermi fedele allo spirito dell'epistemologia di

⁷ Come ho già dichiarato, non mi soffermerò sull'epistemologia di una scienza politica a venire, che Cesaroni abbozza, tuttavia, vorrei sottolineare che tra il rapporto che unisce la fisica e la biologia e il rapporto che unisce la biologia alla scienza politica non c'è identità: non vale dunque un'analogia di proporzionalità ($A:B=B:C$). Alla luce di quel che Cesaroni ne dice, credo si debba concludere che tra quei due rapporti esiste solo una somiglianza ($A:B \approx B:C$). In effetti, in entrambi i rapporti la seconda scienza nominata non può pretendere che siano sue conoscenze positive delle tesi che contraddicono le conoscenze stabilite dalla scienza nominata per prima: sotto questo rispetto, tra i due rapporti c'è identità. Ma la rilevanza di ciò che stabilisce la fisica (e la chimica) relativamente a ciò che indaga la biologia è molto superiore alla rilevanza di ciò che stabilisce la biologia relativamente a ciò che indaga la scienza politica: si pensi all'enorme differenza tra la scala temporale pertinente per lo studio biologico dell'evoluzione e quella pertinente a livello storico-sociale, oppure si pensi alla plasticità biologica dell'essere umano, che rende così importante e vario quanto è determinato dalla società e dalla cultura. Sotto questo secondo rispetto, dunque, quei due rapporti sono differenti. (La nozione di rilevanza che ho appena impiegato è solo suggestiva, se non viene ben definita. Credo comunque che si possa tentare di definirla ad esempio su questa falsariga: le leggi fisico-chimiche vincolano lo studio biologico delle regolazioni più di quanto la comprensione delle regolazioni biologiche realizzate dalla specie umana vincoli lo studio dell'organizzazione interna di una formazione sociale in una data circostanza storica: il fatto è che mentre, dal punto di vista della fisica e della chimica, gli organismi non sono degli aggregati fisico-chimici singolari, dallo stesso punto di vista della biologia, la specie umana presenta delle caratteristiche peculiari, ad esempio la cosiddetta carenza istintuale.)

Cesaroni suggerendo che un sapere è una scienza se e solo se (a) elabora esplicitamente e ordinatamente le nozioni sue proprie e (b) le mette poi alla prova applicandole in indagini empiriche intersoggettivamente controllate. Si tratta comunque ancora solo di un suggerimento da riprendere e sviluppare, che serve innanzitutto a ricordare che il pluralismo epistemologico di Cesaroni non può essere confuso con una disseminazione nominalistica di pratiche intellettuali battezzate “scienze”.

Tra le scienze, per Cesaroni, non esistono solo vaghe somiglianze, ma neppure la loro pluralità è la pluralità di un certo numero di specie che appartengono ad un unico genere. Piuttosto, sono tutte membri di un complesso singolare, che pone dei vincoli ai suoi membri e che potrebbe accoglierne in sé altri nuovi. Questo complesso lo chiamerò lo *spazio sociale della ragione scientifica*: è quella parte della realtà sociale occupata dalle varie pratiche scientifiche e dalla loro articolazione. Intorno a questo spazio c'è una sorta di anello sfrangiato in cui si collocano quelle pratiche di sapere che si ispirano ad alcune delle norme e degli ideali che vigono entro lo spazio della ragione scientifica, ma senza riuscire a costituirsi come scienze vere e proprie e dunque ad essere riconosciute come membri di quello spazio: queste pratiche le chiamerò protoscienze e pseudoscienze, senza ulteriormente approfondire la loro differenza. Il processo di costituzione di una pratica di sapere in scienza e il suo accoglimento riconosciuto nello spazio della ragione scientifica è un processo in cui plausibilmente non contano solo le ragioni conoscitive, ma nel presente scritto non mi soffermerò ulteriormente sulla dinamica di tale processo⁸.

A mio parere, la parte più ricca ed interessante del discorso che Cesaroni dedica alla sua tesi epistemologica fondamentale è quella in cui illustra la sua concezione della struttura che accomunerebbe ciascuna pratica scientifica. A questa concezione vorrei ora rivolgermi.

3. Ho già sottolineato la finezza del lavoro di Cesaroni sui testi dei tre autori citati nel sottotitolo del libro, un lavoro che comprende accostamenti e letture originali. Resta vero, tuttavia, che il libro non si propone di essere una monografia storica sulle concezioni che questi tre autori hanno sviluppato della scienza (e della filosofia): a Cesaroni interessa che da questo accurato attraversamento emerga *una* concezione della scienza (e della filosofia) che possa essere tenuta per valida e che dunque anche lui fa sua. È questa concezione, di Cesaroni, anche se elaborata sulla

⁸ La mia ricostruzione dell'epistemologia althusseriana, che richiamo brevemente nell'annesso finale, comunque, offre alcune indicazioni in proposito: lo spazio sociale della ragione scientifica, in quanto è parte della formazione sociale, è surdeterminato dalla sua dinamica di fondo e dunque dai conflitti politico-ideologici che la caratterizzano. Non sono insomma conflitti puramente e unicamente epistemologici quelli che gravano e contribuiscono a condizionare il riconoscimento di scientificità a una pratica di produzione intellettuale. In questo senso, come accennerò anche nel seguito, l'autentica storia delle scienze (intesa come scienza storica delle scienze) è una *sociologia* storica delle scienze (con un'integrazione filosofica di cui dirò nel paragrafo VI).

scorta di Bachelard e Canguilhem (e, in misura e in modo diverso, sulla scorta di Hegel), che vorrei qui ricostruire. Non credo che tale lavoro di ricostruzione sia inutile perché Cesaroni sviluppa questa sua concezione della scienza seguendo un percorso piuttosto complicato, tra analisi testuali e riformulazioni da un vocabolario all'altro, che lascia aperti alcuni dubbi che vorrei esporre in maniera ordinata.

Il libro di Cesaroni si presenta suddiviso in due parti, alla prima, che occupa i due primi capitoli, sembra che spetti il compito indicato nel suo stesso titolo, *Filosofia come epistemologia*, cioè delucidare o forse addirittura introdurre criticamente (kantianamente: *dedurre*) l'idea che la filosofia possa legittimamente esistere solo come *epistemologia*, ovviamente in un'accezione ben precisa, a sua volta da introdurre criticamente, di questa parola. La seconda parte, che occupa i successivi quattro capitoli, porta invece un titolo più sfuggente: *La vita e la politica*. Nell'introduzione è chiarito il suo compito: delineare «un'epistemologia dei concetti politici» (p. 17), la quale sarà realizzata mostrando l'irriducibilità di tali concetti a quelli della biologia. I sei capitoli del libro, comunque, possono anche essere raggruppati in modo diverso. Il fatto è che per giungere a chiarire che cosa lì si intenda per “epistemologia” (e dunque a maggior ragione per poi mostrare che in tale epistemologia si debba risolvere la filosofia), Cesaroni deve innanzitutto introdurre il suo concetto di episteme, cioè di scienza, ed è proprio questo compito che occupa la gran parte dei primi due capitoli e che è realmente portato a termine, con la discussione precisa di esempi illuminanti, perlopiù tratti dalla storia della biologia, solo nei capitoli terzo e quarto. (Negli ultimi due capitoli, invece, che vorrebbero porre al centro la politica e i concetti scientifici che la pensano, di fatto torna protagonista la filosofia, visto che un'autentica episteme politica, nel senso di Cesaroni, è dichiarata non esistere ancora.)

II. IL PROCEDERE DELLA SCIENZA: SULL'ATTIVITÀ NORMATA

4. Se, come è più volte dichiarato, la scommessa è «coglie[re] il procedere della pratica scientifica effettiva» (p. 47) o «delineare [...] il procedere che è proprio della scienza» (p. 65), allora un buon punto di partenza per la nostra ricostruzione potrebbe consistere nel prendere la locuzione: “il procedere della scienza” nel suo semplice valore referenziale, cioè per ciò che indica e non per il modo in cui pensa ciò che indica non appena venga inserita in una vera e propria elaborazione teorica, ad esempio quella di Thomas Kuhn con la sua celebre distinzione tra il procedere normale e il momento di crisi rivoluzionaria. Questa prima mossa non serve per sbarazzarsi di qualunque nozione al fine di porsi innanzi l'oggetto in sé, in questo caso la scienza, in una sua immaginaria purezza. Gli oggetti, compreso l'oggetto “scienza”, li pensiamo attraverso nozioni, ma affinché una nuova nozione, ad esempio la concezione bachelardiano-canguilhemiana della scienza, possa pretendere di abbassare le altre, ad esempio quella di Kuhn, allo stato di

rappresentazioni inadeguate o ideologiche, deve perlomeno pretendere di condividere con quelle la loro intenzione referenziale. Ebbene, attraverso quali nozioni, tra l'altro differenti da quelle kuhniiane⁹, viene qui reso pensabile *il procedere di una scienza già costituita e riconosciuta?*

Fondamentale è innanzitutto la distinzione tra «attività normata e attività normante» (p. 53). Evidentemente, non c'è attività normata senza norme e se le norme sono il prodotto dell'attività normante, allora non c'è attività normata che non presupponga un'attività normante. Ora però vorrei concentrarmi sull'*attività normata*. Tra le "norme", in questo contesto, sono collocati, ad esempio, sia le procedure che vengono seguite, sia i concetti scientifici che in esse vengono applicati. Definirò dunque l'attività normata di una scienza come *l'applicazione ordinata dei suoi concetti ai fenomeni che tali concetti rendono pensabili*. Questa applicazione, se non è scorretta, produce ciò che Cesaroni chiama *conoscenze o sapere positivo*. Propongo questo esempio: solo grazie all'apparato concettuale della chimica, una fiamma può apparire come (la parte visibile di) una combustione e non come una porzione dell'elemento igneo; le combustioni sono perciò *pensabili come tali* solo all'interno dello sguardo della scienza chimica; dato tutto questo, un esempio di conoscenza positiva che può essere prodotto dall'attività chimica normata è l'analisi di questa tal combustione (eventualmente caratterizzata da una fiamma percepibile) che individua il suo specifico combustibile e il suo specifico comburente.

Oltre che a quella tra attività normata e attività normante, Cesaroni ricorre anche alla distinzione bachelardiana tra *designazione* e *istruzione* (cfr. p. 31): si crea così una sorta di associazione tra, da un lato, l'attività normata di una scienza e il designare e, dall'altro lato, l'attività normante di una scienza e l'istruire. Come debbano essere determinatamente intese queste due associazioni non è del tutto chiaro: forse tra l'attività normante e l'istruzione c'è identità, mentre è molto più strano identificare l'attività normata di una scienza con un designare o con un complesso di atti di designazione. Credo comunque che a Cesaroni potrebbe bastare limitarsi a dire che *l'attività normata di una scienza comporta la realizzazione di designazioni, senza ovviamente ridurvisi*. Se il mio esempio precedente vale, allora può essere utile anche qui: per analizzare questa tal combustione, devo averla designata e identificata come una combustione. Ma forse è possibile fare anche un secondo esempio che ci aiuti a vedere come una conoscenza positiva può presupporre designazioni pur senza riguardare un particolare concreto in senso stretto: all'interno di pagine su cui dovremo tornare, Cesaroni valorizza l'introduzione critica del concetto di *exaptation* nella biologia contemporanea (pp. 163-166), ebbene, l'applicazione di tale concetto per spiegare l'anatomia del panda, in particolare la presenza del celebre "pollice", è un esempio di conoscenza positiva,

⁹ Su questa differenza, cfr. pp. 44-46.

che non riguarda solo questo o quel panda, ma che si fonda ovviamente sullo studio e dunque la designazione di panda¹⁰.

5. Oltre che del designare e dell'istruire, Cesaroni parla anche dell'oggetto designato e dell'oggetto istruito. Talvolta, il contesto sembra quello di uno smarcamento: si tratterebbe cioè di smarcare la concezione dell'oggetto scientifico da quella sua inadeguata comprensione che ne vorrebbe fare un oggetto designato, là dove invece è un oggetto istruito. Questa lettura potrebbe poi essere sviluppata chiedendosi se l'oggetto "designato, ma non istruito", sia poi abbassato allo stato di mito filosofico (un oggetto "puramente" designato sarebbe solo una fantasia dei filosofi empiristi) o se invece gli sia riservato un certo statuto di realtà (l'oggetto che viene designato senza essere stato preventivamente istruito sarebbe l'oggetto della percezione comune e come tale esisterebbe, solo che, appunto, non sarebbe l'oggetto della scienza)¹¹. Per quanto questa lettura possa sembrare affascinante e di certo Cesaroni si esprima in modi che le prestano il fianco, ritengo che non sia all'altezza dell'intero discorso sviluppato nel libro. Non resta allora che intendere quella tra oggetto designato e oggetto istruito come una effettiva distinzione e appunto non come lo strumento di uno smarcamento. L'esposizione, però, a questo punto si deve complicare anche perché si impongono alcuni interrogativi: quella distinzione è tra due oggetti o tra due modi di considerazione che, per principio, potrebbero anche riguardare lo stesso oggetto? E, in questo secondo caso, è forse possibile che vi siano anche oggetti non considerabili come istruiti, cioè oggetti di cui non sia considerabile l'istruzione perché tali oggetti designati non sarebbero stati, precedentemente e su un altro piano, istruiti? Come emergerà tra poco, non si tratta di questioni cavillose. Per procedere nella comprensione del discorso di Cesaroni, ho provato a stringere i bulloni di queste semantizzazioni in un modo che mi pare riscattare alcune delle sue formulazioni più importanti, anche se non tutte. Preciso queste mie semantizzazioni anche solo per consentire a Cesaroni, correggendomi, di esplicitare le sue.

Siamo ovviamente nel contesto dell'analisi dell'attività scientifica, dunque le designazioni in questione sono quelle intrascientifiche (vi si allude, senza usare questa etichetta, ad esempio a p. 38). Ebbene, in questo contesto:

un oggetto designato è l'oggetto di una designazione intrascientifica,

mentre

¹⁰ Alludo ovviamente ai contenuti della prima parte del libro di S. Jay Gould, *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale*, trad. it. di S. Cabib, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 23-53.

¹¹ Per esempio, quando Cesaroni scrive: «L'importanza centrale accordata da Bachelard ai nuovi strumenti tecnici non deriva dalla loro capacità di allargare il campo dell'oggettività al di là del mondo percepito dai sensi, ma dalla loro capacità di rapportarsi in maniera attiva, produttiva e non ricettiva, nei confronti dell'oggettività» (p. 36), si potrebbe pensare che ammetta un rapportarsi all'oggettività caratterizzato da una maniera puramente ricettiva e che lo assegni alla percezione.

L'oggetto istruito non è altro che un oggetto designabile con una tale designazione.

Più esattamente, nella definizione teorica di combustione, la combustione è un oggetto istruito (Althusser direbbe forse: un oggetto teorico), ma tale oggetto esiste concretamente solo nella serie delle sue esemplificazioni designabili, cioè nelle varie combustioni. E lo stesso vale per quell'oggetto istruito che è l'*exaptation*, che esiste nei vari esattamenti individuati e individuabili da parte dei biologi, tra cui quello dei panda.

Una delle tesi portanti dell'epistemologia di Bachelard e Canguilhem deve a questo punto essere riformulata così: *un oggetto designabile da designazioni intrascientifiche è sempre un oggetto istruito*. Si tratta cioè di un oggetto i cui confini e la cui struttura risaltano solo se si dispone e si applica il concetto scientifico che lo definisce: senza i concetti della chimica, è ben possibile riconoscere fiamme, ma non combustioni. Quest'ultima affermazione apre a una serie di domande: le fiamme sono dunque possibili oggetti di designazioni non scientifiche? In generale, bisogna dunque distinguere tra gli oggetti scientificamente designabili e quelli designati e designabili senza concetti scientifici? Nel caso di questi ultimi, che per definizione non presuppongono il piano dell'istruzione scientifica, la loro designazione non presuppone almeno un piano abitato da nozioni o rappresentazioni empiriche?

Cesaroni parla talvolta di una «oggettività [...] designata dalla percezione» (p. 32). Di che cosa si tratta? Non è facile decidere tra due possibili risposte, ma forse non è neppure necessario farlo, purché non siano confuse. La prima risposta (1) è quella evocata poc'anzi: quelle oggettività sarebbero oggetti la designazione dei quali non presuppone nessun concetto scientifico – il che ovviamente è compatibile col riconoscimento che tale designazione presuppone comunque le forme del discernimento implicite nel linguaggio ordinario, cioè poi le nozioni comuni o rappresentazioni empiriche (la nozione di fiamma è solo una di queste). Questa prima risposta si inserisce insomma in una prospettiva caratterizzata da queste tesi: (a) esistono designazioni prescientifiche ed extrascientifiche; (b) l'istituzione della scienza include l'istituzione di una *nuova forma di designazione*, la designazione intrascientifica, che riguarda oggetti designabili che sono tali solo grazie all'istruzione dei concetti scientifici; (c) nessuna forma di designazione, né quella comune, né quella scientifica, risulta adeguatamente pensata da quella forma di empirismo che immagina sia possibile una designazione immediata, cioè appunto non mediata da alcuna forma di nozione, né le rappresentazioni comuni apprese con la lingua materna, né i concetti scientifici elaborati e appresi in pratiche specifiche.

Per la seconda risposta (2), invece, le oggettività designate dalla percezione non sono realmente delle oggettività: la locuzione che sembra indicarle serve solo ad operare uno smarcamento, serve cioè per poter dire che gli oggetti designati dalla scienza non sono quei fantomatici oggetti puramente percettivi immaginati

dall'empirismo o da altre forme di Mito del Dato, ma sono appunto oggetti istruiti. Una volta distinte, le due risposte risultano non incompatibili: in effetti, per affermare la tesi *Ic* bisogna comunque smarcarsi dall'ideologia empirista che vorrebbe ammettere anche oggetti immediatamente designabili. D'altro canto, però, se ci si limita alla seconda risposta e dunque ad affermare che la concezione della scienza di Bachelard e Canguilhem non presuppone, ma anzi esclude il Mito del Dato, resta inevasa questa legittima domanda: esistono altre forme di designazione oltre quella scientifica? E a questa domanda bisogna senz'altro rispondere affermativamente (come fa la prima risposta esposta poc'anzi, che è quella che propongo a Cesaroni di fare sua) perché, come vedremo, per spiegare l'istituzione della scienza (e del suo doppio piano della istruzione concettuale e della designazione intrascientifica), occorre far riferimento al pensiero comune e alla forma di designazione che esso include.

6. Torno alla ricostruzione della concezione di Cesaroni dell'attività scientifica normata. Ho sostenuto che in essa accadono designazioni di una forma speciale, quella in cui vengono applicati concetti teorici istruiti precedentemente. Ho suggerito inoltre che non vi accade solo questo. Per provare a determinare questo di più, bisogna esaminare l'uso, da parte di Cesaroni, della *nozione di generalità*.

Ancora una volta distinguo tre possibili interpretazioni del nesso tra scienza e generalità. (A) Tale nesso, inteso come un'identificazione, è posto dalle cattive concezioni della scienza, quelle da cui Cesaroni vuole smarcarsi. In questo senso, la tesi è che i concetti scientifici non sono generalità. Tesi che si sviluppa in quest'altra: esistono i concetti, ma non esistono le generalità, esiste invece la nozione di generalità, la quale è solo un'immagine, un *eidolon*, della nozione di concetto scientifico. (B) I concetti scientifici non sono generalità, ma le generalità esistono e sono impiegate *al di fuori* della pratica scienza. Ad esempio, la nozione di frutta, usata nella vita pratica, sarebbe una generalità. (C) I concetti scientifici non sono generalità, ma tra le generalità, che esistono, almeno alcune hanno un ruolo nella pratica scientifica.

In una pagina in cui si sofferma sulla «differenza fra il concetto e la generalità», Cesaroni sembra fare decisamente sua la posizione C:

Nella prospettiva epistemologica, il concetto non si identifica con un processo di astrazione dal molteplice dell'esperienza al fine di esplicitare le funzioni o relazioni che intercorrono fra gli oggetti presi in considerazione. Questo piano, che nel seguito chiameremo conoscitivo, è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico, ma non lo esaurisce (p. 24).

Dunque, le generalità, a differenza dei concetti, sono effettivamente il prodotto di un processo di astrazione dal molteplice dell'esperienza e servono effettivamente ad esplicitare le relazioni tra gli oggetti presi in considerazione. Inoltre, l'elaborazione e l'applicazione di tali generalità produce delle conoscenze positive.

A dire il vero, Cesaroni sembra qui addirittura identificare senza residui la produzione di conoscenze positive con tale elaborazione e applicazione di generalità: se fosse così, allora gli esempi di conoscenze positive che ho proposto prima non sarebbero validi giacché in essi venivano applicati concetti scientifici, come quello di combustione o quello di *exaptation*. Come dobbiamo dunque ricostruire il senso dell'affermazione secondo cui il piano in cui generalità vengono elaborate (per astrazione) e impiegate (per esplicitare relazioni tra gli oggetti) «è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico»? Ossia, *le generalità che elemento fondamentale sono e qual è il loro ruolo nel procedere scientifico?*

Per rispondere bisogna precisare il senso anche di quell'ulteriore associazione suggerita da Cesaroni, dopo quelle tra attività normata, conoscenza o sapere positivo, designazione e generalità, che consiste nell'inserimento in questo elenco della nozione hegeliana di rappresentazione (*Vorstellung*). La nozione entra in scena nella seguente pagina che serve innanzitutto a chiarire, per opposizione, che cosa sia per Hegel il concetto (*Begriff*), ma noi ora la dobbiamo leggere per ricavarne una determinazione della nozione di rappresentazione:

Il concetto in senso stretto, cioè, non si identifica con un contenuto rappresentativo in grado di rendere ragione del molteplice dell'esperienza, bensì con la scoperta e la determinazione delle condizioni attraverso le quali si articolano i contenuti rappresentativi [...]. Il piano conoscitivo, che assume la forma proposizionale del giudizio (vero o falso) e in cui si situa il sapere positivo (cioè posto), trova la sua genesi nel piano della scienza (o filosofia), la quale, pur articolandosi in forma proposizionale, non è riducibile ad essa [...] (pp. 14-15).

Dunque, se le rappresentazioni rendono ragione del molteplice dell'esperienza, allora sembra plausibile identificarle con le generalità e dunque intendere questa loro opera di “render ragione” come quell'esplicitare le funzioni e relazioni tra gli oggetti, i quali non sono altro che i contenuti rappresentativi. Si conferma poi che tutto questo lavoro ha a che fare o si identifica con il conoscere positivo, di cui qui si precisa che si esprime in proposizioni che pretendono di essere vere. Mentre questo nesso con la verità si complicherà e dunque ci dovremo tornare, possiamo lasciar da parte il fatto che nella citazione precedente il piano conoscitivo sembri contrapposto a quello della scienza: è un riferimento a una tesi hegeliana che verrà trasformata nell'epistemologia storica e nella prospettiva di Cesaroni (per il quale non c'è scienza senza concetto, ma la scienza non si identifica solo con l'elaborazione concettuale: è una dialettica tra questo piano, cioè l'attività normante, e il piano conoscitivo, quello che Hegel chiamava del “sapere finito”, che è l'attività normata).

Fino ad ora, tra gli ingredienti di quel momento del procedere scientifico che è denominato “attività normata”, sono emersi: una specifica forma di designare e il render conto della molteplicità degli oggetti così designabili attraverso una

determinazione delle loro relazioni. Come abbiamo visto, Cesaroni parla in proposito anche della *esplicitazione di funzioni*: credo che con ciò si riferisca sia alla sussunzione di particolari sotto nozioni generali¹², sia alla costruzione di funzioni capaci di esprimere la covarianza tra due fenomeni. Questa ipotesi è confermata dal fatto che, attraverso il passaggio sia per la nozione di generalità, sia per quella di rappresentazione, entra in scena il riferimento alle leggi: il «livello dell'immediatezza viene già superato dall'organizzazione del dato empirico sotto leggi *general*i, le quali costituiscono un primo "sistema"» (p. 41). Ma si legga soprattutto quest'altra pagina dedicata all'epistemologia hegeliana:

Tuttavia, se da un lato le scienze del finito condividono il loro punto di vista con la coscienza comune, dall'altro esse producono già uno scarto rispetto a quest'ultima, mostrando così un'operatività propria. Si può dire che senso comune e scienze finite, pur occupando lo stesso spazio (la rappresentazione, l'intelletto), lo occupano tuttavia in modo differente, perché il primo lo vive in maniera irriflessa e immediata, mentre le seconde operano una *riflessione* su di esso. Certamente le scienze finite sono chiuse nell'orizzonte dell'esperienza di un mondo supposto dato, tuttavia «non se ne stanno al semplice percepire i fenomeni *singoli*», bensì mirano a individuare, in questi, degli elementi generali. Con le parole di Hegel, esse producono la «conoscenza della misura costante e dell'*universale* nel mare delle individualità empiriche, e del *necessario*, delle *leggi* nell'apparente disordine dell'infinita molteplicità dell'accidentale» (p. 94).

Tirando le fila, ci troviamo di fronte a due possibili interpretazioni o ricostruzioni del discorso. La prima (A), a mio parere migliore, non solo e comunque non innanzitutto da un punto di vista esegetico, ma al fine di edificare un'epistemologia consistente e valida, è la seguente:

il momento normato del procedere di una scienza è dato da quel complesso di attività che sono rese possibili dallo sfondo dei concetti fondamentali o teorici di quella scienza e che consistono nella effettiva designazione degli oggetti resi designabili da quei concetti e nella determinazione di quei loro rapporti che i concetti scientifici rivelano essere i rapporti significativi (cioè ad esempio quelli esplicativi) che vigono tra loro.

Sulla scorta della pagina appena letta, avrei potuto dire che questi rapporti sono quelli *nomologici*, ma alla luce delle pagine molto belle che Cesaroni dedica al problema delle *leggi biologiche* (cfr. pp. 170-173), ho preferito l'altra formulazione: sono i rapporti *significativi*, cioè quelli nella determinazione dei quali consiste l'effetto conoscitivo-esplicativo che la scienza in questione produce relativamente al suo campo oggettuale. L'obiettivo ultimo di una scienza è produrre conoscenze o

¹² Sia l'asserzione «questa è una fiamma», sia l'asserzione «questo è un esempio di combustione» possono essere formalizzati come l'attribuzione del particolare designato dal «questo» all'argomento della funzione in cui si identifica il predicato *F* «essere una fiamma» o «essere un esempio di combustione»: *F*(x).

sapere positivo e le conoscenze sono proprio questa cosa qui. E ritengo che Cesaroni stia dicendo la stessa cosa quando, con una strizzatina d'occhio al linguaggio hegeliano, identifica il conoscere positivo con la «formulazione di un giudizio *di necessità* [sic!] su un oggetto» (p. 36, ma cfr. anche p. 274).

Prima di esporre la seconda possibile ricostruzione, vorrei glossare la prima con tre osservazioni aggiuntive.

- (1) Se, come sto sostenendo, nell'attività normata vengono impiegati i concetti scientifici o non delle semplici rappresentazioni o generalità empiriche prodotte per astrazione, allora che cosa accade di proprio e singolare nell'attività normante? Sostenendo che nel designare e spiegare intrascientifici sono impiegati i concetti teorici, non mi trovo a ridurre la scienza a quello che Hegel chiamava il sapere finito? La risposta è netta e decisa: niente affatto! L'attività normante è esattamente *il momento del procedere scientifico in cui vengono articolati e distillati i concetti teorici*. Sulla circolarità dialettica tra questi due momenti, torneremo tra poco, ma possiamo qui anticipare questa tesi generale cui Cesaroni, giustamente, tiene molto: l'istruzione dei concetti scientifici è strutturalmente anche l'istruzione degli oggetti che potranno poi essere concretamente designati attraverso quelli (cfr. p. 34). Riprendendo il mio esempio: nel momento in cui viene criticamente introdotto il concetto di combustione (e con esso tutti quelli con cui fa sistema), allora nel mondo divengono discernibili delle combustioni. Mentre la distillazione del concetto di combustione non è riducibile a un rappresentare (ad esempio, al rappresentare un certo *eidos*, da sempre pensato nella mente di Dio, ma di cui gli uomini, fino a quel momento, erano all'oscuro), né dunque la sua norma o misura a un certo tenersi aderenti ai profili e alle nervature della realtà, l'applicazione di quel concetto per studiare questa tal fiamma o questo genere di fiamme è effettivamente pensabile come un rappresentare che tenta di dire il vero di quell'oggetto istruito e dunque designabile che è questa certa combustione. Insomma, il conoscere positivo intrascientifico può essere delucidato attraverso la dialettica rappresentativa tra soggetto e oggetto o attraverso la nozione di verità come *adaequatio*, solo che se si vuol portare a fondo questa delucidazione, allora si dovrà illuminare anche il «processo della [...] costituzione» (p. 33) del rapporto rappresentativo tra quel tipo di soggetto e quel tipo di oggetto - e questo richiede di passare all'esame dell'attività *normante* della scienza (cfr. p. 48).
- (2) Gli enunciati e le proposizioni in cui si esprime il sapere positivo prodotto da ciascuna scienza sono enunciati e proposizioni vere. Questo vuol dire che dicono il vero dei loro oggetti. Se è vero che il pollice del panda è un esempio di exattamento, allora il pollice del panda è un esempio di exattamento; se è vero che nell'insorgenza del capitalismo ha avuto un ruolo importante la diffusione della spiritualità protestante, allora nell'insorgenza del capitalismo

ha avuto un ruolo importante la diffusione dell'insorgenza del capitalismo. Cesaroni, tuttavia, introduce talvolta la distinzione tra *verità* e *veridizione*. La prima occorrenza è poche righe dopo quelle che ho citato in cui afferma che il piano «che nel seguito chiameremo conoscitivo, è certamente un elemento fondamentale del procedere scientifico, ma non lo esaurisce»:

Essa [*scil.* la scienza] è piuttosto [ma avrebbe fatto meglio a dire: “è anche” o “è innanzitutto, sebbene non solo”] la pratica che determina (e continuamente ri-determina) le condizioni strutturali a partire dalle quali le è possibile formulare, su un dominio oggettivo da essa costituito, proposizioni vere (*o meglio veridiche*) (p. 24).¹³

Certamente, le semantizzazioni sono in parte libere o, come dice più volte Cesaroni, «l'uso dei termini è una questione del tutto secondaria» (p. 122), ma a mio parere resta comunque una cattiva idea disgiungere l'esser veridica di una proposizione dal suo esser vera: è veridico l'enunciato che dice il vero e che dunque è vero. Altrimenti, che cosa vuol dire “veridico” e soprattutto che cosa vuol dire “vero”? Un chiarimento arriva nella conclusione del libro: «La verità - e non vi è altra verità che quella della scienza - non coincide con la veridizione, ma con l'istruzione delle sue condizioni genetico-strutturali» (p. 274). Se questo è il punto che sta a cuore a Cesaroni, allora per difenderlo non occorre sostenere che quel che è veridico non è vero: è sufficiente dire che le condizioni di verità degli enunciati che esprimono conoscenze scientifiche positive (condizioni che ovviamente li rendono *veri*) sono discernibili solo grazie all'istruzione dei concetti scientifici e dunque all'attività normante della scienza - una tesi il cui senso pieno dovrebbe essere esplicitato aggiungendo che anche le condizioni di giustificazione e fondazione di quegli enunciati sono istruite dall'attività normante della scienza.

In realtà, comunque, io credo che Cesaroni ricorra alla poco perspicua differenza tra veridico e vero innanzitutto per operare uno smarcamento (cfr. ad esempio p. 113) ed è lo smarcamento che ho richiamato nel chiarimento 1: ciò che fa da misura all'attività normata della scienza, e dunque alla produzione di sapere positivo, è la verità, nell'accezione comune e tradizionale del termine (per cui gli enunciati che pretendono di esprimere quel sapere devono essere veridici, cioè un dire il vero), *ma* ciò che fa da misura all'attività normante di elaborazione e introduzione dei concetti scientifici (che istituiscono quegli stessi oggetti a cui gli enunciati esprimono il sapere positivo devono “corrispondere” o “adeguarsi”) non può essere intesa allo stesso modo. La validità del discorso che introduce un concetto scientifico non è *riducibile* all'adeguazione di tale concetto alla realtà (ad esempio, all'adeguazione alla forma che darebbe forma a una pluralità di

¹³ Il corsivo è mio.

“sinoli” o all’*eidos* di cui essi parteciperebbero). Curiosamente, invece di dire, eventualmente, che la validità di tale discorso non è riducibile alla verità, Cesaroni sembra dire che non è riducibile alla verità comunemente intesa, ma coincide con un’altra accezione di verità. Al di là della sua scelta terminologica, a mio parere poco felice, tra poco dovremo cercare di capire in che cosa consista per Cesaroni quest’altra verità (o misura) che una certa elaborazione concettuale può pretendere di realizzare o rispettare.

- (3) Al centro della ricostruzione che sto sviluppando ora, la prima delle due annunciate, sta la tesi secondo cui nell’attività normata della scienza vengono impiegati i concetti scientifici o non delle semplici rappresentazioni o generalità empiriche prodotte per astrazione. Tra rappresentazioni e generalità, da un lato, e scienza, dall’altro, sto dunque ponendo una netta separazione e opposizione? In realtà, le cose sono più complesse e per questo sono utili le seguenti considerazioni.

Innanzitutto, se distinguiamo le rappresentazioni empiriche vere e proprie, cioè i concetti del senso comune, impiegati nella vita pratica, e il rappresentare inteso come una certa attitudine cognitiva del soggetto conoscente, possiamo rilevare qualcosa su cui anche Cesaroni insiste (cfr. la già citata p. 94) e cioè che l’applicazione dei concetti scientifici, più esattamente il loro *uso referenziale* (per designare oggetti scientificamente designabili, come in: “questa è una combustione”) in quanto distinto dal loro *sviluppo inferenziale* (come in: “le combustioni sono reazioni chimiche”), può essere inteso come un loro uso rappresentativo. Con questa terminologia, il rischio di confusioni si alza, ma l’idea di fondo che si sta esprimendo è valida: nel momento in cui si applica un concetto ad un oggetto, la struttura del rapporto è quella in cui c’è un soggetto che ha di fronte un oggetto di cui intende dire il vero (o, più sobriamente, di cui intende dire cose vere e significative, ad esempio esplicative, insomma capaci di produrre un effetto di conoscenza scientifica di quell’oggetto). Si noti però che l’uso referenziale (o “rappresentativo”) dei concetti scientifici non comporta alcuna loro deformazione, né alcun loro “abbassamento”: semplicemente, non sono articolati, bensì applicati a particolari. L’attitudine soggettiva che applica concetti è gerarchicamente subordinata a quella che li articola? Sì, ma questo riguarda appunto l’attitudine soggettiva, non l’identità del concetto, che resta lo stesso in entrambi gli usi.

In secondo luogo, ci si potrebbe chiedere se nell’attività normata di una scienza non ricorra alcuna rappresentazione empirica, oltre ai veri e propri concetti teorici: non sto pensando tanto all’intrusione di una rappresentazione che si spacci per concetto teorico, ma all’impiego, in momenti subordinati e controllati della pratica scientifica normata, di alcune rappresentazioni empiriche. Lascio questa domanda aperta, sottolineando

solo che se la risposta dovesse essere affermativa, la ricostruzione che sto qui sviluppando sarebbe solo da ristrutturare in maniera secondaria: l'attività normata resterebbe caratterizzata *innanzitutto* dall'applicazione di concetti teorici, pur non escludendo l'impiego riconosciuto e delimitato di alcune rappresentazioni o generalità empiriche.

In terzo luogo, la netta opposizione tra i concetti scientifici e le rappresentazioni empiriche non deve condizionare lo studio dell'attività normante della scienza, un'attività in cui le rappresentazioni empiriche, cioè le nozioni comuni ed eventualmente quelle protoscientifiche, hanno un ruolo importante essendo (parte di) ciò che viene lavorato e trasformato per articolare e distillare i concetti scientifici veri e propri. Su questo torneremo tra poco, ma già ci consente di passare alla seconda ipotesi di ricostruzione del ruolo delle generalità e delle rappresentazioni nel procedere della scienza.

La seconda (B) ipotesi di ricostruzione del ruolo assegnato alle generalità e alle rappresentazioni nella concezione sviluppata da Cesaroni del procedere della scienza mette al centro la tesi per cui nell'attività normata, i concetti scientifici sono coì poco i protagonisti da non essere solo *non* distillati o introdotti in tale attività, ma da non esservi neppure impiegati: nell'attività normata sarebbero impiegate innanzitutto rappresentazioni empiriche e la prestazione fondamentale, oltre il designare, sarebbe l'astrarre e il produrre generalità. È chiaro che, alla luce delle distinzioni introdotte esponendo la prima ipotesi di ricostruzione, questa seconda rivela ora tutta la sua povertà: ad esempio, ci si chiederà che cosa mai sia il normare, da parte dei concetti, l'attività normata, se poi in questa attività sono impiegate solo rappresentazioni empiriche; o, ancora, verrà subito in mente che forse, alla base di questa seconda interpretazione ci sia una confusione tra le rappresentazioni empiriche e l'uso rappresentativo (cioè l'applicazione referenziale, che non è in alcun modo una deformazione) dei concetti scientifici. Sono proprio di quest'ordine le ragioni per cui io parteggio senza esitazioni per la prima ipotesi di ricostruzione. D'altro canto, nel libro di Cesaroni non mancano i passaggi che possono trattenere nella seconda. Penso in particolare a tutti quelli in cui si parla della trasformazione, della deformazione o della rottura delle rappresentazioni operata dai concetti (cfr. ad esempio p. 46). Questi passaggi vanno spiegati e farlo ci permetterà di rivolgerci finalmente all'attività normante, infatti, il nucleo dell'ambiguità è questo: le rappresentazioni empiriche non hanno un ruolo essenziale nell'attività normata della scienza, ma ne hanno uno in quella normante, vi hanno il doppio ruolo di ostacolo all'attività normante e di materiale grezzo che questa lavorerà per articolare i concetti scientifici. Ricapitolando, dunque, possiamo affermare:

- nell'attività normata della scienza vengono applicati "rappresentativamente" (cioè sono applicati ai loro referenti), non delle generalità empiriche, bensì dei concetti scientifici - e in tale applicazione questi concetti non sono deformati, né tantomeno patiscono uno scadimento;
- le generalità empiriche, tuttavia, hanno un ruolo nel procedere della scienza e dunque la nozione che le indica è una nozione epistemologica importante;
- questo ruolo delle generalità empiriche si gioca nei due momenti in cui nel procedere della scienza è l'attività normante ad essere protagonista, cioè il momento in cui viene fondata una nuova scienza e quello in cui viene arricchito il sistema dei concetti teorici fondamentali di una scienza già esistente.

III. SULL'ATTIVITÀ NORMANTE: FONDARE UNA NUOVA SCIENZA E TRASFORMARE UNA SCIENZA DATA

7. Quel momento del procedere della scienza che abbiamo chiamato *attività normata* cattura l'attenzione non solo di molte delle riflessioni metodiche sulla scienza, cioè di molte delle riflessioni epistemologiche, ma anche quella di molte delle riflessioni spontanee degli stessi scienziati. È così molto diffusa, tra i filosofi e tra gli scienziati, un'immagine del procedere scientifico nel suo complesso, che è modellata per intero solo sull'attività normata. Questa immagine, ovviamente, offre una comprensione inadeguata, non solo del procedere scientifico in generale, ma anche della stessa attività normata la cui dinamica non può essere delucidata appropriatamente se viene isolata dai suoi rapporti dialettici con l'attività normante. Di questa immagine, da cui Cesaroni si smarca, è un esempio la concezione empiristica della scienza, secondo cui i concetti impiegati nell'attività normata sarebbero ricavati per semplice astrazione dalle esperienze percettive: non cogliendo l'articolazione tra attività normante e attività normata, tale immagine non afferra neppure la struttura di questa seconda attività.

Sotto questo rispetto, però, anche la tesi per cui le conoscenze scientifiche positive sono un prodotto della sola attività normata è superficiale: sono un prodotto del procedere scientifico nel suo complesso. Naturalmente, si potrebbe anche dire che quelle conoscenze sono un prodotto dell'attività normata in quanto *momento, non realmente isolabile*, della dialettica complessa di cui fa parte. Riconoscere l'unità dialettica tra le due attività, normata e normante, comunque, non impedisce, ma anzi invita ad operare alcune distinzioni utili a districarla. In particolare, a me pare molto importante, se non irrinunciabile, la distinzione cui ho accennato poco fa tra l'attività normante che fonda una nuova scienza e l'attività normante che accade all'interno del procedere di una scienza già costituita e che

produce un suo rinnovamento interno (cioè una significativa trasformazione e un arricchimento dei suoi concetti fondamentali e/o dei suoi metodi e procedure)¹⁴.

Anche da un punto di vista intuitivo, la distinzione tra *fondare* e *trasformare* sembra molto utile a ordinare il discorso. In effetti, se ci concentriamo sul trasformare, è del tutto ragionevole cercare nella precedente attività normata quel tipo di accadimenti che tornano a innescare l'attività normante, ossia che «rimettono in moto il processo di istruzione» (p. 38): in questo caso, l'esigenza di risollevarsi “dalla rappresentazione al concetto” andrà intesa, più precisamente, come un passare dall'applicazione “rappresentativa” di concetti scientifici a una ripresa della loro discussione e articolazione teorica, che darà luogo a concetti nuovi o comunque a un impianto teorico trasformato. Questo tipo di schema analitico, tuttavia, non è applicabile alla fondazione di una nuova scienza, soprattutto, ma non solo, alla fondazione della prima scienza, cioè la matematica.

La scienza non esiste da sempre: da sempre esiste l'elaborazione esperienziale interna alla vita pratica, ma il modo in cui tale elaborazione (in cui sono impiegate le rappresentazioni empiriche e le nozioni del senso comune depositate nel linguaggio ordinario) può aver fatto da incubatrice alla prima scienza non può essere assimilato al modo in cui l'attività normata di una scienza ha prodotto le condizioni per la *trasformazione* dei concetti fondamentali di tale scienza. Un notevole caso intermedio è quello in cui almeno alcune delle condizioni della fondazione di una nuova scienza sono prodotte dal lavoro di scienze già esistenti: in questo caso, innanzitutto è già circolante l'idea stessa di scientificità e di sapere scientifico positivo (di dimostrazione, di prova ecc.); in secondo luogo, sono già a disposizione specifici concetti scientifici che possono giocare un ruolo nella nuova scienza (pensiamo al ruolo dei concetti matematici nella nascita della fisica moderna); in terzo luogo, proprio perché già esiste l'idea di scienza e di scientificità possono essere già in circolazione tentativi di edificare la nuova scienza, o meglio, di estendere il modello scientifico all'ambito in cui si installerà la nuova scienza: da tali tentativi la nuova scienza dovrà smarcarsi abbassandoli allo stato di produzioni ideologiche e pseudoscientifiche, ma proprio per questo la loro critica avrà un ruolo importante nell'attività normante che fonda la nuova scienza. Insisto su quest'ultimo punto: se è vero in generale che nella fondazione di una scienza, a differenza che nella trasformazione di una scienza esistente, l'attività normante è innanzitutto una critica delle rappresentazioni empiriche e delle generalità che ingombrano lo spazio che la nuova scienza andrà ad occupare, è vero altresì che è importante distinguere tra il caso in cui quel lavoro critico si rivolge solo a rappresentazioni empiriche del

¹⁴ Pur senza approfondirla, lo stesso Cesaroni evoca questa distinzione in quel passaggio decisivo del suo discorso (cfr. pp. 106-107) in cui mette a fuoco la differenza fondamentale tra l'epistemologia di Hegel (che ammette e richiede l'istruzione concettuale solo nella fondazione di una nuova scienza) e quella di Bachelard e Canguilhem (per i quali esiste anche un'istruzione concettuale che fa sviluppare e trasformare una scienza data). Cercherò di mostrare alcuni problemi che derivano dall'insufficiente valorizzazione e sviluppo di questo punto.

senso comune (che è ciò che è accaduto perlomeno in occasione della fondazione della prima scienza) e il caso, più complesso, in cui quel lavoro si deve confrontare anche e soprattutto con rappresentazioni e generalità pseudoscientifiche, cioè con nozioni che non sono semplicemente secrete nelle pratiche della vita e del lavoro, ma che sono distillate in pratiche di ideazione intellettuale protoscientifica¹⁵.

8. Cesaroni non offre una trattazione della triplice distinzione ora accennata e questo genera alcune criticità. Talvolta, come ad esempio nella pagina che sto per commentare, si tratta di ambiguità che siamo già in grado di sciogliere. Sciogliendole, però, scopriremo che una certa tesi di Cesaroni, ben lungi dall'avere la validità *generale* che lui sembra attribuirle, cioè ben lungi dal valere *a prescindere dalla* nostra distinzione, sembra ridursi a una formula troppo *generica* proprio perché non è sviluppata all'altezza di quella distinzione. Consideriamo dunque la seguente pagina, dedicata alla concezione bachelardiana di quell'ostacolo epistemologico che consiste nella conoscenza generale. L'inizio, in cui Cesaroni ricorda le virtù della conoscenza generale di contro alla semplice osservazione puntuale e aneddotica, l'ho già citato:

Questo livello dell'immediatezza viene già superato dall'organizzazione del dato empirico sotto leggi generali, le quali costituiscono un primo «sistema» (p. 41).

Alla luce di quanto detto nel paragrafo precedente, sappiamo che questa organizzazione sotto leggi generali non va confusa con la determinazione delle relazioni nomologiche tra i fenomeni del campo oggettuale di una scienza, una determinazione che è prodotta dall'attività normata di questa stessa scienza. La generalizzazione ora in questione è piuttosto un prodotto prescientifico in cui sono elaborate ed impiegate generalità empiriche, eventualmente protoscientifiche: in effetti, i due esempi commentati da Bachelard nel libro che qui Cesaroni cita, cioè *La formation de l'esprit scientifique* (1938), sono le nozioni di coagulazione e di fermentazione, *quali erano intese prima dello sviluppo della biologia moderna*. Non sono generalità del senso comune o della «conoscenza volgare», bensì nozioni che appartengono alla «conoscenza prescientifica»¹⁶. Continua poco dopo Cesaroni:

Come ben comprenderà Althusser, è infatti questa conoscenza generale del dato a costituire il vero e principale ostacolo epistemologico (nel doppio senso di punto di arresto e di partenza) per la pratica scientifica effettiva, anche se, paradossalmente, corrisponde all'immagine comune della scienza, anche quella depositata nella coscienza degli stessi scienziati.

¹⁵ Queste distinzioni le ho usate anche per discutere l'epistemologia di Althusser, in particolare nel saggio: *Di cosa è capace la filosofia materialista? Il contributo filosofico alla fondazione di una nuova scienza secondo Althusser*, «Quaderni materialisti» 19 (2021), pp. 185-209.

¹⁶ G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico*, trad. it. di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 77.

La conoscenza generale, che qui *non* è la conoscenza scientifica positiva, ma una forma prescientifica di sapere, fornisce il *punto di partenza* all'attività normante, cioè fornisce parte del materiale grezzo, lavorando il quale verranno distillati gli autentici concetti fondamentali e fondativi di una nuova scienza. Ma quella conoscenza fa anche da *ostacolo* alla fondazione di una nuova scienza, nella misura in cui si spaccia per un sapere già valido, quando non già scientifico (è significativo che la comprensione della fermentazione discussa da Bachelard come un ostacolo epistemologico all'emergenza della nuova scienza fosse la comprensione proposta nel 1669 dall'Académie Royale *des Sciences*). (Si noti infine che quella conoscenza generale, facendo da prototipo per le elucubrazioni epistemologiche di molti filosofi, nonché di molti scienziati, diviene un ostacolo anche allo sviluppo di una epistemologia corretta. Così, mentre la nuova scienza dovrà smarcarsi dalla conoscenza generale che ingombra il luogo che sarà suo, l'epistemologia corretta dovrà smarcarsi da quell'immagine della scienza costruita prendendo a modello la conoscenza generale). Conclude poi Cesaroni:

Il generale (cioè la generalizzazione dell'esperienza ordinaria) fa ostacolo perché è statico, bloccato sull'aderenza a un reale inteso come dato di partenza: rimane entro il piano della designazione [*ovviamente, dobbiamo intendere: la designazione extrascientifica*]. Affinché si produca un concetto scientifico, la generalità [*cioè le rappresentazioni empiriche, non i concetti scientifici in quanto applicati "rappresentativamente" nell'attività normata della scienza*] deve essere «deformata» in modo da contenere al suo interno le condizioni della sua applicazione, così da configurare l'oggettività mediante il processo di inversione o contraccolpo che abbiamo visto. È qui che si opera il passaggio dal piano della designazione [*extrascientifica*] (piano del fatto, o empirico) al piano dell'istruzione (piano del diritto, o genetico).

L'uso della nozione di *deformazione* per pensare l'effetto dell'attività normante e fondativa di una nuova scienza sulle rappresentazioni empiriche e le nozioni protoscientifiche che ingombrano lo spazio che diverrà suo, Cesaroni lo riprende da Bachelard¹⁷. Come ho già detto, sarebbe sbagliato impiegare tale nozione per pensare il rapporto tra l'impiego dei concetti scientifici nelle designazioni intrascientifiche e la previa articolazione di quei concetti nell'istruzione degli stessi: nel caso ora in questione, invece, l'uso di quella nozione è solo bisognoso di qualche chiarimento (cfr. in proposito pp. 34 e 154). Mi sembra che la tesi sia che le nozioni troppo generali della conoscenza prescientifica vengono complicate e limitate (attraverso l'inclusione in esse delle condizioni della loro applicazione corretta e significativa) in modo da renderle più precise e informative (e non più dipendenti, per la loro applicazione, dalla nostra familiarità pratica col mondo).

A questo punto, però, si impongono due domande. La prima è di carattere esegetico: secondo Cesaroni, questo concetto di deformazione, che ho appena

¹⁷ Cfr. *ibi*, p. 70.

chiarito prendendo a modello quell'attività normante che fonda una nuova scienza (per cui ad essere deformate sono le nozioni prescientifiche e protoscientifiche), va impiegato anche per analizzare l'attività normante che *trasforma* l'impianto teorico di una scienza già data? Una risposta tendenzialmente positiva spiegherebbe il riferimento, nella citazione precedente, al concetto di *contraccollo* che era stato introdotto (e che perlopiù verrà usato anche in seguito) per render conto di ciò che io chiamo l'attività normante trasformativa di una scienza. La seconda domanda riguarda la validità del discorso: se il resoconto in termini di *contraccollo* e di *deformazione* deve valere per entrambe le attività normanti, non rischia di diventare una formula troppo generica, se non quasi vuota? Per rispondere a questa domanda, bisogna considerare uno dopo l'altro i concetti di *deformazione* e di *contraccollo*.

Mi rivolgo innanzitutto alla nozione di *deformazione*. Poco fa ho spiegato come intenderlo per render conto dell'invenzione concettuale che fonda una nuova scienza, ora esplicito come invece credo debba essere inteso il processo di trasformazione concettuale di una scienza data, affinché nella sua analisi sia applicabile la nozione di *deformazione*. Ebbene, si suppone che nell'attività normata di quella scienza emerga come i concetti scientifici in essa applicati impongano generalizzazioni che non sono affatto confermate a livello sperimentale (cfr. p. 39): invece di rendere intelligibile ciò che accade rivelano di assimilare forzatamente alcuni fenomeni ad altri. In questi casi, occorre quella *deformazione-complicazione* concettuale che limiti la validità dei concetti dati ai soli fenomeni che essi sanno rendere effettivamente intelligibili. Ma, lo si noti, occorre altresì l'invenzione di nuovi concetti per rendere intellegibili i fenomeni che si sono rivelati differenti e questi nuovi concetti non sembrano avere a che fare con la *deformazione-complicazione* di quelli già dati¹⁸.

Se a questo punto ci rivolgiamo alla nozione di *contraccollo*, troviamo che essa deve indicare in generale qualcosa come il mancato mantenimento di una promessa: tanto i concetti protoscientifici, nel caso di una fondazione, quanto quelli scientifici, nel caso di una trasformazione, non hanno mantenuto le loro promesse o hanno deluso una aspettativa che però non gli è stata proiettata addosso da fuori e ingiustificatamente; in entrambi i casi non hanno saputo produrre l'atteso *effetto di conoscenza scientifica*. In realtà, a me pare piuttosto importante la differenza tra

¹⁸ A scanso di equivoci e anche in vista di quanto precisato dopo nella nota 21, preciso quanto segue: (1) non è che l'applicazione di un concetto a uno degli elementi della sua estensione, cioè l'uso "rappresentativo" di un concetto, lo renda una generalità o in qualche altro modo lo faccia scendere a livello prescientifico; (2) invece, può accadere che in questa applicazione rappresentativa un concetto riveli una componente di generalità ed è esattamente questo tipo di caso quello considerato ora nel testo: in questo caso, *che non è inevitabile che si produca* (si veda al contrario la tesi di Cesaroni discussa nella nota citata), si rimette in moto l'attività normante e il suo lavoro è descrivibile come un *deformare-complicare-precisare* quel concetto per liberarlo dalla componente di generalità che si è scoperta in esso.

il caso in cui l'attesa di questo effetto sia *interna* alla pratica scientifica che verrà trasformata a causa della mancata soddisfazione di tale attesa, cioè il caso in cui tale attesa faccia parte delle norme o degli ideali che strutturano la pratica in questione, e il caso in cui non può essere così perché la pratica in questione non è ancora una scienza. In questo secondo caso, l'ideale su cui è misurato l'effetto conoscitivo prodotto dalle nozioni protoscientifiche è un ideale distillato e custodito in *altre pratiche*, diverse da quella in cui sono state applicate quelle nozioni e che, per ipotesi, non è una pratica scientifica: queste altre pratiche saranno le altre scienze che esistono nella formazione sociale data. E se il caso in esame fosse quello della fondazione della prima scienza? Allora dove trarrebbe origine la promessa di scientificità che nel contraccolpo si sarebbe rivelata non mantenuta?

9. Un qualche avvertimento delle differenze tra questi casi fa capolino, talvolta, nel libro di Cesaroni. Sebbene infatti l'esperienza reputata generare il contraccolpo sia perlopiù intesa come il cogliere dei «punti di non tenuta» (p. 46) che dovrebbero poter emergere tanto nella «prima impressione» (che qui certamente include sia l'elaborazione ordinaria delle percezioni, sia le generalizzazioni del sapere prescientifico), quanto nelle ipotesi determinate imposte dai concetti teorici di una scienza data, è ben difficile che anche la non tenuta della prima impressione possa essere ricondotta al dare un risultato differente da quello atteso, da parte di una «verifica sperimentale» (p. 39) o addirittura all'emergere di una contraddizione (cfr. p. 97). E infatti, lo stesso Cesaroni talvolta lascia intendere che il sapere generale, più che autocontraddirsi o fallire in maniera specifica (come fallisce un'ipotesi empirica determinata che risulta falsificata a livello sperimentale), è innanzitutto gravato dal fatto di essere «sterile» (p. 150) e vago. Ma allora, in questi casi, per rendere conto dell'attivazione (non della ri-attivazione) del processo dell'istruzione concettuale scientifica, bisogna spiegare come sia entrato in scena un nuovo e più alto ideale o esigenza di conoscenza rispetto a cui il sapere generale fallisce in toto. Non sono *punti* di non-tenuta, è una non-tenuta più generale, eventualmente relativa all'ambito in rapporto a cui si è radicata l'esigenza di conoscerlo in maniera più precisa e profonda. Certamente, è ancora possibile parlare di contraccolpo, ma solo svuotando questa nozione della sua autentica determinatezza. Detto altrimenti, tra il complesso delle condizioni di emergenza di quel “contraccolpo” consistente nel fatto che ad un certo punto la nozione di slancio vitale è apparsa (a chi? In un certo senso, *alla società stessa*, intesa come spazio di istituzione della ragione oppure come luogo di espressione dello spirito oggettivo) irrimediabilmente inadeguata a orientare lo studio dei viventi e il complesso delle condizioni di emergenza di quel contraccolpo che ha portato *i biologi* a introdurre il concetto di *exaptation* ci sono

differenze *epistemologiche* così importanti da rendere necessario complicare immediatamente un discorso epistemologico che tentasse di prescindere.¹⁹

Insomma, domande come quelle che ho fatto poc'anzi non chiedono a una tesi generale quei dettagli che non pretende di dare, ma rivelano in quella presunta tesi generale una formula generica che va sviluppata per capire se è davvero valida. Conviene dunque sostate ancora un poco sulla concezione del contraccollo elaborata da Cesaroni, tanto più che fa parte dei materiali di pensiero che egli ha

¹⁹ L'esempio appena fornito mi consente anche di fare un'osservazione a margine di un'altra tesi di Cesaroni, che non sta al centro del suo discorso, ma è comunque legata a una delle poste in gioco più importanti. Come ho chiarito nel primo paragrafo, per Cesaroni chiedersi se un certo dominio, ad esempio quello della vita o quello della politica, sia pensabile è farsi la domanda sbagliata: la domanda giusta chiede invece come va arricchito il piano dei concetti affinché quel dominio possa essere pensato. Questa impostazione, tuttavia, non si oppone solo a quella che tenta di salvare la singolarità di un dominio pretendendo che sia al di là dell'intera dimensione concettuale, ma anche a quella che nega tale singolarità tentando di assimilare quel dominio al dominio più ampio in cui comunque si colloca, ad esempio, il mondo materiale rispetto alla vita, il mondo vitale rispetto alla politica. Ed è proprio in relazione a questo secondo aspetto che Cesaroni avanza una tesi che mi lascia molto dubbioso. Considererò solo le formulazioni relative al dominio della vita. Cesaroni, dunque, afferma che «ogni negazione della specificità della biologia è espressione di un punto di vista anti-scientifico o, al massimo, prescientifico [... perché] rimane nel campo della generalità e non si impegna nella pratica concettuale» (p. 154). Ebbene, consideriamo questa tesi da due punti di vista, quello retrospettivo (o col senno di poi) e quello non retrospettivo. Una volta che la biologia moderna è stata fondata e ha dunque elaborato dei concetti che istruiscono il dominio della vita nella sua singolarità, è chiaro che ogni tentativo di farsi bastare i concetti della fisica e della chimica ci pare produrre una desingularizzazione indebita, cioè ci pare capace di produrre delle conoscenze *valide* (gli organismi sono pur sempre sottoposti alle leggi fisico-chimiche, come Cesaroni riconosce spesso), ma *non specifiche* (in tali conoscenze, gli organismi sarebbero conosciuti solo in quanto corpi o aggregati materiali tra altri). Ma proviamo ora a lasciar cadere il senno di poi: forse che la singolarità del dominio vitale è una sorta di *evidenza* prescientifica, per cui l'impresa scientifica autentica è quella che sa rispettare tale singolarità già data? Oppure, la singolarità di un dominio, cioè la necessità di farne l'oggetto teorico di una scienza specifica, è proprio ciò che la fondazione di quella scienza rivela e istituisce? Se Cesaroni scegliesse davvero la prima alternativa, come vari passi fanno pensare (cfr. p. 159 in cui si dice che la finalità è «ciò che propriamente è da pensare» nello studio della vita, quasi che questo vincolo precedesse la fondazione della biologia e in qualche modo la imponesse), si troverebbe a presupporre un'articolazione della realtà in domini singolari, che guiderebbe o farebbe da misura all'articolazione delle varie scienze: poiché la vita è singolare, allora serve la biologia, poiché la prassi politica è un dominio singolare, allora serve una scienza della politica ecc. Tutto lo sforzo di Cesaroni di non cadere nei problemi posti dal realismo ingenuo e di pensare, con Hegel, l'istruzione del reale-razionale risulterebbe vanificato da questa sorta di «tenerezza per la singolarità dei domini». Non resta dunque che seguire la seconda alternativa: la singolarità di un dominio è istituita dal concetto teorico di quel dominio e risulta convalidata dal successo della scienza che in quel concetto trova uno dei suoi concetti fondamentali. Ed ecco allora che si impone una domanda epistemologica inaggirabile: quali sono le condizioni di emergenza del progetto (progetto di chi? Nuovamente: della società stessa in quanto spazio della ragione!) di fondare una nuova scienza per appropriarsi conoscitivamente di un ambito che il senso comune distingue, ma che potrebbe anche non meritare di venire distinto (la distinzione, ben radicata nel senso comune antico, tra i moti fisici sublunari e quelli celesti non è stata rispettata dalla fisica del XVII secolo)? Si tratta di condizioni per determinare le quali occorre un'epistemologia intesa come storia della scienza, ma a sua volta inclusa in un'autentica *scienza della realtà storico-sociale*.

offerto per affrontare una questione assolutamente inaggrabile per chi riflette sull'attività normante della scienza.

IV. SULLA NECESSITÀ CUI RISPONDE L'INVENZIONE CONCETTUALE SCIENTIFICA

10. Nell'analisi di tutti e tre i tipi di caso che ho schizzato poco fa, cioè quello della fondazione della prima scienza, quello della fondazione di una nuova scienza e quello della trasformazione di una scienza esistente, ad un certo punto si impone la seguente questione: che cosa fa da misura all'attività normante e dunque all'invenzione concettuale che in essa accade? Questa formulazione non è alla lettera di Cesaroni, ma individua un problema che gli è ben presente e che egli circoscrive escludendo le due seguenti possibilità estreme: da un lato, quella per cui l'invenzione concettuale sarebbe un rinvenire o un trovare il concetto che era in qualche modo già lì, sebbene non riconosciuto (si tratta della falsa opzione che Cesaroni chiama anche espressivista: l'invenzione del concetto sarebbe l'espressione o formulazione di una struttura eidetica data, che attendeva solo tale esplicitazione e messa in parola); dall'altro lato, quella per cui l'invenzione concettuale sarebbe una produzione così creativa da essere arbitraria (cfr. pp. 44 e 84). La misura rispondendo alla quale l'istruzione concettuale eviterebbe di cadere in entrambe queste alternative è ciò cui Cesaroni allude parlando di una «necessità» che imporrebbe il concetto di volta in volta istruito e che si manifesterebbe «nell'impossibilità di distinguere tra creazione e scoperta» (p. 110). In che cosa positivamente consista questa necessità, non risulta in maniera molto chiara nel libro. Di certo, non si tratta della necessità di quei contenuti la cui negazione sia autocontraddittoria (che è la necessità esperita nella dimostrazione per assurdo), né di quelli la cui negazione non si riesca neppure a costituire come tale (che è la necessità esperita nell'argomentazione elenctica che difende i principi, tra cui quello di non contraddizione)²⁰, insomma, non si tratta della necessità di ciò la cui negazione o il cui opposto sia letteralmente *impensabile*. Tra le indicazioni positive fornite da Cesaroni c'è quella che passa per la teoria del contraccolpo.

La teoria del contraccolpo non è facile da ricostruire. L'idea di fondo non consiste (e non può consistere!) semplicemente nel sostenere che il contraccolpo impone, cioè rende in qualche misura necessario, dedicarsi all'elaborazione e invenzione concettuali (o riattivare, genericamente, il «senso del problema» o l'attitudine soggettiva della «sorveglianza» - cfr. pp. 52-54). L'idea di fondo vorrebbe

²⁰ Su questa distinzione tra la necessità rivelata dall'apagogia (o dimostrazione per assurdo) e la necessità rivelata dall'*elenchos* (dove questa seconda è in realtà la più elevata visto che è questa che viene attribuita anche al principio di non contraddizione e che dunque fonda la prima), mi permetto di rinviare, anche per gli ulteriori riferimenti che vi si trovano, al mio: *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 175-176.

condurre a quest'altra ben più impegnativa tesi: un certo contraccolpo impone (cioè rende necessaria, in qualche senso diverso da quello logico-speculativo che ho ricordato poc'anzi) una *determinata* invenzione concettuale, cioè l'invenzione di *quel determinato* concetto. Cesaroni è riuscito davvero a difendere questa tesi più impegnativa? Per capirlo, conviene considerare alcune sue pagine più da vicino.

La prima volta che compare la nozione di contraccolpo è per nominare l'effetto (di rilancio, di riattivazione o di rimessa in moto) che ha sull'attività normante della scienza un certo tipo di evento che si verifica entro l'attività normata. Questo evento consiste nell'avvertimento del fatto che c'è «qualcosa che “non torna”» (p. 38)²¹. Poco dopo viene precisato che non si tratta dell'avvertimento di un fatto positivo che però la scienza data non saprebbe spiegare: chi tentasse di concepire le cose in questo modo, infatti, si troverebbe a supporre che quel fatto sia insieme pensato (in quanto sarebbe avvertito) e impensabile (in quanto per ipotesi inafferrabile da parte dei concetti scientifici dati). Per chiarire il punto, Cesaroni flirta anche con la distinzione tra realtà (che sarebbe istituita dai concetti scientifici) e reale (che “insisterebbe” e farebbe obiezione), ma è molto più efficace un'altra sua immagine, cioè quella dello «strappo nell'articolazione reale-razionale» istruita dal concetto scientifico (p. 39). Insomma, non è che venga avvertito un che di positivo, che farebbe parte della realtà o di un ulteriore misterioso piano denominato “reale”²²,

²¹ Devo dire che questa pagina mi lascia perplesso anche per un'altra ragione. Prima ancora che voler spiegare come l'attività normante si riattivi nel procedere della scienza e che cosa le dia una misura (o dia una necessità ai suoi prodotti, cioè ai concetti), qui Cesaroni si propone di difendere la tesi secondo cui: «La pratica scientifica non è *mai* conclusa, si rilancia *costantemente e inevitabilmente*, cioè non per motivi estrinseci ma per il modo stesso del suo procedere» (corsivi miei). Vuol dire sostenere che, nel procedere della scienza, *inevitabilmente* (sebbene non costantemente, ma solo di tanto in tanto), si producono contraccolpi e strappi. Qual è dunque l'argomentazione che difende questa tesi? Prima premessa: «Ogni processo di concettualizzazione [...] istruendo il suo campo di realtà, ricade necessariamente in una designazione (precisamente: nella conoscenza dell'oggetto istruito)». (A margine e sulla base di quanto detto in questo articolo, propongo di sostituire decisamente il verbo “ricadere”: l'elaborazione dei concetti scientifici *rende possibile* (è il suo obiettivo!) lo studio positivo del suo campo oggettuale, con le designazioni intrascientifiche che tale studio richiede.) Seconda premessa: «essa [*scil.* la designazione], in quanto rappresentazione, sarà necessariamente bucata, attraversata da qualcosa che “non torna” (perché reinstalla la trascendenza fra il soggetto e l'oggetto)». Conclusione: «[la designazione] diventerà in pari tempo il momento di rilancio del processo». Il problema sta ovviamente nella seconda premessa: il piano dell'attività normata, con le sue designazioni, è sì caratterizzato da una struttura rappresentativa (si tratta di dire il vero dell'oggetto istruito, applicando correttamente i concetti istruiti) e questo implica la possibilità-pensabilità del dubbio sulla verità degli enunciati prodotti, nonché la possibilità che alcuni siano erronei, ma non implica affatto la *necessità* che, di tanto in tanto, si incorra in errori o che qualcosa non torni. Che la conoscenza positiva di un campo oggettuale sia per principio interminabile (perché si possono continuare ad accumulare conoscenze dei vari oggetti particolari resi designabili dai concetti) è vero, ma che i concetti che la istruiscono debbano di tanto in tanto essere rinnovati o trasformati, questa non è affatto una necessità, ma solo una possibilità. E se mai fosse una necessità, Cesaroni non l'avrebbe rivelata dimostrativamente come tale.

²² La distinzione tra “realtà” e “reale”, per cui Cesaroni rinvia alla psicoanalisi, non è all'altezza del punto di vista speculativo instaurato dalla dissoluzione dell'idea stessa di cosa in sé. Il “reale” non può

ma viene avvertito un fallimento, un non andare, da parte delle cose, come la teoria scientifica data prevedeva che andassero. Questo fallimento genera il contraccolpo, cioè impone di riprendere l'attività di creazione concettuale. Ma, dobbiamo tornare a chiedere: questo contraccolpo è capace di imporre e dare necessità anche allo specifico concetto che viene elaborato per far fronte allo strappo?

Se ci teniamo al livello di generalità in cui la precedente domanda è stata formulata, allora credo che dobbiamo rispondere negativamente: il fallimento (anche un fallimento significativo e non puntuale) di una previsione imposta da una certa teoria scientifica impone (a chi partecipa alla pratica di quella scienza) di tornare sugli assunti direttivi di quella teoria per rivederli, ma non impone una revisione specifica di contro ad altre possibili. Nel capitolo su Hegel, Cesaroni si concede di chiamare lo strappo e il punto di non-tenuta: «contraddizione» (p. 97); ebbene, se la contraddizione emersa all'interno di una teoria impone genericamente una negazione di quella teoria, non impone una “negazione determinata”, cioè appunto una soluzione positiva tra tutte quelle logicamente possibili. Ecco alcune righe di Cesaroni, dedicate a Hegel, in cui già inserisco, in parentesi, le disambiguazioni minime:

Il concetto [*scil.* l'attività di articolazione concettuale], in altre parole, introduce una «interruzione» (*Unterbrechung*) nel corso delle rappresentazioni [*scil.* i concetti usati rappresentativamente] nel punto in cui queste ultime mostrano la propria incapacità a rendere ragione di sé (cioè il proprio inevitabile andare “a sbattere” in

essere quella realtà che starebbe dietro la “realtà”, ma che non sarebbe coglibile da parte del pensiero, altrimenti, la nozione del reale non sarebbe altro che una riproposizione di quella nozione di *cosa in sé* dissolta dalla parabola idealistica. Ma le cose non vanno molto meglio se, per assicurare che il “reale” non è esteriore ad ogni forma di pensiero, si sdoppia quest'ultimo in un pensare rappresentativo, che coglierebbe la “realtà”, e un pensare concettuale, che coglierebbe il “reale”: in questo caso, infatti, il pensare concettuale sarebbe di fatto ridotto a un pensare rappresentativo (rappresentativo di quell'oggetto particolare che sarebbe il “reale”). Cesaroni, come ho detto, flirta e gioca con queste formule, ma *non ricade davvero al di qua del pensiero speculativo*, semplicemente, gli piace chiamare (talvolta) “insistenza del reale”, l'apparire della contraddizione all'interno di un sistema concettuale dato, cioè il coglimento della non-tenuta di tale sistema. A scanso di equivoci, ripeto come parafrasare la distinzione tra il coglimento rappresentativo della realtà e il coglimento concettuale del reale: (1) il soggetto della rappresentazione e l'oggetto rappresentato non sono un originario, ma l'effetto di una pratica di elaborazione concettuale; nel caso della rappresentazione empirica dell'oggetto dell'esperienza comune, la pratica che ha istituito il soggetto comune e l'oggetto comune è la pratica sociale in generale (cioè il luogo di emergenza del linguaggio ordinario); nel caso del rappresentare che accade nell'attività normata della scienza, la pratica che li ha costituiti è la stessa pratica scientifica in quanto attività normante; (2) il coglimento rappresentativo dell'oggetto scientifico non è dunque altro che l'attività normata in quanto luogo di produzione delle conoscenze scientifiche positive attraverso l'applicazione dei concetti teorici agli oggetti da essi stessi resi designabili (oggetti che sono la realtà che quella scienza conosce); (3) l'elaborazione e articolazione di tali concetti, soprattutto la ripresa di tale articolazione per far fronte alle contraddizioni e ai punti di non tenuta di tali concetti (contraddizioni e punti di non tenuta emersi grazie all'applicazione di quei concetti), è quell'attività per alludere “poeticamente” alla quale Cesaroni ricorre talvolta all'immagine del coglimento del reale che insiste.

contraddizioni, in luoghi di non tenuta, cioè in un reale che insiste all'interno del campo designato senza potervi trovare posto). Questo «contraccolpo» (*Gegenstoß*) costringe la riflessione a tornare su di sé [...], trasformandosi da designazione [...] ad istruzione [...], mediante la creazione di un nuovo concetto [*scil.* rispetto a quelli che erano usati rappresentativamente fino a quel momento] che dà consistenza di realtà-razionalità al reale o all'impossibile che insisteva nello spazio precedente.

Per Hegel, come ho già ricordato, tutto questo processo non è quello che per Bachelard, Canguilhem e Cesaroni può accadere anche all'interno di una scienza data e che porta alla trasformazione dei suoi concetti fondamentali. Si tratta dunque del processo di fondazione di una nuova scienza? Sì, ma con la seguente clausola: per Hegel tale processo accade, ovviamente, al di fuori della scienza che viene fondata dal nuovo concetto, ma *all'interno del movimento generale della ragione*, che è dato dall'unità dialettica tra il processo di articolazione concettuale (la filosofia) e il processo delle varie scienze progressivamente fondate e rese possibili da quell'articolazione concettuale. È questo movimento complessivo che custodisce quell'ideale di conoscenza rigorosa e precisa che, da un lato, lavora come un tarlo critico anche il sapere comune e generale e, dall'altro, va definendosi in maniera sempre più fine man mano che tutto il movimento procede. Questa clausola, al momento, serve solo a dire che, all'interno del quadro hegeliano, l'invenzione di un nuovo concetto ha comunque la *struttura della soluzione di un'aporia*, proprio come l'avrà la trasformazione concettuale per Bachelard, Canguilhem e Cesaroni. Sfortunatamente, però, l'esame riservato al modo in cui Hegel elabora questa struttura non getta molta luce sul nostro problema. Cesaroni ricorda (evocando, ma davvero brevemente, anche il passaggio dalla matematica alla meccanica)²³ come per Hegel l'andare a sbattere in contraddizioni da parte di un certo pensiero rappresentativo, il suo incagliarsi in aporie, il suo non saper dominare le difficoltà in cui si avvolge, venga risolto dall'elaborazione di un nuovo e più profondo concetto (il quale poi, usato rappresentativamente, incontrerà nuove difficoltà ecc.). Non è tuttavia chiaro se quel concetto sia *l'unico* capace di risolvere la contraddizione precedente, nel qual caso la sua necessità sarebbe la necessità logica di negare quella contraddizione o se invece no, nel qual caso per attribuirgli una necessità bisognerà prima aver introdotto un'altra categoria di necessità.

In vista di tale introduzione, che sta al cuore di quello che Cesaroni stesso definisce il primo compito di un'epistemologia e che consiste nel «produrre le categorie attraverso le quali emerge la normatività propria del concetto» (p. 114), vorrei sviluppare alcune considerazioni prendendo le mosse dai più illuminanti esempi di invenzione concettuale proposti da Cesaroni, il primo legato alla

²³ A onore del vero, devo precisare che Cesaroni rinvia, per un'analisi più dettagliata di quel caso, al saggio di A. Moretto, *La dottrina dello spazio e del tempo e la meccanica nella Filosofia della natura*, in F. Chierighin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nella "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 249-336.

fondazione della biologia moderna e l'altro ha un rinnovamento dell'impianto concettuale della stessa.

11. Prima di considerare questi due esempi, però, occorre la seguente premessa epistemologica: per rendere in generale pensabile l'accadere di qualcosa di nuovo, in questo caso l'elaborazione di alcuni concetti, non si può pretendere che la ricerca della causa debba trovare tutto ciò che caratterizzerà l'effetto. Persino la concezione espressivista della causa, secondo la quale l'effetto è appunto solo un'esplicitazione o un'espressione della causa, deve ammettere che, se tale effetto era già presente nella causa, comunque non vi era presente *come espresso*; mentre la concezione per cui gli effetti sono leggibili come incontri di elementi già dati deve perlomeno ammettere che, se gli elementi erano dati, non era già dato il loro incontro. Nel nostro caso, persino la concezione dell'invenzione concettuale secondo cui non si tratta di far altro che scoprire quell'unica soluzione dell'aporia che, proprio in quanto è l'unica logicamente possibile, è in qualche modo già lì, deve comunque ammettere il passaggio dall'esser lì, ma non scoperta e l'esser lì scoperta. Qualcosa di nuovo accade, dunque non può essere dedotto, va attestato. D'altronde, non è detto che tale attestazione debba configurarsi come la presa d'atto di un evento miracoloso. La mia proposta è circoscrivere il più possibile lo spazio dell'attestazione del nuovo, esaminando il più finemente possibile le condizioni della sua emergenza, cioè poi l'articolazione della circostanza in cui quel nuovo si inserisce e a cui risponde²⁴. Nel nostro caso, si tratta di determinare finemente i termini del problema rispetto a cui l'elaborazione concettuale in questione si pone come soluzione. Come detto, la speranza è di capire che cosa possa significare che quell'elaborazione si pone, più precisamente, come la soluzione necessaria, cioè avente una necessità.

Consideriamo dunque le caratteristiche della circostanza in cui accade l'invenzione del primo nucleo dei concetti fondamentali e distintivi della biologia. Ovviamente ricostruirò tali caratteristiche per come emergono nel libro di Cesaroni.

La prima caratteristica di quella circostanza è data dall'esistenza della scienza fisica e in particolare della meccanica. Tale scienza si propone di determinare le leggi che governano l'intera realtà osservabile e poiché i fenomeni della vita sono supposti appartenere alla realtà osservabile, allora non potranno fare eccezioni a quelle leggi (cfr. pp. 171-172). Esiste dunque una resistenza, opposta dall'impianto stesso della fisica, ad attribuire alla biologia una specificità *intesa come conseguenza*

²⁴ Questo approccio, che ricavo da Althusser (si vedano le tre sue articolate lettere del 1966: le due *Lettere a D.*, pubblicate in Id., *Sulla psicoanalisi*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 47-100; e la lettera: *Sulla genesi*, pubblicata e tradotta da V. Morfino in «Décalages», I (2014) 2, art. 10), l'ho delucidato di più nel saggio: *Sic transit. Osservazioni sulla teoria althusseriana della trasformazione sociale ricostruita da Fabio Bruschi*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XXIV (2022), 1, pp. 187-209.

di una presunta irriducibilità ontologica della vita alla realtà materiale. Si tratta dell'istanza monista custodita nell'idea stessa della fisica come scienza fondamentale. (È la stessa istanza che fa resistenza contro ogni tentativo di recuperare o ripensare il dualismo ontologico tra la realtà mentale e la realtà corporea). Più esattamente, la prima caratteristica della circostanza in cui viene fondata la biologia corrisponde alla seguente istanza complessa:

(A1) Conoscere efficacemente un ambito significa conoscerlo scientificamente.

(A2) La conoscenza fisica del mondo materiale è un esempio eccellente di conoscenza scientifica.

(A3) qualunque conoscenza di un ambito che fa parte della realtà materiale, che pretenda di essere una conoscenza scientifica non può implicare violazioni delle conoscenze della fisica.

(A4) non esiste altra realtà che quella materiale (cioè non vi sono sostanze o proprietà irriducibili a quelle materiali).

L'idea di base custodita nella seconda caratteristica della circostanza cui risponde la fondazione della biologia è che l'ambito della vita non possa essere conosciuto efficacemente da un sapere che prescindendo dalla differenza tra vita e non vita. Se questa è l'idea di base, però, bisogna ammettere che la sua articolazione epistemologicamente corretta è delicata da fornire: in particolare, le due seguenti articolazioni vanno evitate. La prima è quella che suggerisce l'idea che vi sia una sorta di *evidenza* della singolarità dell'ambito della vita, un'evidenza che precederebbe l'istituzione della scienza biologica giacché anzi la motiverebbe, ma che avrebbe comunque la forza epistemica di un'evidenza teorico-scientifica o forse anche una forza superiore: sarebbe un'evidenza dirimente, un'evidenza sufficiente da sola a squalificare ogni progetto di riduzione del sapere della vita alla fisica. Cesaroni si esprime talvolta in modi che fanno pensare che abbia in mente qualcosa del genere: il campo dei fenomeni vitali avrebbe una singolarità evidente; non una singolarità da elaborare introducendo un qualche dualismo ontologico, ma una singolarità capace di *esigere* la fondazione di una scienza specifica dedicata a quell'ambito. Insomma, l'irriducibilità epistemologica della biologia sarebbe fondata sulla più originaria singolarità del suo oggetto, sebbene tale singolarità non lo renderebbe eccezionale rispetto alla realtà fisica e alle sue leggi. Ho già dedicato una nota alla critica di questa ricaduta in una forma di realismo epistemologico²⁵: per evitare questa ricaduta e ogni ambiguità in proposito, Cesaroni deve affermare che la singolarità dell'oggetto della scienza biologica è istruita *insieme* alla singolarità della scienza biologica e che non la precede, per cui non ci si può certo riferire alla

²⁵ Cfr. *supra* nota 19.

singularità dell'oggetto per giustificare il progetto di fondare una scienza autonoma dedicata a tale oggetto.

Un'altra formulazione della seconda caratteristica della circostanza in questione, che non mi pare consistente con l'impianto generale del libro di Cesaroni, è quella per cui rinvia a **Kant**:

Il discorso di Kant mantiene tutta la sua validità nel mostrare l'impossibilità di una conoscenza degli enti naturali organizzati (insomma degli organismi viventi) sulla base del mero «nexus effectivus», cioè della causalità meccanica (p. 147).

Sembra dunque che **Kant** sia stato capace di fondare dimostrativamente queste due tesi: (1) non è possibile pensare i fenomeni vitali senza «il concetto di fine naturale (o “nexus finalis”)»; (2) il concetto di fine naturale non può far parte dei concetti della fisica. Ammesso che la prestazione kantiana sia classificabile come filosofica (e non come parte dell'attività normante della scienza, sebbene realizzata da un individuo che ha dedicato molta della sua vita alla pratica filosofica), allora dobbiamo concludere che nella prospettiva suggerita da questo passo valgono le seguenti tesi epistemologiche, piuttosto differenti da quelle difese da Cesaroni nel resto del libro: (a) almeno una parte dell'istruzione del concetto fondamentale della biologia (e dunque anche una parte dell'istruzione del suo oggetto teorico o del suo reale-razionale), cioè del concetto di ente materiale organizzato secondo fini naturali, sarebbe realizzata dalla filosofia, mentre (b) all'inventività degli scienziati spetterebbe, ipotizzo, quell'ulteriore articolazione del concetto di fine naturale grazie a cui apparirebbe che il nesso che designa non costituisce però un'eccezione alle leggi fisiche.

Mentre, come chiarirò dopo, io non ho nulla da obiettare a che si attribuisca alla filosofia, almeno in talune situazioni, la capacità di contribuire positivamente all'introduzione critica dei concetti scientifici, invece di confinarla in altre prestazioni (puramente epistemologiche e/o critiche), dal punto di vista di Cesaroni, la seconda caratteristica della circostanza in cui è stata fondata la biologia dovrebbe essere piuttosto descritta nel modo seguente. Esiste un'intuizione, *a livello del sapere comune*, in favore del fatto che il dominio della vita, ovviamente inteso in maniera generica, come è tipico del senso comune, che non opera per definizioni, sia abbastanza singolare da non poter essere conosciuto adeguatamente, ossia, che non possa essere compreso, da un sapere che tenti per principio di ricondurlo a ciò che vale anche per l'inorganico. Questa intuizione è *l'avvertimento pre-teorico di una differenza*. L'avvertimento di tale differenza può essere avvolto da tentativi di rendere conto della stessa, che dovranno essere rigettati (ad esempio quello per cui tale differenza avvertita si radicherebbe in una distinzione ontologica tra sostanze o tra proprietà), ma non va confuso con essi. E la prova è che pur avendo rigettato quei resoconti, non è possibile rigettare anche la differenza a cui tali resoconti rinviavano: di questa occorre offrire un resoconto diverso. Ad esempio, della differenza avvertita tra il comportamento di una mela che cade dall'albero e quello

della luna, che non cade, anche la meccanica newtoniana rende conto, sebbene certo non lo faccia con l'apparato delle nozioni e delle tesi aristoteliche e soprattutto esigendo una scienza autonoma e specifica per lo studio dei movimenti fisici sublunari.

Rispetto alla dimostrazione *filosofica* dell'irriducibilità di un dominio, che richiede ovviamente una determinazione concettuale di tale dominio, far riferimento all'intuizione preteorica ha il vantaggio di aprire ad indagini più precise di storia e sociologia della scienza: bisognerà infatti individuare le pratiche e i contesti che custodiscono questa intuizione (ossia: dov'è che, nella formazione sociale, accade di fare l'esperienza prescientifica della specificità del dominio della vita?) e bisognerà esplicitare i resoconti prototeorici che la avvolgono e la elaborano. (Aggiungo che, per la prospettiva epistemologica che difendo io, questo tipo di indagini di storia e sociologia della scienza possono anche scoprire che in talune situazioni è proprio la pratica filosofica ad aver avuto un ruolo decisivo; condivido comunque con Cesaroni la tesi negativa per cui non è inevitabile che sia così).

La congiunzione di queste due prime caratteristiche della circostanza in oggetto, cioè la caratteristica per cui vale l'istanza di non pensare la vita come una realtà che in qualche misura si sottrae alle leggi della fisica e quella per cui vale l'istanza di non tentare di farsi bastare, per comprendere i fenomeni della vita, un sapere che è indifferente alla distinzione tra vita e non vita, produce una situazione di doppio vincolo. Cesaroni la chiama opportunamente: «impasse della rappresentazione» (p. 149): è una impasse a livello delle istanze che orientano in generale la ricerca a livello della vita sociale e, nella fattispecie, in quella regione della società in cui si concentrano le pratiche organizzate di ricerca (le scienze e le protoscienze). Da questa impasse si è usciti nel momento in cui ha preso piede la decisione generale di trattare quell'impasse come un «problema»: questa decisione corrisponde all'imporsi di un'*istanza di sintesi*, quella secondo cui la conoscenza o comprensione di questo dominio avvertito come singolare deve comunque essere una conoscenza o comprensione di carattere scientifico (e non ad esempio religioso) e dunque tale da non fare eccezione rispetto a ciò che è stabilito da altre scienze, in particolare quelle poste come più fondamentali da un punto di vista ontologico²⁶.

Si noti come del problema cui siamo pervenuti e della decisione che lo impone sia possibile offrire anche una formulazione ancora più generale. Si tratta cioè della decisione di riscattare e render conto di una differenza avvertita a livello prescientifico, attraverso la congiunta e inseparabile istruzione (a) di un oggetto teorico che possa essere inteso come l'appropriazione conoscitiva di quella

²⁶ È in effetti ben possibile che la scienza più fondamentale da un punto di vista ontologico, cioè la fisica, non sia la più fondamentale da un punto di vista epistemologico (la quale potrebbe invece essere la sociologia o la scienza della storia, visto che queste ultime scienze devono saper pensare la stessa pratica scientifica e la sua dinamica).

differenza e (b) del sapere scientifico ad esso relativo. Questa decisione dà luogo al problema di definire il concetto di questo oggetto, in modo che sia chiara l'irriducibilità, ma anche la compatibilità tra tale concetto e quelli delle scienze già riconosciute. (Si registri la seguente domanda: che cosa giustifica quella decisione? Una prima risposta che ho scartato per i suoi presupposti ingenuamente realisti è: l'*evidenza* della singolarità del dominio cui si dedicherà la scienza che si sta fondando. Una seconda risposta che ho scartato è: la *deducibilità filosofica* della singolarità del dominio cui si dedicherà la scienza che si sta fondando. La risposta cui sto facendo spazio non pretende di individuare l'argomento knock out capace di convalidare una volta per tutte quella decisione: innanzitutto, farà riferimento all'ideale epistemico per cui la più autentica ed efficace conoscenza è quella scientifica, il che implica perlomeno che tale conoscenza non sia incompatibile con le conoscenze scientifiche date; in secondo luogo, insisterà su una qualche forma di inadeguatezza dei tentativi di conoscere ciò che è preteoricamente avvertito come differente, sulla base di un impianto teorico che lo assimili a ciò da cui è avvertito differire; infine, rinvierà ai primi successi ottenuti applicando i concetti appena elaborati).

Preso in questa formulazione generalissima, il problema che abbiamo distillato è rinvenibile in ogni situazione in cui sia fondata una nuova scienza (tranne quello in cui è stata fondata la prima scienza, che è un caso particolare). Ciò nonostante, la sua formulazione generalissima non è vuota: ci aiuta comunque a circoscrivere la circostanza in cui emerge l'invenzione concettuale come una circostanza in cui si tratta di risolvere questo problema (i cui termini dunque sono ragionevolmente chiari: si sa discernere, *a livello pratico-comune*, il dominio di cui l'oggetto teorico sarà la riappropriazione conoscitiva²⁷, si ha un'idea di che cosa sia l'effetto conoscitivo prodotto in generale dalla scienza, si ha un'idea dei vincoli che una scienza più fondamentale pone a quella che ne dipendono - il vincolo per cui queste non possono sostenere che i loro oggetti si sottraggano alle leggi poste dalle scienze più fondamentali). Cesaroni, comunque, mostra come di fronte alla fondazione della biologia moderna stesse un problema ben più determinato di questo. O meglio, questo problema era specificato da ulteriori determinazioni - e, ovviamente, più è specifico il problema meno ampio è lo spazio di arbitrio dell'invenzione che lo risolve. (Vedremo se questo spazio era così ristretto da lasciare aperta una sola soluzione che, a quel punto, risulterebbe quella necessaria.)

12. A determinare ulteriormente il problema generale di fondare una scienza naturale o materialistica del vivente c'era la specificità delle impasse generate dai vari resoconti della differenza della vita (differenza avvertita a livello del sapere comune) che erano nati in seno alla fisica meccanica. L'analisi di Canguilhem, che

²⁷ Sulla nozione già evocata, di *appropriazione conoscitiva*, una nozione che ricavo da Althusser, si veda più avanti la nota 31.

Cesaroni sa ricostruire e sviluppare con notevole finezza, è davvero bellissima (cfr. 148-160). Il nucleo fondamentale è questo: il progetto generale per cui tutti i fenomeni naturali sono spiegabili grazie alla meccanica veniva integrato dalla tesi per cui l'avvertita singolarità della vita è da intendere come conseguenza del fatto che gli organismi sarebbero macchine particolarmente complesse; salvo che l'analogia tra organismo e macchina tiene solo fintanto che non si domanda a che cosa corrisponda, nella macchina-organismo, il progetto che ha guidato la costruzione di qualunque macchina in senso stretto. Portando a fondo l'analogia, insomma, riemerge l'impasse che quella doveva risolvere: riemerge infatti la differenza della vita attraverso l'impossibilità di ridurre un organismo a una macchina. Si noti però la specificità della situazione: la differenza della vita viene avvertita, non già all'interno di un'esperienza pratico-ordinaria, bensì all'interno della riflessione critica sull'analogia che dovrebbe consentire di studiare scientificamente anche la vita. Ci troviamo, dunque, di fronte a una forma speciale di avvertimento di quella differenza, un avvertimento ad alto tasso riflessivo e che accade nell'ambito delle pratiche scientifiche o protoscientifiche. Non solo, la differenza della vita non è avvertita in maniera generica, ma in un modo che porta l'attenzione sulla questione del fine: il progetto che guida la costruzione di una macchina persegue un fine, ebbene, portando a fondo l'analogia tra macchina e organismo, ci si trova a chiedersi se davvero quest'ultimo sia pensabile senza il concetto di fine, visto che la macchina *non* è davvero pensabile senza di esso. *Non* abbiamo a che fare con la presunta *deduzione filosofica del nesso tra organismo e fine*, abbiamo davvero a che fare con l'imporsi all'attenzione di una questione, quella del fine, nella riflessione protoscientifica sull'organismo: non è né la filosofia, né il buon senso comune che invitano a non isolare il pensiero dedicato all'organismo dal problema del fine, è la dialettica interna al tentativo di pensare l'organismo attraverso un'analogia che prometteva di poter fare a meno del riferimento al fine. (Se poi la decostruzione dell'analogia sia stata fatta da individui che lavoravano in dipartimenti di filosofia o meno, è secondario, come vedremo). Ancora una volta: le difficoltà concettuali in cui si impantana l'analogia con la macchina fungono da giustificazione dell'esortazione a pensare con più attenzione il nesso tra organismo e fine. Da sole non bastano a giustificare (e tantomeno a dimostrare) la tesi secondo cui l'organismo non è pensabile senza il concetto di fine (ovviamente un concetto non metafisico – cfr. p. 160 n), ma di certo sono sufficienti a ostacolare la tendenza riduzionista a dare per scontato che lo sia²⁸. *Non risulta*

²⁸ Il punto è delicato e la tesi che formulo non è quella di Cesaroni. Per lui, la dialettica che ho evocato dimostra l'impossibilità che la scienza della vita non sia una scienza autonoma rispetto alla fisica (cfr. p. 180): se non si può fare a meno di un concetto di fine e se tale concetto non può essere un concetto della fisica (sebbene certo debba essere un concetto la cui applicazione non richiede di supporre eccezioni alle leggi fisiche), allora la scienza della vita sarà autonoma perché caratterizzata da concetti fondamentali irriducibili e singolari. Io non ritengo che gli argomenti esposti da Cesaroni dimostrino quella impossibilità, ma credo anche che questo non sia un problema. La decisione di

confutato ogni possibile tentativo di pensare la vita senza il concetto di fine, ma si accumulano ragioni contro la decisione di investire ancora e solo in questo progetto epistemico, mentre, per così dire, salgono le quotazioni del progetto opposto, quello che cerca di distillare un concetto di fine la cui applicazione non implichi di ipotizzare eccezioni alle leggi fisiche. È in questa situazione che vengono introdotti i concetti di teleonomia, di regolazione biologica, di ambiente interno, ecc. Ed è alla luce di questa situazione che alla loro invenzione sembra legittimo attribuire una qualche forma di *necessità*.

13. Ho ripreso l'analisi di Cesaroni della nascita della biologia e dunque dell'introduzione dei suoi concetti fondamentali. Il punto di non tenuta o di impasse che si decide di trattare come un problema da risolvere con un'invenzione concettuale si colloca qui a livello delle rappresentazioni non biologiche. In una descrizione del tutto generale, quel punto di non tenuta si configura come contrasto tra l'ideale della conoscenza scientifica (l'ideale per cui conoscere efficacemente e autenticamente è conoscere scientificamente) e l'avvertimento prescientifico del fatto che l'ambito di fenomeni che si vorrebbero conoscere richiede un sapere ad esso dedicato. In una descrizione più specifica e precisa, quel punto di non tenuta si configura come fallimento dialettico dei tentativi di farsi bastare i concetti della fisica meccanica, attraverso il ricorso all'analogia macchinica per render conto dell'avvertita differenza della vita. Mentre, se si sta a livello della descrizione generale dell'impasse, il problema diventa quello di fondare una scienza che, senza chiedere eccezioni alle leggi fisico-chimiche, sia caratterizzata da concetti fondamentali suoi propri, qualora ci si collochi a livello della descrizione più specifica dell'impasse, allora il problema diventa quello di elaborare un concetto non metafisico di finalità.

Se ora cerchiamo un esempio di invenzione concettuale che ammonti alla trasformazione di una scienza già fondata e riconosciuta, si impone l'esempio dato dall'introduzione del concetto di *exaptation* (cfr. pp. 163-166). Qui il punto di non tenuta non è né il fallimento dialettico di una rappresentazione non scientifica (cioè di una rappresentazione comune o eventualmente di una protoscientifica), né il fallimento dialettico di un concetto scientifico dato, cioè l'emergenza di una qualche sua inconsistenza interna. Ciò che provoca il contraccolpo e riattiva l'invenzione concettuale è qui il fallimento di una previsione empirica: «la scoperta, nel genoma, di grandi quantità di DNA ripetitivo e, più in generale, di DNA non codificante»

investire nel progetto di fondare un'autonoma scienza della vita non richiede che si sia dimostrata l'impossibilità di non farlo (ovviamente, posto che si voglia conoscere scientificamente la vita): per giustificare quella decisione è sufficiente che il nesso tra organismo e fine si sia insistentemente ripresentato. Ovviamente, la tesi di cui sto dicendo che non è stata dimostrativamente confutata non è la tesi secondo cui la biologia *quale la conosciamo* sarebbe riducibile alla fisica, bensì la tesi secondo cui la conoscenza fisica dei fenomeni vitali possa essere ritenuta del tutto sufficiente per comprendere tali fenomeni

(p. 163). Questo imprevisto ha obbligato a mettere in questione il concetto che aveva più di ogni altro governato l'attesa lì smentita, cioè il concetto di programma. In questa rimessa in questione ha finito per trovare spazio il concetto di *exaptation* e il più complesso modo di intendere lo sviluppo degli organismi, che in quel concetto si esprime.

È chiaro che la semplice scoperta delle grandi quantità di DNA non condificante non è di per sé capace di imporre il concetto di *exaptation*, proprio come il fallimento dell'analogia macchinica non impone il concetto di teleonomia. E tuttavia, sarebbe rinunciatario limitarsi a ripetere questa citazione di Canguilhem: «il problema [...] suscita la ricerca di una soluzione ma non la apporta» (cfr. p. 154). Esiste un concetto di necessità ricorrendo al quale possiamo dire che quelle soluzioni sono necessarie?

14. Più sopra ho ricordato l'accezione speculativa di necessità, quella che caratterizza le soluzioni teoriche la cui tentata negazione o ammonta a un'autocontraddizione o addirittura non riesce neppure a costituirsi come tale (come accade alla tentata negazione del principio di non contraddizione). La necessità speculativa di una proposizione è l'impossibilità che non sia vera. Ora, questa necessità speculativa fonda una speciale forma di necessità pratica. Vorrei isolare tale necessità pratica. Si noti innanzitutto che non è certo necessario affermare quella proposizione (non è difficile immaginare un mondo possibile in cui nessuno affermasse quella proposizione). Non è neppure necessario non (tentare di) negare quella proposizione: è ben possibile tentare di negare anche i principi più alti. È vero però che chi tentasse di negare una proposizione speculativamente necessaria produrrebbe quello che Aristotele descrive come un discorso che non riesce ad esprimere un pensiero determinato. Ecco allora la norma pratica che dice che non si deve negare una proposizione speculativamente necessaria, *se si vuol produrre un discorso che esprima un pensiero determinato*. Abbiamo dunque due forme di necessità, la prima è quella speculativa: non è possibile che non-p. La seconda è una necessità pratica: non è possibile che si neghi p, senza formulare con ciò un discorso che non esprime un pensiero determinato.

Una volta distinto il piano della necessità pratica, possiamo rilevare come ne esistano altre forme, oltre quella appena evocata. Una celebre distinzione kantiana sembra non ammettere che due tipi di necessità pratica, quella che impone quanto è moralmente dovuto e quella che impone quanto è condizione per il raggiungimento di un certo fine, qualora si desideri quel fine. Persino la necessità pratica introdotta poc'anzi sarebbe di questo tipo: se si vuol formulare un discorso che esprima un pensiero determinato, allora non si deve (tentare di) negare p. Con un simile schema di analisi possiamo forse render conto della necessità che secondo Cesaroni spetta alle invenzioni concettuali riuscite e dunque ai buoni esiti dell'attività normante della scienza?

Consideriamo questa ipotesi: l'introduzione del concetto di *exaptation* (o di teleonomia ecc.) è necessaria, *se si vuole ottenere un certo fine*. Ebbene, in che cosa consisterebbe questo fine? La risposta non sembra poter essere: "se si vuole uscire dall'impasse in cui ci si trova o se si vuole risolvere il problema che si ha innanzi", infatti, l'introduzione di quel concetto non sembra l'unica alternativa pensabile al restare nell'impasse. A questo punto, si potrebbe voler cercare la risposta su questa falsariga: "se si vuole risolvere il problema che si ha innanzi, nel modo migliore". Ma che cosa rende un modo di risoluzione migliore di un altro? Si vorrà sostenere che è la stessa pratica scientifica (nel caso in cui l'invenzione concettuale sia trasformativa) o lo spazio sociale della ragione scientifica (nel caso in cui l'invenzione concettuale sia fondativa) ad articolare al suo interno il criterio o lo standard della buona risoluzione o della soluzione preferibile. Così, la tesi epistemologica sarebbe che è necessario introdurre il tal concetto, se si vuole risolvere il problema che sta innanzi, in accordo con il criterio o lo standard della buona o della migliore soluzione scientifica a un problema – dove sarebbe la pratica scientifica a distillare tale criterio mescolando nel modo migliore i vari ideali epistemologici (dalla semplicità, all'economicità, fino all'eleganza).

Insomma, la "necessità" di una certa invenzione concettuale corrisponderebbe al suo essere quell'*unica che permette di rispettare nel modo migliore* i criteri della buona risoluzione, distillati entro la stessa pratica scientifica (o comunque nello spazio sociale della ragione scientifica). Ma questo vuol dire a sua volta che la necessità di quella invenzione corrisponde al suo essere *la migliore* risoluzione del problema, dati i criteri ecc.

Nella misura in cui i criteri rispettati al meglio dall'invenzione che alla fine ha successo sono distillati nella pratica scientifica è ben possibile sostenere che sono afferrabili e applicabili *solo da parte di chi sa partecipare a quella pratica*. Ne viene che non è possibile giudicare la necessità di una invenzione concettuale dall'esterno della pratica scientifica (o comunque dall'esterno dello spazio sociale della ragione scientifica). Lo schema kantiano, però, sembra chiedere di più: sembra esigere che per giudicare la pretesa necessità di una certa invenzione si debba adottare il fine di produrre una buona soluzione scientifica al tal problema. Detto altrimenti: devo esser familiare ai criteri scientifici della buona risoluzione di un problema e devo voler elaborare una soluzione rispettosa di tali criteri. Ma non c'è qualcosa di artificioso in questa seconda richiesta? Un soggetto che non adottasse quel fine non si chiamerebbe immediatamente fuori dalla pratica scientifica? E se l'invenzione risolutiva non può che venire dall'interno della pratica (o almeno dall'interno dello spazio sociale della ragione scientifica), che senso ha richiedere inoltre che siano adottati i fini costitutivi di tale pratica? Non esiste forse una necessità pratica che non impone questa artificiosa richiesta e che però non è la necessità morale? Kant risponderebbe di no, ma Bernard Williams è tornato più volte sulla secca alternativa kantiana per fare spazio almeno a una terza possibilità. Il suo esempio

paradigmatico è la necessità che gli eroi tragici invocano per render conto delle loro scelte distintive: non è il dovere morale quale lo rappresenta Kant, ma non è neppure un imperativo ipotetico che vale appunto sotto l'ipotesi di adottare certi fini: è una necessità imposta da quel che l'eroe tragico è, dal suo io profondo, dalle scelte passate che non può disconoscere senza perdere sé stesso²⁹. È una necessità esistenziale che non deriva da tutto ciò che è accaduto all'eroe fino a quel momento, ma da ciò che di essenziale gli è accaduto, da ciò che egli riconosce come essenziale alla sua immagine di sé. Ebbene, credo che sia una necessità analoga, non esistenziale, ma costituitasi nell'effettualità della pratica scientifica, che ora vincola questo episodio di invenzione concettuale e lo guida verso un certo esito piuttosto che un altro. Non è un astratto criterio che si può adottare o non adottare, ma la normatività secondo cui è venuta ordinandosi una pratica socialmente riconosciuta, che ora distribuisce valori diversi all'appetibilità epistemica delle varie direzioni risolutive che la creatività potrebbe esplorare.

L'attività normante della scienza non è tale da riuscire quando offre una rappresentazione adeguata di una struttura eidetica che sarebbe già data e bisognosa solo di essere portata ad esplicitazione; ma non è neppure un'operazione arbitraria che si autobattezza riuscita. Per evitare questa alternativa, Cesaroni suggerisce che tale attività riesce e ha successo quando introduce dei concetti che hanno una necessità, cioè, più precisamente, quando realizza introduzioni concettuali aventi una certa necessità. Questa necessità non è quella speculativa: qui il "non c'è alternativa a p" non significa che qualunque presunta alternativa, nella misura in cui implica la negazione di p, si esclude o sopprime da sé. D'altronde, la situazione non è neppure quella in cui le alternative risultano da escludere, *qualora si adotti un certo fine*. Nel posto di questo presunto fine da adottare, bisognerebbe mettere qualcosa che non si lascia ragionevolmente trattare come un fine liberamente adottabile. Ci si troverebbe a maneggiare formule astratte come: "se si vuole risolvere nel modo scientificamente migliore il problema in esame", "se si vuol fare procedere la pratica scientifica", "se la si vuol fra progredire in coerenza con quello che è stata fino a quel momento" ecc. Sono ancora inadeguate persino le due formule meno generiche tra quelle generali, cioè quella che dice: "se si vuole trovare la soluzione caratterizzata dalla maggiore coerenza positiva" e quella che dice: "se si vuole trovare la soluzione che sia espressione del miglior equilibrio riflessivo". Il complesso di vincoli cui alludono queste formule non è un fine che va fatto oggetto di una specifica adozione, proprio come l'eroe tragico non adotta volontaristicamente il suo io profondo. Quando l'eroe dice che non può far altro che..., non abbiamo buone ragioni per parafrasare la sua formula come se dicesse

²⁹ Cfr. B. Williams, *Vergogna e necessità*, trad. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 93-118; Id., *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 227-229; Id., «La necessità pratica», in Id., *Sorte morale*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1987, pp. 161-169.

che deve fare una cosa *dal momento che vuole un certo fine*. Allo stesso modo, l'attività normante della scienza, sebbene non sia un'attività applicativa di norme, sebbene cioè non sia l'esecuzione di una procedura, risponde comunque all'ordine della pratica scientifica (e dello spazio sociale della ragione scientifica) nel suo complesso: qui sta la necessità che pretende di realizzare ed esprimere nelle sue invenzioni. Il singolo atto inventivo aveva alcune alternative, ma non appena viene ratificato, cioè non appena viene registrato dalla pratica scientifica (per cui, ad esempio, comincia a normare l'attività normata), allora riceve, retrospettivamente, la necessità dell'effettuale. Non è qualcosa che semplicemente è accaduto (un fatto tra i fatti): è divenuto parte di ciò che ora va tenuto in conto, eventualmente per metterlo in questione, se e quando emergeranno ragioni per farlo.

V. L'ATTIVITÀ SCIENTIFICA: UNO SGUARDO COMPLESSIVO

15. Prima di considerare brevemente ciò che Cesaroni sostiene riguardo alla filosofia, vorrei ricapitolare il modo in cui ho ricostruito e sviluppato la sua visione del procedere della scienza. Per farlo ricorrerò a uno schema analitico elaborato da Althusser in *Pour Marx* e richiamato più di una volta dallo stesso Cesaroni³⁰. Secondo tale schema, la scienza è una pratica produttiva in cui sono articolate tre Generalità: le Generalità I, che designano i materiali lavorati, le Generalità II, che designano gli strumenti di lavoro, e le Generalità III, che designano i prodotti del lavoro. Ora, tale schema diventa veramente utile ed efficace per analizzare il procedere scientifico, se non è applicato una sola volta, come fa Althusser (e anche Cesaroni), bensì due volte.

La prima applicazione (che Cesaroni evoca con acutezza - cfr. p. 38) serve per pensare la *fondazione di una nuova scienza*. In questo caso, nel posto delle *Generalità I* stanno innanzitutto rappresentazioni empiriche e nozioni pratico-ideologiche, categorie filosofiche, ma anche osservazioni e raccolte non scientifiche di dati. Naturalmente, se nella formazione sociale in cui sarà fondata la nuova scienza esistono già delle scienze, allora, tra le Generalità I, ci potranno anche essere delle conoscenze positive elaborate da queste altre scienze, nonché nozioni elaborate all'interno di pratiche protoscientifiche o pseudoscientifiche (cioè le pratiche di produzione intellettuale che si ispirano a e imitano le scienze già esistenti e consolidate, ma che proprio per questo tendono anche a presentarsi come fossero a loro volta *già* delle scienze: sono pratiche e discipline che abitano sul bordo sfrangiato dello spazio sociale della ragione scientifica).

Le Generalità II includono le più avanzate forme di razionalità a disposizione nello spazio sociale della ragione, forme che sono impiegate sia per circoscrivere e trasformare in problemi ben definiti le impasse avvertite sul piano in cui vengono

³⁰ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di F. Madonia, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 161-170.

usate le Generalità I, sia per trovare e inventare (potremmo dire, con Peirce: *abdurre*) le soluzioni “necessarie” a tali problemi.

Nel caso in cui esistano già delle scienze, le Generalità II consisteranno innanzitutto nelle forme di razionalità di queste altre scienze (sebbene a mio parere non sia verosimile escludere le forme della razionalità filosofico-dialettica), ma includeranno anche delle disposizioni soggettive su cui Cesaroni scrive uno dei paragrafi più belli del suo libro (cfr. pp. 46-55), cioè le *disposizioni a resistere alla generalizzazione* e alla semplice *estensione* di quelle forme di razionalità, di quelle procedure e dei concetti correlati. Insomma, come nell'analisi della produzione vera e propria, non bisogna dimenticare, tra gli strumenti di lavoro, il *savoir-faire* del lavoratore, così, nell'analisi degli “strumenti” usati per lavorare le Generalità I, non bisogna dimenticare il ruolo importante che ha il *sensu della singolarità* dell'ambito di cui ci si vuole *appropriare conoscitivamente* con la nuova scienza.³¹

Nel caso però in cui la scienza in fondazione sia la prima, allora gli strumenti messi al lavoro nella sua fondazione, cioè le Generalità II usate nel processo che la fonda, non potranno includere ancora né l'idea di scientificità, né le forme della razionalità distillate e operanti nelle altre scienze. Qui, le Generalità II avranno incluso le più elevate forme di razionalità allora a disposizione, elaborate all'interno delle pratiche produttive vere e proprie (le *technai*), nelle pratiche della giurisprudenza, in quelle della nascente filosofia, eccetera.³²

Le Generalità III, infine, cioè i prodotti di questo lavoro critico-dialettico, ma anche creativo ingegnoso sulle Generalità I, saranno *i concetti fondamentali della nuova scienza*, nonché la determinazione dei metodi e delle procedure secondo cui applicarli e metterli al lavoro nella ricerca sul campo.

³¹ L'*appropriazione conoscitiva* di un certo ambito, il quale costituisce ciò che Althusser chiama l'oggetto reale, si realizza per lui attraverso l'istruzione di un oggetto teorico (ciò che Cesaroni chiama il reale-razionale) che verrà poi scientificamente studiato: la conoscenza scientifica dell'oggetto teorico (ossia, di ciò che è designabile solo grazie ai concetti scientifici) costituisce l'appropriazione conoscitiva dell'oggetto reale genericamente designabile al di fuori dello sguardo scientifico grazie alle risorse culturali comuni (le rappresentazioni empiriche e le nozioni pratico-ideologiche); cfr. L. Althusser, «Dal “Capitale” alla filosofia di Marx», in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere Il Capitale* (1965-1968), tr. it. di V. Morfino, Mimesis, Milano 2006, pp. 17-65, in particolare pp. 50-52.

³² In rapporto alla fondazione della prima scienza, è dunque difficile mantenere l'assunto althusseriano secondo cui la nascita della filosofia presuppone che esista già almeno una scienza; cfr. L. Althusser, *Lenin e la filosofia*. Seguito da: *Sul rapporto fra Marx e Hegel. Lenin di fronte a Hegel*, trad. it. di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1972, pp. 27-28. Si tratta d'altronde di un assunto che non trova riscontro in molti degli studi dedicati alla nascita della scienza in Grecia; come *pars pro toto*, cfr. G.E.R. Lloyd, *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, trad. it. di U. Santini e F. Cuniberto, Boringhieri, Torino 1982; K. Von Fritz, *Le origini della scienza in Grecia*, trad. it. di M. Guani, Il Mulino, Bologna 1988; J.P. Vernant, «La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica», in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, Einaudi, Torino 1978.

Una volta che una scienza sia stata fondata, lo schema althusseriano va riapplicato per analizzare la ricerca e la produzione in cui essa si esprime. In questa seconda applicazione (l'unica che Althusser sembra avere in mente)³³, le Generalità III sono ovviamente le conoscenze scientifiche positive, elaborati dalla scienza in questione, relativamente all'oggetto reso designabile dai suoi concetti fondamentali. Tali conoscenze positive comportano designazioni (ovviamente, intrascientifiche) e applicazioni metodicamente disciplinate dei concetti fondamentali. In alcuni casi consistono nella formulazione di enunciati nomologici o nel loro uso per produrre enunciati esplicativi relativi a fenomeni determinati; in altri casi, però, l'effetto di conoscenza scientifica non è riconducibile alla sussunzione di un fenomeno a una legge generale esprimibile con il linguaggio matematico: come vedremo tra poco, riconoscere questo non vuol dire concedere che l'estensione e lo sviluppo della nozione di "effetto di conoscenza scientifica" dipenda da una decisione arbitraria, giacché anzi obbedisce allo stesso tipo di necessità che governa la distillazione dei concetti fondamentali di una nuova scienza.

Quanto poi alle Generalità II, sono date da questi concetti fondamentali e dalle procedure secondo cui si devono mettere all'opera. Le Generalità I, infine, cioè il materiale lavorato, consistono nei protocolli osservativi (o nella cernita del materiale d'archivio o nelle interviste con gli attori sociali ecc.): in generale, nelle raccolte di dati *metodicamente ottenute*. (Vuol dire che già nella raccolta di questi dati sono all'opera quelle Generalità II che orienteranno poi la loro elaborazione al fine di ottenere enunciati esplicativi e conoscenze positive.)

La visione della scienza offerta da Cesaroni, oltre che consentirci una distinzione tra questi due momenti, la fondazione (che è parte dell'attività normante) e la ricerca positiva (che è l'attività normata), ci rende anche avvertiti del fatto che tali momenti non sono così nettamente separabili come questa sequenza potrebbe far pensare. Tale sequenza, in effetti, induce a credere che, *prima*, si fonderebbe, elaborando i concetti, e *poi* si ricercerebbe, usando quei concetti senza più doverne elaborare altri – salvo il caso in cui si avverta la necessità di fondare una nuova scienza, perché si consolida il senso della singolarità dell'ambito di cui essa dovrà appropriarsi conoscitivamente. Grazie al lavoro di Cesaroni su Bachelard e Canguilhem, sappiamo che, invece, la ricerca positiva può imporre una revisione e dunque un rinnovamento e uno sviluppo concettuali. A motivare tale rinnovamento, ci può essere l'attestazione del fallimento di alcune delle previsioni imposte dalla teoria

³³ Per quanto le espressioni di Althusser prestino il fianco a più di una interpretazione, a mio parere quella di Cesaroni (che suggerisce che lo schema delle tre Generalità sia stato introdotto da Althusser per pensare la fondazione di una nuova scienza) è un errore, da un punto di vista esegetico (nella stessa citazione riportata da Cesaroni, Althusser scrive: «Quando una scienza *già costituita* si sviluppa»), ma, come ho cercato di mostrare, si tratta di un errore fecondo da un punto di vista teoretico.

fondamentale, oppure l'avvertimento della genericità di alcune delle spiegazioni prodotte, cioè l'avvertimento del fatto che l'effetto di intelligibilità da esse ottenuto è sottodimensionato rispetto all'ideale, distillato nello spazio storico-sociale dato della ragione scientifica, di una conoscenza precisa di quel campo oggettuale.

VI. E LA FILOSOFIA?

16. Vorrei cominciare da una constatazione esteriore e superficiale, ma proprio per questo difficilmente contestabile: nel libro di Cesaroni si parla spesso della filosofia, ossia, ci sono vari enunciati che riguardano la filosofia o, meglio ancora, in cui ricorre la parola "filosofia". Prima di tentare di ricostruire il significato di questi enunciati, però, dobbiamo chiederci, nel modo più serio, *perché* sia loro riservato tanto spazio. Ebbene, la risposta che non possiamo accettare è quella che invoca l'ideale immaginario della completezza: sarebbe per ragioni di completezza che bisogna anche occuparsi della filosofia, dopo aver trattato della scienza. Eppure, sembra proprio questo ideale a far capolino quando la tematizzazione della filosofia è introdotta per rispondere alla domanda: «dove si colloca [*scil.* la filosofia]?» (p. 111), cioè quando ci si interroga, come talvolta fa anche Cesaroni, sulle «altre strade» che la filosofia dovrà «prendere» una volta che la scienza è giunta a riflettere criticamente su se stessa (p. 27). Quel che sto insinuando è che questo tipo di interrogazione non ha nessuna necessità o cogenza. Chi, di fronte al divenir riflessiva della scienza, si chiede che fine faccia la filosofia, merita di ricevere in risposta un'altra domanda, più radicale: che importa della filosofia? Detto altrimenti, se è certamente possibile preoccuparsi di conservare un posto alla filosofia, eventualmente "alterata", o darsi pensiero per il destino dei filosofi o addirittura dei dipartimenti di filosofia nella nuova divisione del lavoro epistemico, è vero altresì che queste inquietudini non sembrano davvero all'altezza della radicalità di quello che ad un certo punto Cesaroni evoca come il «gesto "classico"» della filosofia (p. 111). Se la filosofia non è in grado di mostrare la sua necessità, come ha sempre preteso di fare, fin da Paltone e Aristotele, allora merita di morire. Lo merita *dal suo stesso punto di vista*. Non c'è forse qualcosa di umiliante e "penoso", per ciò che porta l'«antico e nobile» nome di filosofia (p. 275), nel vedersi assegnare compiti e strade da chissà quale altro sapere, seppure animato dalle intenzioni più edificanti - ad esempio quelle di edificare un nuovo edificio del sapere o un nuovo istituto di ricerca, se non un nuovo tipo di università?

Una variante di questa impostazione insufficiente è quella che, una volta chiarita la struttura della scienza, si interroga sui rapporti tra questa e la filosofia. Dando voce al punto di vista di Hegel, Cesaroni stesso chiarisce le ragioni di tale insufficienza: «la questione si rivela mal posta in quanto presuppone erroneamente che i due lati da rapportare siano indipendenti, che sussistano l'uno accanto all'altro» (p. 93). Queste ragioni valgono per Hegel, ma devono valere anche per

noi: non possiamo dare per scontato che cosa sia la filosofia, né per indagare i suoi “originari” rapporti con la scienza, né per trovarle una nuova posizione, di cui si tratterà di mostrare che le è confacente, cioè poi che si adatta al “nucleo vitale” dell’antica e nobile pratica.

Se è vero che l’esposizione di Cesaroni cede talvolta al tipo di impostazione che ho appena criticato, è vero altresì che nel libro è possibile rinvenirne anche un’altra, più profonda e convincente (cfr. ad esempio pp. 273-287). Seppur sinteticamente, cercherò di ricostruire e sviluppare quest’altra impostazione. La sua dinamica generale è quella dell’introduzione critico-speculativa delle determinazioni: si attesta una cosa per poi esplorare regressivamente le condizioni di possibilità sue e della sua esposizione. Qui, la cosa è naturalmente la pratica scientifica, o meglio, la produzione di conoscenze positive.

17. Ci si potrebbe chiedere se il punto di partenza sia semplicemente trovato o goda già di una necessità che si chiarirà retrospettivamente. Althusser si pone questa domanda in uno scritto del 1975: nella fattispecie, il suo problema è se il punto di partenza di una riflessione che, in generale, riguarda il sapere non debba forse essere il dubbio scettico sulla stessa possibilità del sapere. La risposta negativa è argomentata sottoforma di commento di questa affermazione di Spinoza: «habemus enim ideam veram»³⁴. Il punto, per Althusser, sta nell’*enim*, che egli rende con «en effet» nel senso dell’attestazione di una effettualità: la domanda gnoseologica sul *diritto* di avanzare pretese di conoscenza deve riconoscere la sua dipendenza dal *fatto* della conoscenza³⁵. E quest’ultimo rilievo vale come difesa *retrospettiva* del cominciare dall’attestazione di tale fatto. Parafrasando la formula di Spinoza con il vocabolario di Cesaroni diremo: *disponiamo in effetti di conoscenze positive*. Questo è il punto di partenza.

Come sappiamo, in realtà il punto di partenza di Cesaroni è più specifico: disponiamo in effetti di conoscenze *scientifiche* positive. Credo che Cesaroni possa concedere il seguente sviluppo in forma di delucidazione: tra ciò che consideriamo conoscenze positive, ve ne sono alcune cui attribuiamo massimamente, se non in esclusiva, tale determinazione e queste sono le conoscenze che consideriamo scientifiche, prodotte dalle pratiche che abitano lo spazio sociale della ragione scientifica. (Si vorrà chiedere chi è il soggetto della formula: “noi consideriamo” e la risposta è l’Altro sociale ed effettuale, ma in quanto pretende che chiunque vi si possa riconoscere).

³⁴ Cfr. B. Spinoza, *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, trad. it. di F. Mignini, Quodlibet, Macerata 2012, p. 36 (§ 33).

³⁵ Cfr. L. Althusser, *Soutenance d’Amiens*, in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, pp. 201-236, in particolare p. 218.

Come abbiamo visto, la prima interrogazione critica relativa alle conoscenze scientifiche positive è quella che porta l'attenzione sull'attività che le produce. Si tratta di ciò che Cesaroni chiama l'attività normata della scienza.

Passando poi a interrogare criticamente tale attività, emerge che in essa vengono mobilitati e impiegati dei concetti e si impone dunque la domanda sul luogo e le condizioni della loro elaborazione e istruzione. Fa così la sua entrata nel discorso una *seconda* prestazione intellettuale *irriducibile* a quella che consiste nell'impiego dei concetti per produrre conoscenze positive. Questa seconda prestazione, lo abbiamo visto, Cesaroni, con Bachelard e Canguilhem, la assegna ancora alla scienza e per farlo distingue nella pratica scientifica una seconda attività oltre a quella emersa per prima. Potremmo dire che la ragione speculativa della distinzione tra attività normata e attività normante è l'irriducibilità della prestazione consistente nell'istruzione concettuale alla prestazione consistente nell'applicazione concettuale.

Come lo stesso Cesaroni sottolinea, anche Kant, Fichte e Hegel avevano riconosciuto l'irriducibilità tra quelle due prestazioni, ma avevano assegnato la seconda alla filosofia. Prima ancora che interrogarci sulle ragioni di questa differenza, dobbiamo venire in chiaro sul suo significato. Evidentemente non si tratta solo di una questione terminologica, per cui i tre tedeschi non avrebbero saputo fare a meno del nome nobile e antico, mentre i due francesi, e Cesaroni con loro, avrebbero preferito lasciarlo cadere. Ma se non è di nomenclatura, che tipo di problema è? In una pagina molto importante nell'economia del discorso, cioè proprio quando sostiene le ragioni di Bachelard contro quelle di Hegel, Cesaroni si concede l'unica battuta che ho trovato nel libro e scrive:

se, oggi, vogliamo trovare degli "hegeliani", non dobbiamo cercare nei dipartimenti di filosofia, bensì nei laboratori e nei centri di ricerca di fisica, chimica, biologia o matematica (pp. 108-109).

C'è una reticenza in questa formula, che le virgolette non esorcizzano, ma rendono semmai più evidente: il fatto è che la parola "hegeliani" è mal trovata; chi mai sarebbero gli hegeliani, forse i seguaci di Hegel, coloro che ne proseguono l'opera o coloro che ne sottoscrivono ogni tesi o ancora gli studiosi di Hegel? Evidentemente, Cesaroni non ha in mente nessuna di queste figure. Quello che voleva dire, cioè la sua intenzione comunicativa cosciente, sarebbe stata espressa meglio dicendo che oggi, coloro che elaborano e istruiscono i concetti fondamentali poi impiegati nell'attività normata di ogni scienza sono gli scienziati stessi. Ma proprio il fatto che Cesaroni non si sia espresso così fa venire il dubbio che un altro significato si sia frapposto tra il suo voler dire e il suo dire e abbia prodotto quella formazione di compromesso. Questo altro significato non può che essere il seguente: se oggi vogliamo trovare dei *filosofi*, non dobbiamo cercarli nei dipartimenti di filosofia, ma nei laboratori scientifici.

Una volta ricostruita nel suo significato inconfessabile, questa tesi appare quella che va, senz'altre esitazioni, discussa. In effetti, in questa tesi porta in sé un'obiezione importante al discorso di Cesaroni, un'obiezione che posso formulare così: la prestazione intellettuale che consiste nell'elaborare e distillare concetti teorici è la (o una) prestazione della filosofia e se a realizzarla sono coloro che lavorano nei laboratori scientifici, allora saranno loro che, in certi momenti sono scienziati e in altri sono filosofi! D'altronde, è tutt'altro che certo che, per Hegel (per non dire di Paltone), coloro che realizzano la prestazione filosofica siano coloro che lavorano nei dipartimenti di filosofia... Insomma, la filosofia, come attività di elaborazione concettuale, è salva nella sua necessità, mentre la preoccupazione di che cosa fare dei sedicenti dipartimenti di filosofia e di coloro che ci lavorano dentro è una preoccupazione che possiamo lasciare a quella parte della politica che si occupa del sapere, se non agli uffici di collocamento. Ebbene, che cosa potrebbe rispondere a questa obiezione Cesaroni, alla luce della sua impostazione?

A mio parere, la risposta dovrebbe articolarsi in due fasi. La prima e più importante è quella che Cesaroni prepara di più, proprio nel capitolo su Hegel (cfr. in particolare pp. 98-103, 110-111, ma anche pp. 285-286). La ricostruisco così: le elaborazioni dei concetti delle varie scienze non esemplificano tutte un medesimo movimento speculativo; se fosse così, potrebbe aver senso assegnare ad un'unica pratica intellettuale (chiamata "filosofia" o in un altro modo), il saper realizzare quell'unico movimento, il saperci fare con quella prestazione, *unica nella sua forma* sebbene molteplice nelle sue istanziazioni; tuttavia, come anticipato, quell'unica forma è solo un'illusione, solo il frutto di una descrizione *generica* (generica come ad esempio: rilevamento di una impasse e successiva invenzione della sua risoluzione), che non può affatto essere presa come una procedura da applicare in ogni concreta istruzione concettuale. Insomma, l'elaborazione concettuale non può essere il tratto *distintivo* della filosofia, il tratto su cui costruire l'identità della filosofia, perché ciò che chiamiamo genericamente l'elaborazione concettuale scientifica non ha affatto l'unità di un *tratto*. Sotto il suo nome generico c'è una pluralità di *tipi* di elaborazioni concettuali: le elaborazioni concettuali che rispondono alla necessità o cogenza della scienza fisica, quelle che rispondono alla necessità o cogenza della scienza biologica ecc. (E le elaborazioni concettuali che fondano una nuova scienza e che dunque non possono rispondere alla necessità interna alla pratica scientifica che stanno fondando giacché questa al momento non c'è ancora? Queste elaborazioni non rispondono forse a una necessità che si misura sull'intero spazio sociale della ragione scientifica? Tornerò tra poco su queste importanti domande.)

Se la prima fase della risposta mostra in generale che all'unità della nozione di "istruzione concettuale" non corrisponde l'unità di una prestazione avente un'unica forma (per cui quella nozione non è un concetto scientifico, quanto piuttosto una

categoria epistemologica, come vedremo), la seconda fase mostra nel concreto quanto profonda debba essere la conoscenza dei concetti teorici dati di una scienza per poter anche solo cogliere i loro punti di non tenuta e dunque, a maggior ragione, per poter individuare, con creatività e discernimento, una loro possibile trasformazione. Ben lungi dall'essere radicale, l'obiezione che dice: "la filosofia non dipende dai dipartimenti di filosofia, per cui, quando qualcuno risolve un problema della biologia, ad esempio, introducendo il concetto di *exaptation*, ecco che sta realizzando la prestazione filosofica, a prescindere dal dipartimento in cui lavora!" è un'obiezione che finisce col giocare con le parole: "per realizzare davvero quella prestazione, occorre una conoscenza di alto livello della biologia, ciò nonostante, quella prestazione la battezzo: 'filosofia'". Si risponderà che le semantizzazioni tecniche sono libere, ma che questo gioco non salva la filosofia esibendo la *sua* necessità.

Più interessante sarebbe a questo punto prendere sul serio il riferimento ai dipartimenti e chiedersi se, per formare scienziati capaci, alla bisogna, di elaborare concetti nuovi per le loro scienze, non possa essere utile integrare il loro corso di studi con almeno alcuni degli insegnamenti tradizionalmente offerti nei dipartimenti di filosofia. Si tratta di un problema di design delle istituzioni di trasmissione e formazione alla ricerca, in cui può essere recuperato e reso concreto il problema delle vie che può prendere la filosofia (ora intesa come il complesso delle discipline filosofiche tradizionali) per favorire lo sviluppo scientifico e la formazione di soggettività capaci, oltre che di praticare l'attività scientifica normata, anche di elevarsi a quella normante.

18. L'interrogazione critica dell'attività che produce conoscenze scientifiche positive ha portato l'attenzione su una seconda prestazione irriducibile alla prima: quella che istruisce i concetti impiegati nella produzione di conoscenze positive. Sebbene le due prestazioni siano irriducibili l'una all'altra, abbiamo offerto delle ragioni per giustificare la loro assegnazione a due momenti diversi dell'*unica pratica scientifica*. Più precisamente, abbiamo fatto tutto questo in riferimento a quel tipo di istruzione concettuale che è la *trasformazione* dei concetti teorici di una scienza data. L'istruzione concettuale che distilla i concetti fondamentali di una *nuova* scienza, invece, pone un problema: non può per definizione essere assegnata alla scienza che sta fondando e che al momento non esiste ancora. Solo retrospettivamente i fondatori di una nuova scienza, ad esempio della biologia, possono essere detti dei biologi: non era ancora la pratica della biologia ciò su cui si misuravano per trovare i concetti necessari. D'altro canto, l'elaborazione concettuale che fonda una nuova scienza non può neppure essere assegnata ad un'eventuale altra scienza già esistente, quest'ultima infatti produce o conoscenze positive del suo oggetto o trasformazioni necessarie dei *suo*i concetti teorici.

Esaminando, più sopra, il caso della fondazione della biologia, ci siamo soffermati sulla critica dialettica dell'analogia macchinica. Nel libro di Cesaroni, un caso in parte analogo è dato dalla fondazione dell'autentica scienza politica (cfr. pp. 202-223). Il caso è solo parzialmente analogo perché qui la nuova scienza è, al massimo, in fase di fondazione e non è ancora giunta a costituirsi. Tuttavia, vi sono delle somiglianze: l'ambito di cui la nuova scienza saprà appropriarsi conoscitivamente grazie ai suoi nuovi concetti è attualmente fatto oggetto di designazioni proto- e pseudo-scientifiche, che mobilitano varie rappresentazioni e nozioni – sono ad esempio le nozioni della scienza politica moderna, della filosofia politica contrattualista, dell'economia politica classica ecc. Inoltre, esistono tentativi di usare la scienza biologica per comprendere quell'ambito, tentativi che dunque negano che sia un ambito che richiede una scienza singolare per essere conosciuto adeguatamente (i concetti biologici di regolazione, di ambiente, di normale e patologico ecc. sarebbero sufficienti per conoscere la realtà socio-politica). Mi pare particolarmente interessante per il nostro problema attuale rilevare come, nello spazio sociale della ragione, circolino anche critiche dialettico-filosofiche sia di quelle nozioni pseudo-scientifiche e ideologiche (si tratta sostanzialmente delle varie critiche alla nozione individualistica di individuo e a quelle che vi sono connesse – cfr. pp. 210-211), sia di quei tentativi di farsi bastare la concettualità biologica. Tra le critiche di questi ultimi, c'è anche lo sviluppo impresso da Cesaroni (nel capitolo VI) ai rilievi critici già offerti da Canguilhem: si tratta di uno sviluppo dichiaratamente *filosofico*.³⁶

Direi dunque che, perlomeno nell'elaborazione concettuale che fonda una nuova scienza e che accade nello spazio sociale della ragione, la prestazione filosofico-dialettica (innanzitutto nel senso aristotelico)³⁷ svolga un ruolo essenziale.

³⁶ Louis Althusser, sulla scorta del ritorno a Freud compiuto da Lacan negli anni Cinquanta, sostiene che anche la psicoanalisi è una scienza, una scienza in procinto di terminare la sua fondazione, dunque, in una situazione intermedia tra quella della biologia e quella dell'autentica scienza politica di cui parla Cesaroni. Anche nella circostanza della sua emergenza ritroviamo: l'istanza della conoscenza scientifica della psiche, che tende però a prendere la forma di un'estensione indifferenziata della concettualità biologica; la resistenza a questa estensione da parte del medico e neurologo Sigmund Freud (e, successivamente, dello psichiatra Jacques Lacan); la circolazione di rappresentazioni e nozioni filosofiche relative alla coscienza e alla psiche. È particolarmente significativo come queste nozioni filosofiche fossero integrate da una critica dialettica dell'idea stessa di inconscio (critica formulata nella maniera più dettagliata da Franz Brentano). Freud si è confrontato con queste critiche e le ha decostruite esercitando a sua volta anche il tipo di prestazione dialettica di cui stiamo parlando. Una prima ricognizione del rapporto tra Freud e Brentano e delle risposte freudiane all'obiezione filosofica all'idea stessa di inconscio è offerta da P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 1976, pp. 71-92. I contenuti di questa nota dipendono dalle discussioni prodotte all'interno di un gruppo di lavoro cui partecipo insieme a Francesco Callegaro, Luigi Francesco Clemente, Pierpaolo Cesaroni, Marco Ferrari, Marco Focchi e Franco Lolli.

³⁷ Come è noto, Aristotele assegna alla dialettica innanzitutto la funzione di critica delle opinioni altrui in una discussione, tuttavia, le riconosce pure una funzione di primo piano anche all'interno

Più precisamente, svolge un ruolo essenziale una prestazione critico-dialettica che è irriducibile non solo all'applicazione di concetti già istruiti, ma anche alla trasformazione, dall'interno di una scienza, dei concetti teorici che la caratterizzavano fino a quel momento. Questa prestazione è caratterizzata da una spiccata elasticità perché non si misura sulla necessità immanente alla pratica effettuale di una certa scienza, ma sull'intero spazio sociale della ragione (scientifica, solo se esistono già scienze). In effetti, la critica qui si esercita innanzitutto nei confronti delle rappresentazioni comuni, ma anche delle nozioni proto- o pseudo-scientifiche (le «ideologie scientifiche» di p. 116).

Evidentemente, su questa prestazione non si può costruire una disciplina, da chiamare “Filosofia”, che abbia un suo proprio oggetto o anche solo una sua propria questione. D'altronde, non è neppure una pratica intellettuale che lavora necessariamente a ridosso di certe specifiche scienze per facilitare il loro autorinnovamento teorico. È un'attitudine alla critica dialettica, ma anche alla creatività e all'invenzione concettuali (a quella che, con Bachelard, potremmo chiamare «*rêverie* scientifica», pp. 42-43), che non si configura come una disciplina, ma intorno a cui ci si può chiedere quali condizioni possono favorire il suo esercitarsi in atto. Si tratta insomma di riprendere il problema platonico delle condizioni grazie a cui può accadere che la *phronesis* e il *nous* «brillino all'improvviso» intorno a un problema³⁸.

Mentre il rinnovamento concettuale di una scienza data è una complessa prestazione che spetta essenzialmente a quella stessa scienza (sebbene possa fattualmente accadere che qualcuno che lavora in un dipartimento di filosofia aiuti gli scienziati, ad esempio arricchendo la loro formazione, ma anche attraverso discussioni di problemi specifici di quella scienza), l'elaborazione dei concetti fondamentali di una nuova scienza è una prestazione complessa, almeno una parte della quale dipende dall'attivazione dell'attitudine dialettica, critica e creativa, appena evocata. L'esercizio di questa attitudine, che per le ragioni indicate non può essere assegnato a una scienza, sebbene ora accada sempre all'interno dello spazio sociale della ragione scientifica, può essere identificato come una prestazione *filosofica*³⁹. Una simile identificazione non è frutto di un battesimo arbitrario.

dell'attività filosofica vera e propria. Per una discussione dei passi in proposito, di molta della letteratura critica relativa e soprattutto per una ricostruzione della dinamica epistemica della dialettica aristotelica, mi permetto di rinviare al secondo capitolo del mio: *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

³⁸ Cfr. Platone, *Lettera VII*, in Id., *Lettere*, trad. it. di M.G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2002, p. 117 (si tratta del celebre passo 334 b).

³⁹ Esaminando le condizioni in cui è emersa la scienza biologica (cfr. *supra* §§ 11-12), ho sostenuto che l'introduzione del fondamentale concetto di una finalità non metafisica non è opera della filosofia; ora ho sostenuto che la critica dell'analogia macchinica, critica che porta l'attenzione sulla questione della finalità mostrando come quell'analogia non riesca affatto a sbarazzarsene, è una critica dialettica che merita di essere rubricata come prestazione filosofica; c'è contraddizione tra le due tesi? Niente affatto: la critica (e anche l'inventività) dialettica (nel senso innanzitutto aristotelico), che opera sulle

Da quanto detto consegue che lo spazio sociale della ragione scientifica è tanto più vitale e vivace (e dunque capace di far spazio a nuove scienze), quanto più sa far spazio e favorire anche quell'attitudine filosofica.

19. È emersa una prima prestazione intellettuale che non poteva essere assegnata a una scienza e che era invece possibile denominare *filosofica*. Non con la stessa cogenza, si è profilata anche un'altra prestazione intellettuale che potrebbe parimenti essere attribuita alla filosofia: si tratta di quell'esercizio critico-inventivo che *può*, se si dà, contribuire all'autorinnovamento concettuale di una scienza. Non c'è alcuna necessità qui: una scienza si rinnova da sé, ma può capitare che alcune delle cose che devono accadere affinché tale rinnovamento abbia luogo siano realizzate da persone che si sono formate o lavorano in dipartimenti di filosofia. Si tratta del compito critico e pedagogico che Cesaroni rinviene nell'epistemologia di Bachelard e di cui articola un poco la nozione grazie a Canguilhem (cfr. pp. 114-117).

Come si vedrà nell'annesso finale, Althusser ha distillato una nozione più specifica di intervento critico a ridosso di una scienza già costituita. Tale intervento non mira genericamente ad articolare le impasse in cui si avvolge la concettualità scientifica data, la qual cosa renderebbe indistinguibile l'intervento filosofico da quello che gli scienziati fanno già fare da sé (a meno che, è ovvio, non vengano accidentalmente meno alla loro attitudine alla sorveglianza - ma perché i filosofi dovrebbero essere meno esposti a questo tipo di *défaillance* contingenti?). L'intervento isolato da Althusser prende più specificatamente di mira le impasse derivanti dallo sfruttamento ideologico cui quella scienza può essere sottoposta nella misura in cui è parte del tutto sociale e dunque è surdeterminata da esso. Non è tuttavia chiaro perché questo intervento contro lo sfruttamento ideologico di una scienza, realizzato grazie all'introduzione di distinzioni teoriche efficaci, debba essere classificato come filosofico. La ragione che emerge sottotraccia negli scritti althusseriani è di ordine fattuale e può essere esplicitata così: lo sfruttamento ideologico delle varie scienze è accaduto e accade di fatto mobilitando categorie filosofiche, dunque, la sua decostruzione richiede un sapere fare con tali categorie e dunque può essere determinato a sua volta come filosofico, sebbene materialista.

20. Ricapitoliamo. Il movimento di interrogazione critico-speculativa del fatto della conoscenza scientifica positiva ha portato a individuare tre prestazioni irriducibili l'una all'altra. Sono prestazioni complesse che potrebbero essere ulteriormente analizzate, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, ad esempio quando abbiamo distinto due momenti della prestazione che ora abbiamo rievocato

rappresentazioni comuni e sui proto- o pseudo-concetti, non ammonta a una sorta di deduzione trascendentale che possa essere assegnata ad un'unica disciplina, sovrana e sistematica, denominata *filosofia*.

parlando solo di *produzione di conoscenze positive attraverso l'applicazione dei concetti teorici*: i momenti che abbiamo distinto sono la designazione intrascientifica e la determinazione di rapporti significativi tra gli oggetti designabili.

La prima prestazione individuata è appunto quella che contraddistingue l'attività normata della scienza. La seconda l'abbiamo specificata così: è l'istruzione concettuale che *trasforma* l'apparato teorico di una scienza data. La terza è l'istruzione concettuale che distilla i concetti fondamentali di una nuova scienza. A proposito di questa terza complessa prestazione abbiamo mostrato che una sua componente essenziale, cioè la critica dialettica delle rappresentazioni date (che siano del senso comune, della tradizione filosofica o che siano proto- o pseudo-concetti scientifici, cioè nozioni che appartengono a ideologie scientifiche) e l'*inventio* di strade attraverso cui superare le impasse e i problemi evidenziati, merita senz'altro di essere contata tra le prestazioni filosofiche e comunque non può essere assegnata né alla scienza in fondazione, né a una delle altre scienze eventualmente già date. Sopra questa prestazione non si può edificare una disciplina distinta da chiamare "Filosofia", tuttavia, è ben possibile impegnarsi in quella politica del sapere e in quell'attività di design istituzionale che tentano di riunire intorno a questa prestazione le condizioni che favoriscono il suo esercizio in atto.

Mentre Cesaroni non distingue esplicitamente questa terza prestazione (che è pur tuttavia quella stessa che egli realizza quando elabora le osservazioni esposte nell'ultimo capitolo), si dedica invece, con Bachelard e Canguilhem, a una quarta prestazione intellettuale che, però, non è realmente irriducibile alle altre e che infatti non può essere veramente delucidata se non facendo riferimento a realtà empirico-contingenti come i dipartimenti di filosofia. Si tratta del possibile contributo "filosofico" (ma appunto nel senso di prestatore da parte di filosofi, di persone che si sono formate alla filosofia nei modi e nei luoghi in cui tradizionalmente ciò accade) a quel processo di trasformazione e miglioramento dell'apparato teorico di una scienza data, che in ultima analisi è comunque realizzato da coloro che si dedicano a tale scienza. (Come ho accennato, si potrebbe tentare di dare maggiore consistenza e distinzione a questa quarta prestazione, sviluppando un'indicazione althusseriana. Bisogna riuscire a mostrare: [a] che tra le cose che possono ostacolare il rinnovamento concettuale di una scienza, ma persino la sua stessa esistenza durevole, c'è anche la sua deformazione ideologica realizzata allo scopo di produrre uno sfruttamento politico; [b] che tale sfruttamento ideologico ha alcuni tratti epistemologici peculiari, ossia che, anche da un punto di vista epistemologico, ha una peculiarità rispetto agli altri ostacoli epistemologici; [c] che gli interventi critici specificatamente dedicati a questa sottoclasse di ostacoli meritano effettivamente, ad esempio per il tipo di competenze che mobilitano, di essere contati tra le prestazioni *filosofiche* - sebbene, anche in questo caso, ciò non debba necessariamente significare che spettano a una disciplina distinta, denominata "Filosofia", ma possa significare che le condizioni che favoriscono l'accadere di gesti

filosofici siano, proprio per questo, le stesse che favoriscono l'accadere di tali interventi).

A questo punto, non resta che riconoscere e tematizzare esplicitamente un'ultima prestazione intellettuale, che si è già fatta presente e che ha già cominciato a lavorare. Si tratta ovviamente della prestazione attraverso cui abbiamo realizzato il movimento speculativo appena richiamato. La prestazione che ha individuato e distinto le altre deve ora riconoscere la sua propria distinzione. Questa prestazione è quella che Cesaroni chiama *epistemologica*, è quella esercitando la quale è stato elaborato gran parte del libro (cfr. p. 66. Si noti che, però, questo non vale per quella parte del discorso, che sta nell'ultimo capitolo, in cui Cesaroni profila e promuove la fondazione dell'autentica scienza politica) e, ovviamente, è anche quella esercitando la quale, nel presente articolo, ho ricostruito e sviluppato l'epistemologia di Cesaroni.

21. Ancora una volta, il nostro compito è doppio: da un lato, dobbiamo chiarire in che cosa consiste quest'ultima prestazione intellettuale, dall'altro lato, dobbiamo valutare le ragioni per cui contarla tra le prestazioni filosofiche, piuttosto che assegnarla alla scienza.

In che cosa consiste dunque la prestazione epistemologica? Direi che la risposta di Cesaroni possa essere parafrasata così: è «l'esposizione» (p. 72) della struttura del procedere della scienza, realizzata attraverso l'introduzione di una serie di «*categorie*» (p. 112), quali ad esempio: “designazione”, “istruzione”, “attività normata”, “attività normante”, “concetto”, “problema”, “punto di non tenuta” ecc. In questa formula spicca la differenza tra categoria e concetto: i concetti sono le nozioni teoriche proprie delle varie scienze (tra essi ci sono ad esempio il concetto di combustione e quello di *exaptation*), mentre la nozione di concetto sarebbe una categoria distillata dall'epistemologia. Come abbiamo visto, la distillazione dei concetti pretende di essere caratterizzata da una specifica necessità che, per Cesaroni, dà loro una qualche forma di verità, sebbene non la verità intesa come adeguazione a una realtà. Nella mia ricostruzione, questa tesi equivale a quest'altra: gli enunciati che articolano il significato dei concetti scientifici godono della cogenza di cui ho tratteggiato alcune minimali caratteristiche nel § 14. I concetti scientifici, comunque, ricorrono anche in altri tipi di enunciati, quelli in cui sono applicati ai loro referenti e che pretendono di costituire esempi di conoscenze scientifiche positive. Questi altri enunciati sono validi solo se sono veri, nel senso di adeguati ai loro oggetti, resi designabili e discernibili grazie ai concetti scientifici stessi. Ora, per Cesaroni, gli enunciati epistemologici che articolano il significato delle categorie, e cioè che distillano le categorie, non sono né veri nel senso di essere caratterizzati dalla necessità o cogenza che ho delucidato, né veri nel senso di corrispondere rappresentativamente a una qualche realtà data. Per essere chiari: secondo Cesaroni, questa caratteristica degli enunciati epistemologici e delle nozioni che vi

ricorrono è peculiare e distintiva, ossia, le nozioni epistemologiche non vanno confuse coi concetti scientifici (e per questo si può scegliere di denominarle “categorie”) proprio perché gli enunciati che le articolano non sono né veri-necessari, né veri-corrispondenti.

Come ho detto, questa è la tesi di Cesaroni. Quale sia la giustificazione che la fonda non mi è chiaro. La formulazione più ampia di tale giustificazione si trova a pagina 275 ed è un discorso che non riesco a capire. Sembra che per Cesaroni il punto fondamentale sia che, se mai la riflessione epistemologica sui concetti scientifici fosse una scienza che a sua volta impiega concetti, cioè insomma se mai la nozione di concetto fosse a sua volta un concetto, allora i concetti scientifici studiati dall'epistemologia si troverebbero abbassati allo stato di rappresentazioni. Non tenterà di ricostruire il senso di questo argomento⁴⁰, piuttosto schizzerò una delucidazione alternativa della prestazione epistemologica, per proporla a Cesaroni in quanto coerente con l'impianto di fondo del suo discorso.

Innanzitutto, bisogna distinguere tra quella che, in prima approssimazione, potremmo chiamare l'epistemologia generale e quelle che potremmo chiamare le epistemologie speciali. L'epistemologia generale è quella che produce il tipo di discorsi che ho ripreso e sviluppato nei paragrafi II-V del presente articolo: introduce ad esempio la distinzione tra attività normata e attività normante, poi quella tra designazione intrascientifica e determinazione dei rapporti significativi tra gli oggetti che costituiscono il campo designabile di una certa scienza, poi quella tra istruzione concettuale trasformativa e istruzione concettuale fondativa, poi quella tra una determinata scienza e lo spazio sociale della ragione scientifica, poi quella tra verità (come corrispondenza) e necessità, poi quella tra necessità speculativa e

⁴⁰ Alcune pagine del libro danno l'impressione che Cesaroni ritenga di dover negare alle nozioni epistemologiche (le “categorie”) lo statuto di concetti per salvaguardare la sua tesi secondo cui i concetti sono istruiti e non ricavati per astrazione dall'esperienza, né espressivi dell'essenza dell'esperienza. Un primo problema di questa argomentazione deriva dalla sua ovvia implicazione e cioè che le categorie epistemologiche sono effettivamente espressive dell'essenza della dinamica scientifica, per cui l'epistemologia sarebbe un'esposizione in cui, paradossalmente, per delucidare la “logica del concetto” (che è all'opera nella dinamica scientifica) verrebbe messa all'opera la “logica dell'essenza”. Ma se anche lasciamo da parte le criticità poste dalle conseguenze di quell'argomentazione, resta da capire che cosa giustifichi la sua premessa fondamentale e cioè che l'elaborazione della nozione di concetto scientifico non possa essere intesa come un'istruzione concettuale scientifica, proprio come l'istruzione concettuale del concetto biologico di exaptation. Se qualcuno osservasse che gli scienziati elaborano e usano concetti, per cui l'epistemologia deve ammettere di non essere altro che un'esplicitazione o espressione di quello che fanno gli scienziati, gli dovremmo rispondere che il fatto che gli scienziati elaborino e usino concetti è esattamente ciò che rivela la scienza epistemologica e lo rivela grazie ai concetti che ha istruito, tra cui quello di concetto scientifico! Nella pratica scientifica, in quanto oggetto reso designabile da nozioni comuni, accadono tante cose; i concetti dell'epistemologia rendono discernibili, in quello spazio, oggetti quali l'attività normata, l'attività normante, l'impostazione di un problema, l'invenzione della soluzione necessaria ecc. (In generale, il concetto epistemologico di pratica scientifica consente l'appropriazione conoscitiva dell'ambito designato dalla nozione ordinaria di scienza - cfr. *infra*, nota 31)

necessità o cogenza abduttiva, poi quella tra il punto di non tenuta che consiste nel fallimento di una previsione imposta da un'applicazione corretta della teoria scientifica e il punto di non tenuta che consiste in una forma di contraddizione o aporeticità delle nozioni impiegate ecc. Ora, in un certo primo senso, tutti questi discorsi forniscono una delucidazione della struttura della pratica scientifica in generale. Questo primo senso, tuttavia, è superficiale: il fatto è che tutti quei discorsi sono irrimediabilmente generici. Ben lungi dall'avere una validità generale, hanno una validità solo generica. Che cosa significa?

Un discorso vale *in generale* per una pluralità di casi quando delucida una forma che in-forma tutti quei casi. Quella che ho preliminarmente chiamato "epistemologia generale" *sembra* produrre un discorso che ha questa validità generale rispetto alla pluralità delle varie scienze: in effetti pretende di esser valido tanto rispetto al procedere della fisica, quanto rispetto al procedere della biologia o della sociologia ecc. Si noti che se quel discorso avesse davvero siffatta validità *generale*, allora non ci sarebbero valide ragioni per negarli lo statuto di scienza e per negare lo statuto di concetto alle sue nozioni: sarebbe la scienza i cui concetti fondamentali la renderebbero capace di studiare il procedere delle varie scienze, come ad esempio la biologia studia le regolazioni delle varie specie nei loro ambienti. Proprio come, solo grazie ai concetti della biologia, è possibile discernere nella realtà delle regolazioni o degli exattamenti, così, solo grazie ai concetti di questa scienza, sarebbe possibile discernere in alcune pratiche umane delle applicazioni normate di concetti o delle istruzioni di problemi o delle distillazioni concettuali che rispondono a una necessità. Il fatto è, però, che il discorso dell'epistemologia generale non ha affatto la validità generale appena evocata: quella che ho chiamato "epistemologia generale" va piuttosto chiamata "epistemologia generica".

Un concetto può essere specificato: in questo caso, ha una componente generale e una specifica. Ad esempio, esistono diversi tipi di combustione: c'è dunque un concetto generale di combustione, che può essere specificato per definire i vari tipi di combustione. L'esposizione del concetto di combustione, comunque, è esposizione della componente generale e delle sue specificazioni. Potremmo dire che le specificazioni possibili sono già previste nel concetto di cui sono specificazioni. Non si tratta di una nozione aperto che va arricchendosi: è una struttura già ben definita. La nozione generica, invece, è esattamente una nozione aperta, che si arricchisce man mano che viene articolata. Nella sua genericità, tale nozione non identifica una forma, che si potrà poi trovare esemplificata in realtà concrete (ad esempio, nella combustione che si mostra in questa fiamma), ma orienta delle analisi precise che la articoleranno. Così, la nozione di "istruzione di una impasse in problema" orienta lo studio del procedere delle varie scienze e si arricchirà nel momento in cui lo studio della biologia mostrerà come si configura tale istruzione all'interno della pratica della biologia, mentre lo studio della chimica

mostrerà come tale istruzione si configura nella pratica della chimica. E poiché possono sempre venir fondate nuove scienze, ciascuna delle quali imprimerà una sua declinazione singolare alla nozione generica di scienza e a tutte le altre nozioni generiche prima ricordate, allora tali nozioni sono aperte e non possono affatto prevedere le varie loro articolazioni e declinazioni, come se fossero altrettante specificazioni di una forma generale.

Queste nozioni generiche, le vogliamo chiamare “categorie”? Come ricorda Cesaroni, la scelta dei termini è secondaria (cfr. p. 112), ma io sconsiglierei questa determinata scelta perché rischia di sviare lo sguardo dal problema veramente decisivo, che è il rapporto tra l'epistemologia generica e quelle che ho preliminarmente chiamato le epistemologie speciali. Tali epistemologie non sono altro che le storie (nel senso di scienze storiche) delle varie scienze: la storia epistemologica della fisica, quella della chimica, quella della biologia, quella della sociologia ecc. Sono le scienze orientate dall'epistemologia generica e dalle nozioni generiche che quella ha distillato. La storia epistemologica della biologia, ad esempio, è quella a cui ha dato contributi decisivi Canguilhem ed è anche quella sulla cui dinamica Cesaroni offre chiarimenti molto istruttivi.

Sto dunque sostenendo che tra le scienze esistenti c'è la storia della scienza, che consiste in una pluralità di storie speciali, dedicate alle varie scienze, storie unificate sotto l'epistemologia generica non già come specie sotto un genere, bensì come le indagini orientate dalle nozioni generiche, in cui tali nozioni si arricchiscono e articolano. (Sul rapporto di dipendenza, cui talvolta ho accennato in questo scritto⁴¹, tra questo complesso di storie epistemologiche delle scienze e la scienza della realtà storico-sociale, ora non mi soffermo). Tra le storie epistemologiche delle scienze c'è forse anche la storia della storia delle scienze? Sì, la sua esistenza infatti non ingenera un regresso all'infinito: è la scienza studia il modo in cui è venuto sviluppandosi lo studio epistemologico delle scienze⁴².

⁴¹ Cfr. *supra* note 8, 19, 26.

⁴² Se tra le scienze di cui si può studiare scientificamente la dinamica (cioè la *storia*, nella sua differenza dalla cronaca) c'è la stessa scienza che studia tale dinamica, allora lo studio di essa evidenzierà anche le impasse che tale scienza avrà dovuto risolvere per elaborare i concetti necessari a rendere intellegibile la dinamica delle scienze. Tra queste impasse c'è ad esempio quella che ho affrontato all'inizio del § 11 e che riguarda l'idea stessa di spiegazione adeguata dell'emergenza di un concetto nuovo: una certa nozione di spiegazione finisce per escludere la stessa possibilità della novità. [Secondo Francesco Callegaro, nell'articolo scritto per questo simposio, la stessa disamina offerta da Cesaroni dell'epistemologia di Hegel, di quella di Bachelard e di quella di Canguilhem sarebbe un esempio di o un contributo a questa scienza storica che prende ad oggetto la scienza storica delle scienze, una sorta di scienza storica dell'epistemologia (intesa non come pura prestazione filosofica, ma come storia epistemologica delle scienze). Sebbene riconosca anche io il valore delle analisi che Cesaroni dedica, ad esempio, alle impasse dell'epistemologia di Hegel e alle invenzioni concettuali di Bachelard o alle impasse dell'epistemologia di Bachelard e alle invenzioni concettuali di Canguilhem, non credo che il movimento di fondo che anima i primi quattro capitoli del libro di Cesaroni sia quello suggerito da Callegaro. Come ho detto nel primo paragrafo, ritengo si tratti di una discussione filosofica tradizionale di quei tre autori, cioè di un loro attraversamento, al fine di

Mentre la nozione di problema scientifico è una nozione generica, la nozione di problema biologico è un concetto: viene applicato ad esempio nello studio del processo che ha portato all'introduzione del concetto biologico di exaptation. Mi sembra che Cesaroni tema che una tesi siffatta comporti che tale concetto, cioè quello di problema biologico, non sarebbe un concetto istruito, ma solo una generalità astratta dall'esperienza o addirittura l'esplicitazione (o espressione) di un in sé. A mio parere, si tratta di una preoccupazione infondata: proprio come sono i concetti istruiti dalla biologia che ci rendono intellegibile una regolazione di fatto realizzata da certi organismi, così, sono i concetti istruiti dalla scienza storica della biologia che ci rendono intellegibile come le condotte di Stephen Jay Gould e Elisabeth S. Vrba siano state un introdurre, secondo necessità, un concetto che ha rinnovato l'apparato teorico della biologia. Insomma, per garantire il fatto che «la storia della scienza non esplicita la scienza» (p. 69), non occorre negare alla storia della scienza il carattere di scienza, anzi, bisogna proprio attribuirglielo, visto che, come ha mostrato lo stesso Cesaroni, i concetti scientifici, tra cui dunque quelli propri della scienza storica delle pratiche scientifiche, non sono esplicitazioni dei contenuti dell'esperienza (cfr. anche p. 71).

22. Sto dunque sostenendo che l'epistemologia si risolve nella storia delle scienze? Che la prestazione epistemologica si risolve nel complesso delle prestazioni in cui consiste la pratica scientifica, nella fattispecie la pratica di quella scienza che sarebbe la storia delle scienze? Questa mi sembra essere la tesi che Althusser formula nel 1972, quando vuole smarcarsi dal teoricismo che avverte nella sua posizione precedente⁴³, ma non è la mia tesi, né la tesi che propongo a Cesaroni: si tratta infatti di una tesi che misconosce il tratto singolare della scienza storica delle scienze, quello per cui ho parlato fino ad ora di storia *epistemologica* delle scienze. Questo tratto è quello per cui tale scienza ha un rapporto del tutto peculiare con la filosofia, o meglio: è il tratto per cui nel procedere di tale scienza si deve riconoscere anche l'esercizio di una prestazione irriducibile alle tre (o quattro) distinte fino ad ora e che merita senz'altro di essere contata tra le prestazioni filosofiche.

Per chiarire questo punto, torniamo a quello che per Cesaroni è il primo e più importante compito dell'epistemologia:

produrre le categorie attraverso le quali emerge la normatività propria del concetto, cioè ad articolare discorsivamente l'impossibilità di connettere la produzione/scoperta di verità da parte della scienza alla rappresentazione o esplicitazione di un contenuto (p. 114)

elaborare in proprio una posizione teorica consistente e che trovi in quei tre autori dei numi tutelari o qualcosa di simile).

⁴³ Cfr. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, in Id., *Solitude de Machiavel*, pp. 163-197, in particolare p. 177 n.

Data la mia ricostruzione, questo compito va ulteriormente determinato nel modo seguente: dopo avere distillato la nozione generica di *necessità* (o *cogenza*) *abduittiva*, l'epistemologia, posta di fronte a un concreto esempio di istruzione concettuale scientifica che pretende di essere valida, deve articolare quella nozione per poter mostrare il senso preciso di necessità da cui questa istruzione pretende di essere caratterizzata nel momento in cui pretende di essere valida. Detto altrimenti, deve esporre la *singolare* necessità *abduittiva* da cui *questa* istruzione pretende di essere caratterizzata nella misura in cui si pone come valida⁴⁴. Articolando la necessità *abduittiva* qui in gioco, ad esempio la necessità *abduittiva* di un'istruzione concettuale biologica, l'epistemologia si trova a mostrare che quell'istruzione concettuale, pretendendosi valida, non sta pretendendo di corrispondere a una qualche realtà o di essere l'adeguata esplicitazione di qualche contenuto.

Attraverso l'introduzione di questo specifico concetto di necessità, dapprima introdotto in una comprensione generica, ma poi articolato e declinato in riferimento alle differenti scienze, l'epistemologia mostra come la storia di ciascuna scienza non sia né una semplice concatenazione contingente di fatti (come invece viene sostenuto nelle concezioni "relativistiche" o "pragmatiste" - cfr. p. 69), né però l'esplicitazione di un filo logico che, in sé, sarebbe già da sempre definito (come per la concezione che Cesaroni chiama con Bachelard: «razionalismo evolutivo», p. 68). La logica, cioè la *cogenza* o *necessità*, qui, cioè nelle pratiche scientifiche, si fa, non si svela; tuttavia, ciò che qui si fa è appunto la *necessità* e non una sequenza qualunque solo esteriormente battezzata "necessaria". Ciò che accade nelle pratiche scientifiche e, più in generale, nello spazio sociale della ragione, realizza, accadendo, un ordine effettuale. È in questo modo che ritengo che debba essere interpretata la tesi di Bachelard, discussa da Cesaroni, secondo cui «è la scienza a istruire la ragione» (p. 68).

La scienza storica delle scienze, dunque, ben lungi dal mettere in fila dei fatti relativi a condotte in cui vengono mobilitati predicati epistemici, si propone sempre anche di mostrare, nello sviluppo storico delle scienze, *il modo in cui si sviluppa l'istruzione della ragione*. Per poter fare questo, però, la scienza storica delle scienze deve integrare in sé una prestazione irriducibile a tutte quelle incontrate fino ad ora. In effetti, nel momento in cui questa scienza deve determinare come la ragione è venuta ad istruirsi e articolarsi in una certa fase storica, cioè come si è venuto a configurare lo spazio sociale della ragione in tale fase storica, oppure, nel momento in cui deve determinare come, in tale fase, si è declinato lo standard di "conoscenza efficace" o di "comprensione adeguata" (quello standard che, ad esempio, abbiamo

⁴⁴ Quella porzione di una pratica scientifica X in cui l'epistemologia, grazie ai suoi concetti, sa discernere un esempio di istruzione concettuale, avanza una pretesa di validità. Grazie ai suoi concetti, l'epistemologia discerne in questa pretesa la pretesa di essere caratterizzata da necessità *abduittiva*. In questa pretesa, tuttavia, la nozione di necessità *abduittiva* non ricorre nella sua genericità, ma declinata in un modo che l'epistemologia può articolare solo se smette di essere generica e si fa scienza storica della pratica scientifica X.

visto fare obiezione sia al tentativo di farsi bastare la fisica e la chimica per comprendere i fenomeni della vita sia al tentativo di cercare soddisfazione in qualche sapere non scientifico riguardante lo slancio vitale), ecco, in questi momenti, quella scienza deve fare riferimento alla “ragione” o alla “conoscenza efficace”. Ma, nel contesto appena indicato, per che cosa stanno queste parole? Non certo per delle realtà positive, ma neppure per dei concetti distillati da una qualche scienza, né per delle nozioni (rappresentazioni, categorie) distillate in qualche altra pratica. Nel contesto indicato, quelle parole segnano il posto per delle *idee*.

Ha ragione Bachelard a dire che non è la ragione a istruisce la scienza, come invece immagina il razionalismo evolutivo; tuttavia, per sostenere che la scienza istruisce la ragione, senza però cadere nel pragmatismo relativista o postmoderno, bisogna fare spazio nel discorso alla differenza tra l'idea di ragione e le sue configurazioni storico-effettuali, cioè alla trascendenza di quell'idea rispetto alle sue pur necessarie configurazioni. Allo stesso modo, bisogna fare spazio nel discorso alla differenza tra l'idea di conoscenza e le configurazioni concrete degli standard della conoscenza. Ma, ci si chieda a questo punto: qual è il discorso in cui bisogna fare spazio a queste differenze? Evidentemente è il discorso della scienza storica delle scienze. Ma affinché tale scienza possa riferirsi a e avere a che fare con idee, idee che non possono non configurarsi nella realtà effettuale, ma che sempre trascendono tali configurazioni, deve integrare in sé una prestazione intellettuale differente da quelle già esaminate. La presenza di questa prestazione, eminentemente filosofica, è ciò che frena la piena risoluzione dell'epistemologia in una scienza, ad esempio la scienza storica delle scienze. Detto altrimenti, la scienza storica delle scienze riesce davvero a costituirsi solo in quanto integra una prestazione filosofica. Ed è per questo che il suo nome migliore è quello di *storia epistemologica delle scienze e dello spazio sociale della ragione* (è in tale spazio, infatti che quelle si articolano ed evolvono, facendolo a loro volta evolvere).

Quello che ho appena sostenuto è che lo studio scientifico della storia delle scienze (e dello spazio sociale della ragione che le scienze aprono) può pretendere di essere l'autentica epistemologia (cioè di ereditare e portare finalmente a realizzazione i compiti che l'epistemologia filosofica assegnava a se stessa) solo nella misura in cui integra la seguente prestazione: quella in cui si mostra che la norma della ragione e la norma della conoscenza non sono altro, nell'effettualità storica, che i modi in cui si configurano e articolano nel complesso di norme epistemiche che struttura una parte dello spazio sociale. Ebbene, tale prestazione realizza un'identificazione speculativa: non afferma la sinonimia tra due predicati, né la loro semplice coreferenzialità; afferma che l'idea della ragione come norma e l'idea della conoscenza come norma operano nella realtà effettuale attraverso le loro configurazioni. Ma, si noti, per affermare qualcosa di un'idea, bisogna che questa prestazione intellettuale sia capace di riferirsi a idee e dunque non sia né solo

un'applicazione di concetti, né solo una trasformazione di concetti, né solo una fondazione di concetti. Le idee non sono concetti perché qualunque tentativo di istruirle si trova a doverle presupporre. Sono cooriginarie al pensare in quanto tale - e se l'emergenza del pensare è un momento dell'emergenza dello spazio sociale, allora quelle idee strutturano originariamente tale spazio. Per queste ragioni, la conoscenza di tali idee, cioè il loro coglimento, *non può* essere un esempio di conoscenza scientifica realizzata attraverso l'applicazione di concetti. Nel modo in cui ho brevemente accennato, vale anzi il contrario: affinché la conoscenza scientifica sia possibile, deve essere possibile quell'irriducibile forma di conoscenza che è il coglimento di idee. Questo coglimento delle idee non è l'intuizione paga di sé, che Cesaroni vuole esorcizzare: accade invece nella prestazione intellettuale che realizza l'identificazione citata poc'anzi e che permette alla scienza storica delle scienze di essere *storia epistemologica delle scienze*. La natura squisitamente filosofico-speculativa di questa prestazione mi pare evidente.

Semplificando un poco il discorso ora abbozzato, potremmo dire che non è vero che alla filosofia non resti che farsi epistemologia e questo anche perché l'epistemologia ha come due componenti: la prima è scientifica ed è quella in virtù di cui l'epistemologia ha bisogno di farsi studio storico delle scienze e della loro articolazione e del loro sviluppo nello spazio sociale della ragione; la seconda è filosofica ed è quella in cui si mostra che la Ragione è ciò che evolve e si articola in quello spazio (non nel senso che l'evoluzione di quello spazio sia da leggere come espressione di una ragione coglibile anche al di fuori di tale espressione, bensì nel senso che l'evolvere di quello spazio realizza ed è l'evolvere della ragione).

Questa prestazione speculativa, comunque, non è l'unica prestazione filosofica che abbiamo contato: c'è perlomeno anche quella dialettica, che è critica (innanzitutto delle rappresentazioni comuni e delle nozioni pseudo- e proto-scientifiche, ma senza escludere per principio la possibilità di un contributo alla critica scientifica dei concetti scientifici in vista di una loro *trasformazione*) e inventiva (grazie alla sua capacità di portare l'immaginazione nello spazio del lavoro di pensiero).

ANNESSO: SU ALTHUSSER E L'AUTENTICA SCIENZA DELLA POLITICA

Nel libro di Cesaroni, i riferimenti, abbastanza numerosi, ad Althusser si concentrano intorno a tre temi: le sue tesi epistemologiche (e su questo ho fatto alcune osservazioni sopra nel paragrafo V), la sua lettura di Hegel (che Cesaroni critica con finezza, offrendone anche un originale inquadramento nel campo dell'hegelismo francese - cfr. pp. 74-82) e infine la sua messa a fuoco dei rapporti tra scienza, politica e filosofia, negli scritti successivi al Sessantotto e a quella che Althusser chiamerà la sua autocritica. Qui vorrei considerare brevemente solo quel che Cesaroni rileva a proposito di quest'ultimo tema.

Althusser comincia a criticare le posizioni che aveva espresso in *Pour Marx* e soprattutto nei suoi due contributi a *Lire le Capital* fin dall'anno successivo all'uscita di questi due libri. Al centro di questa critica c'è l'autoaccusa di teoricismo. La deviazione teorica avrebbe gravato in maniera letale sulla precedente concezione althusseriana della filosofia e, di conseguenza, sul rapporto tra filosofia materialista e politica rivoluzionaria. Questa "conseguenza", sempre evocata dallo stesso Althusser, non è poi così facile da ricostruire, mentre la differenza tra la prima e la seconda concezione althusseriana della filosofia è piuttosto evidente. Negli scritti pubblicati nel 1965, alla filosofia è innanzitutto affidato il compito di elaborare un'epistemologia generale, cioè una teoria della pratica scientifica in generale. Questo compito poi ne genera altri due: salendo nei gradi dell'astrazione, la filosofia dovrà elaborare una teoria generale del divenire (della realtà come movimento), invece, scendendo verso la specificità delle diverse scienze, dovrà criticare i residui ideologici che si insinuano all'interno dei loro concetti fondamentali. La critica del teoricismo porterà alla liquidazione dei primi due compiti: l'epistemologia generale e l'ontologia generale. Rimarrà solo la critica filosofica degli sfruttamenti ideologici (cioè idealistici) delle varie scienze. Questa critica filosofica si realizza, secondo Althusser, attraverso l'introduzione di efficaci distinzioni categoriali che hanno la capacità di far risaltare gli sfruttamenti ideologici come tali, cioè nel loro non essere affatto le produzioni scientifico-concettuali per cui si spacciano. Queste introduzioni di distinzioni categoriali sono degli interventi che hanno una dimensione teorica, ma non mirano a divenire parte dell'edificio del sapere (che è costruito solo dalle pratiche scientifiche), bensì solo ad essere efficaci nella circostanza in cui si inseriscono: sono efficaci se smascherano uno sfruttamento e dunque ne ostacolano il successo. Più precisamente, gli interventi filosofici che ho appena descritto sono quelli materialistici, ma ve ne sono anche altri, che Althusser chiama "idealistici" e il cui scopo è invece di favorire lo sfruttamento ideologico di una scienza. Ecco dunque in che senso il campo filosofico sia per Althusser un campo di lotta: è la lotta tra interventi materialistici e interventi idealistici, la cui posta in gioco è l'articolazione tra la pratica scientifica e la vita sociale e politica. Tale articolazione può configurarsi come uno sfruttamento della scienza in vista della difesa dello status quo e del dominio della classe dominante, oppure come una liberazione della scienza, la qual cosa è supposta favorire la lotta di classe proletaria.

Questa è in estrema sintesi la mia ricostruzione della concezione althusseriana della filosofia⁴⁵. L'ho evocata per poter ora passare a considerare la tesi che sta al cuore dell'esegesi proposta da Cesaroni. La sua idea è che Althusser, sottolineando «l'inestricabile intrico» (p. 196) tra scienza e politica, avrebbe finito per escludere un'autentica scienza della politica. Farò tre osservazioni, la prima riguarda l'inestricabile intrico, la seconda riguarda le conseguenze che effettivamente derivano da tale intrico e la terza riguarda le convinzioni di Althusser a proposito dell'autentica scienza della politica.

⁴⁵ L'ho sviluppata nella prima parte, epistemologica, del libro dedicato ad Althusser che sto ultimando e che si intitolerà: *L'ora dell'ultima istanza* (uscirà presso Mimesis, nella collana althusseriana).

Prima osservazione. Secondo Althusser, l'inestricabile intrico tra scienza e politica non è inestricabile. E non lo è né in generale, cioè a livello del suo concetto, né in particolare, cioè a livello delle analisi concrete delle situazioni concrete. A livello del concetto, quell'intrico è la surdeterminazione politico-sociale della pratica scientifica. Questa surdeterminazione, da un lato, ha la struttura di ogni altra surdeterminazione e consiste negli effetti della formazione sociale sulla pratica sociale di volta in volta in questione (in questo caso, la pratica scientifica), dall'altro lato, ha alcuni tratti specifici che sono quelli che ho evocato poc'anzi: la pratica scientifica è sottoposta a sfruttamenti ideologici, cui si oppongono critiche materialiste più o meno efficaci. Evidentemente, qui non sto pretendendo di fornire il concetto dell'intrico tra scienza e politica, ma di mostrare qual è il suo posto all'interno del discorso di Althusser, discorso che ha criticamente introdotto il concetto di surdeterminazione, di sfruttamento ideologico, di tendenza materialista e di tendenza idealista ecc. Insomma, Althusser può non aver terminato il lavoro, ma ha senza dubbio preparato gli strumenti per districare l'intrico tra scienza e politica. E poiché ha preparato il concetto, allora ha preparato le analisi concrete in cui lo si dovrà impiegare per mostrare, ad esempio, la specifica surdeterminazione che subisce la biologia nella tale circostanza storica ecc.

Seconda osservazione. Per Althusser, ogni scienza è surdeterminata dalla formazione sociale e dallo stato della lotta di classe in tale formazione sociale. Ora, delle due l'una: o la politicità di qualunque scienza comporta l'impossibilità di tutte le scienze oppure, se è solo la scienza politica ad essere esclusa, allora la ragione di tale esclusione non può essere la politicità della scienza. È l'argomentazione distintiva della cosiddetta cultura postmodernista quella che conclude all'impossibilità di ogni scienza, partendo dal rilevamento della sua surdeterminazione politica e retorica. Ma Althusser non ha mai smesso di credere nella scientificità della scienza. Per lui si è sempre trattato di pensare la scientificità (cioè poi la capacità di produrre autentici effetti di conoscenza), *data la surdeterminazione sociale della pratica scientifica*. La sua scommessa è sempre stata quella di pensare la scientificità non idealisticamente, cioè senza negare che la scienza sia a sua volta una delle pratiche sociali. Che l'impresa althusseriana sia riuscita o meno, ora non è in questione: qui volevo solo rimarcare che per lui la praticità, la politicità, la socialità, ma potremmo aggiungere la storicità e la linguisticità, della scienza non costituiscono delle obiezioni alla sua scientificità, bensì sono le condizioni entro cui pensare tale scientificità.

Terza osservazione. Se non è la politicità della scienza politica che esclude che questa possa essere autenticamente una scienza, proprio come la politicità della biologia non impedisce a quest'ultima di essere una scienza, allora forse il problema dell'autentica scienza politica sta altrove? Per rispondere, conviene prendere le cose a rovescio. Cominciamo dunque col rilevare che per Althusser un'autentica scienza della politica, in un senso paragonabile a quello di Cesaroni, non solo è in assoluto possibile, ma, a differenza di Cesaroni, è anche già reale. Questa scienza è il materialismo storico, cioè l'autentica scienza della realtà storico-sociale, o meglio ancora, della storia delle formazioni sociali. Questa è l'autentica scienza della società ed è dunque la scienza che sa anche pensare la pratica politica al di là delle nozioni prodotte dalla filosofia politica moderna e dalla scienza politica borghese. Naturalmente, per Cesaroni, i concetti

elaborati da Marx e dai suoi successori per pensare scientificamente la realtà sociale e la politica possono non essere adeguati e costituire dunque degli pseudoconcetti o al massimo dei protoconcetti, ma questo non è un problema rispetto a ciò che qui sto facendo rilevare. Io non sto sostenendo che Althusser avesse ragione nell'affermare che il materialismo storico fornisce i concetti per pensare la politica e la società, bensì che *questa era la sua tesi*.⁴⁶ Per Althusser la politica non è fuori del concetto: è esattamente ciò che i concetti marxiani consentirebbero finalmente di pensare. Non solo, il materialismo storico offre anche l'alveo entro cui introdurre quegli ulteriori concetti, di surdeterminazione, di pratica teorica ecc., grazie a cui diventa pensabile (e designabile intra-scientificamente) la politicità delle scienze e dunque anche la politicità, cioè la surdeterminazione socio-politica, dello stesso materialismo storico. Insomma, secondo Althusser, grazie alla fondazione del materialismo storico, sarà possibile produrre conoscenze scientifiche positive riguardanti, ad esempio, il modo in cui questa neonata scienza si è trovata sottoposta a uno speciale sfruttamento ideologico (noto come economicismo) durante la Seconda Internazionale. Si tratterà di uno studio storico-scientifico di una concreta configurazione dell'intrico tra politica e scienza (in questo caso, la scienza della storia). E la filosofia?

La scienza della storia, cioè, per Althusser, il materialismo storico, elabora un concetto per pensare la politica⁴⁷; elabora anche un concetto per pensare la scienza in quanto pratica sociale e uno per pensare la politicità della scienza in generale (cioè la sua surdeterminazione da parte del tutto sociale). Quest'ultimo concetto può essere sviluppato e impiegato per pensare anche la politicità della stessa scienza della storia e dunque le varie surdeterminazioni che ha subito nelle varie circostanze storiche del passato. È tuttavia possibile per la scienza della storia studiare scientificamente la surdeterminazione politica che subisce in atto, nel presente, nel qui e ora? Si noti la radicalità del problema seguendo la sequenza di queste due domande: è possibile, per la scienza della storia che studia e analizza la circostanza socio-politica presente, studiare la surdeterminazione che la riguarda in questo suo studiare e analizzare? Ed è possibile, per la scienza della storia che studi e analizzi una circostanza passata, studiare e tener conto anche della surdeterminazione che la riguarda in questo suo studiare e analizzare? Il problema sta in questo binomio tra *studiare* e *tener conto*. Una scienza storica che prenda ad oggetto la circostanza presente avrà gli strumenti per studiare anche la surdeterminazione che la riguarda, ma *tenerne conto* è una prestazione che ha un carattere differente, di cui appare l'irriducibilità se consideriamo una scienza storica che prende a tema una circostanza del passato (o addirittura una scienza differente dalla scienza storica). Ebbene, questa cosa che ho evocato con la locuzione: "tener conto della

⁴⁶ Il miglior commento e sviluppo di questa tesi è offerto da F. Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Éditions Mimésis, s.l. 2020.

⁴⁷ Grosso modo, tale concetto è quello che cita Cesaroni a p. 196, poco prima di aggiungere che non sarebbe un concetto scientifico, ma una mera rappresentazione capace di designare e non di pensare (sic!); una nozione non istruita, ma ricavata direttamente dall'esperienza (sic!). Ora, se Cesaroni sta dicendo che, nonostante la pretesa, questa nozione sarebbe ancora troppo legata al senso comune per valere come concetto scientifico, allora, perlomeno nello scritto presente, non ho nulla da obiettare, ma se, come sembra, si tratta di un misconoscimento della pretesa del discorso althusseriano, allora ribadisco le mie obiezioni.

surdeterminazione in atto” non può spettare alla scienza perché non è riducibile a nessuna delle due prestazioni scientifiche, cioè l’elaborazione di concetti e il loro impiego nell’attività normata della scienza. Quest’altra prestazione, Althusser la assegna alla filosofia materialista, o meglio, alla pratica materialista della filosofia.

Per Althusser, grazie alla scienza della storia, cioè al materialismo storico, ora disponiamo del concetto di *lotta di classe*.⁴⁸ Ebbene, tale concetto lo si può impiegare per produrre conoscenze scientifiche oppure per agire con lucidità nella formazione sociale (cioè per prender partito). Ebbene, la pratica materialista della filosofia è quell’agire con lucidità, non nella formazione sociale in generale, ma in quella sua regione che ho chiamato lo spazio sociale della ragione (e che Althusser chiamava il dominio della teoria): è una presa di partito in quello spazio; è il tener conto, in quello spazio e intervenendo in esso, della configurazione della lotta di classe nella congiuntura storica data. È intervenire con lucidità contro lo sfruttamento ideologico delle pratiche scientifiche e soprattutto contro la rioccupazione ideologica di quel continente che solo grazie a Marx può essere oggetto di una reale conoscenza scientifica, cioè il continente della realtà storico-sociale.

Ricapitolando: l’intrico tra scienza e politica è districabile ed è il materialismo storico che lo ha districato (= reso pensabile in generale e studiabile in particolare); la surdeterminazione politica delle varie scienze, compreso il materialismo storico, è

⁴⁸ Dopo aver citato un passo di Althusser in cui si afferma che «l’essenza della pratica politica è costituita dalla lotta di classe», Cesaroni osserva: «Qui sta il punto fondamentale: non sussiste alcun luogo, in Althusser, in cui tale essenza venga interrogata» (p. 197). Anche in questo caso, vale l’alternativa illustrata nella nota precedente. Presa alla lettera, la tesi di Cesaroni è falsa perché per Althusser è nelle opere mature di Marx (oltre che in alcune di Engels, Lenin e Mao) che si può trovare l’istruzione scientifica di tale concetto: rispetto a tale istruzione, Althusser non ha preteso di far altro che offrire delle delucidazioni e delle articolazioni (ad esempio nel manoscritto postumo *Sur la reproduction*). Se invece Cesaroni sta dicendo che le elaborazioni althusseriane (e quelle marxiste cui le prime rinviano) della nozione di lotta di classe non sono sufficienti a fare di tale nozione un concetto scientificamente istruito, se cioè Cesaroni non parla da esegeta di Althusser, ma da fondatore di un’autentica scienza politica, che, per realizzare la sua opera di fondazione, critica come ideologiche le nozioni elaborate da altre pratiche di produzione intellettuale, che con ciò vengono abbassate allo stato di pseudo- o proto-scienze, allora l’obiezione è importante, ma non è questo scritto il luogo per discuterla. A questo proposito, aggiungo che nel libro *Forme dell’agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser* (Orthotes, Napoli-Salerno 2012), avevo sostenuto una tesi a proposito della nozione di lotta di classe nel discorso althusseriano che potrei parafrasare così: andando contro la lettera di molti dei testi althusseriani, ma per dare maggiore solidità alla proposta teorica di Althusser, si dovrebbe sostenere che la nozione di lotta di classe, a differenza ad esempio della nozione di formazione sociale o di quella di ideologia, non è un *concetto del materialismo storico*, bensì una *categoria della filosofia materialistica*. Questa categoria serve a pensare il fatto che qualunque formazione sociale è pur sempre attraversata da conflitti (in quel libro dicevo: il fatto che in qualunque formazione sociale *non smette di non scriversi* l’armonia e la riconciliazione di ogni conflitto). Questa categoria, tuttavia, può essere messa all’opera dalla scienza storico-sociale, cioè dal materialismo storico, solo attraverso una sua trasformazione: in ogni analisi storica concreta si tratta di determinare come si configura la conflittualità e che ruolo specifico ha in tale configurazione la distinzione tra chi detiene e chi non detiene i mezzi di produzione; non è detto, infatti, che tale distinzione sia la partizione intorno a cui si distinguono i gruppi sociali in conflitto, sebbene quella distinzione surdetermini comunque il conflitto di volta in volta dato.

studiabile da parte di quella branca del materialismo storico che è l'autentica storia materialistico-sociologica delle scienze; tener conto della surdeterminazione attuale della propria pratica scientifica, invece, non spetta allo scienziato o solo allo scienziato: in questo può contare sull'appoggio offerto dagli interventi filosofici; e se questo vale per ogni scienza, vale a maggior ragione per la scienza della storia, presso cui la surdeterminazione da parte degli interessi di classe è particolarmente forte. È in questo senso che Althusser sostiene che la filosofia *rappresenta* la politica nel dominio della teoria: vuol dire che *ne fa presenti* gli effetti di surdeterminazione. Più esattamente, la filosofia è un luogo di tale surdeterminazione della scienza da parte della lotta di classe: tale surdeterminazione si realizza come sfruttamento, là dove è dominante la filosofia "idealista", mentre si realizza come lotta allo sfruttamento in favore della scienza e della sua ricerca di un effetto di conoscenza sempre più efficace e preciso, là dove prevale la pratica materialista della filosofia. Insomma, nella visione di Althusser, la pratica materialista della filosofia aiuta gli scienziati, compresi gli scienziati della storia, a continuare a votarsi alla scienza invece che a mammona (o a chi per lei). È solo in questo modo che potranno servire anche la Giustizia⁴⁹.

⁴⁹ Si noti che qui ho illustrato solo il senso per cui Althusser dice che la filosofia rappresenta la politica nel dominio della teoria, ma non ho trattato dell'altro lato, quello per cui aggiunge che la filosofia rappresenta la scientificità nella politica. In generale, credo che i due lati non abbiano lo stesso peso per Althusser, ma certo anche il secondo ha il suo peso. Ebbene che cosa significa portare le ragioni della scientificità in politica? La risposta è molto chiara in riferimento alla filosofia di tendenza idealista: qui si tratta di favorire lo sfruttamento ideologico-politico della scienza e dunque favorire quella politica che presenta le sue scelte di fondo come dettate da una qualche scienza, reale o presunta, ad esempio, l'economia politica. Più delicato è capire che cosa significhi per la pratica materialista della filosofia rappresentare la scientificità nella lotta politica proletaria. La mia ipotesi può essere sintetizzata così: fare sì che sia una politica lucida, che non si racconti storie a proposito della circostanza in cui ha da intervenire, ma che anzi tenti di far leva su (che non significa pretendere di farsi dettare le decisioni da) una comprensione profonda (una analisi scientifica) di tale circostanza.