



EDITORIALE

Neuroscienze e Filosofia

Le emozioni come programmi d'azione e le passioni come oggetti da osservare

Filosofia della scienza

Con quale criterio si distingue la scienza dalla non-scienza?

Rimandi per riflettere sulla scientificità della medicina

Filosofia ed Evoluzione

La nostra più grande invenzione è stata l'invenzione stessa dell'invenzione

Storia

Le analogie storiche raccontano il futuro?

Preoccupazioni e dilemmi si ripetono nel tempo ma non la storia

Editore



Centro di Medicina Omeopatica Napoletano

Viale Gramsci, 18 - 80122 Napoli

Tel. 0817614707

www.cemon.eu

a sostegno della rete della vita

Direttore responsabile

Rinaldo Octavio Vargas

A cura di

Rinaldo Octavio Vargas

Maddalena Brillante

Mario d'Amelio

E-mail

bioretroscena@cemon.eu

Collaboratori

Daniela Bolignano

Giovanni Amarone

Daniela Brillante

Bartolomeo La Ferola

Grafica ed impaginazione

Daniele Peviani

daniele.peviani@gmail.com

Stampa

Vulcanica Print

Località Boscofangone

Zona A.S.I. Nola-Marigliano

Complesso AXA - Lotto 9

80035 - Nola (NA)

Tel. / Fax: 081.2189588

Email: info@vulcanicaprint.com

Aut. Tribunale di Napoli n. 3724 1-4-1988

Impresa iscritta al R.O.C. in data 16.05.2012

Prezzo di vendita € 9,00

COPIA 200

Copyright

La riproduzione dei contenuti, totale o parziale, è concessa se citata la fonte. Tutti i diritti di eventuali testi citati e immagini utilizzate nella testata sono riservati ai rispettivi proprietari. L'editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non sia stato possibile comunicare, nonché per eventuali omissioni o inesattezze nella citazione delle fonti.

Numero precedente



BIO Educational Papers - MEDICINA COSTRUZIONE SOCIALE NELLA POST - MODERNITÀ RETROSCENA - Aut. Tribunale di Napoli n. 3724 1-4-1988 - Tariffa R.c.c. Poste Italiane S.p.A. - Sped. in abb. postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, Aut. 354/ATSD/NA. In caso di mancato recapito restituire a Editrice CEMON s.r.l. presso la sede legale che si impegna a pagare il diritto fisso di restituzione.

In copertina



Scena del balletto *Horses in the Sky* del coreografo israeliano Rami Be'er e direttore artistico del Kibbutz Contemporary Dance Company. Il balletto è stato definito "un viaggio ad alta tensione al centro della natura umana attraverso il conflitto esistenziale nelle coppie" durante la Premiere alla Sydney Opera House il 31 agosto 2016

Quarta di copertina



Scena del balletto *Horses in the Sky* del coreografo israeliano Rami Be'er.

Indice

EDITORIALE

Neuroscienze e Filosofia

Le emozioni come programmi d'azione e le passioni come oggetti da osservare

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Le neuroscienze e la filosofia delle passioni di David Hume	4
■ Legame tra emozioni e azioni	5
■ Cosa potrebbero imparare le neuroscienze dalla filosofia delle passioni di Hume	6
■ Le passioni educate ed integrate come qualità morali del sé	8



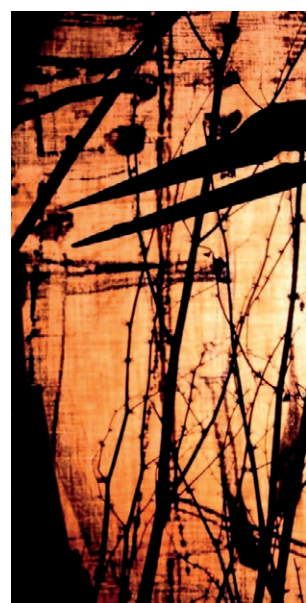
Filosofia della scienza

Con quale criterio si distingue la scienza dalla non-scienza?

Rimandi per riflettere sulla scientificità della medicina

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Livelli di posizioni cognitive riguardo la questione della scientificità della scienza	9
■ L'incantesimo dell'aggettivo "scientifico"	10
■ I tentativi storici di demarcazione tra scienza e non-scienza	11
■ L'idea seicentesca di demarcazione: il giustificazionismo	13
■ Le forme del sapere fallibile della postmodernità	13
• L'anarchismo epistemologico di Feyerabend	13
• L'elitismo del paradigma di Kuhn	14
• Il falsificazionismo di Popper	14
• La metodologia dei programmi di ricerca scientifici di Lakatos	16
■ Un problema epistemologico di importanza pratica e politica senza soluzione binaria	17



Filosofia ed Evoluzione

La nostra più grande invenzione è stata l'invenzione stessa dell'invenzione

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Il pensiero ipotetico seguendo le tracce del filosofo Keith Frankish	20
■ Natura e origini del linguaggio secondo Daniel Dor	21
■ La mente cosciente secondo Daniel Dennet quale sistema virtuale creato da noi stessi	22



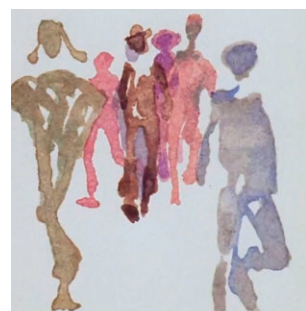
Storia

Le analogie storiche raccontano il futuro?

Preoccupazioni e dilemmi si ripetono nel tempo ma non la storia

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Le analogie ci fanno correre il rischio di ricordarci di questioni morali e politiche imbarazzanti	24
■ Differenza tra analogia storica e raffronto storico	25
■ Le occasioni in cui le analogie storiche suonano vere	26
■ Le analogie storiche non sono algoritmi che possano raccontare il futuro	28





EDITORIALE

Neuroscienze e Filosofia

Le emozioni come programmi d'azione e le passioni come oggetti da osservare

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Le neuroscienze e la filosofia delle passioni di David Hume

Divulgare le idee relative alla filosofia di David Hume costituisce per me un'opportunità di trarre spunti che facilitano il mio

modo di vivere. Come Hume, vivo con la convinzione che noi umani non siamo null'altro che umani.¹ E come Julian Baggini² considero che qualora la nostra civiltà avesse, effettivamente, come valore eccelso lenire e far prosperare l'esistenza umana anziché sacrificarla a nome di un metafisico aldilà, Hume sarebbe il filosofo amabile e generoso di cui avremmo bisogno. La sua stessa esistenza costituisce una testimonianza dell'arte di saper vivere conducendo una vita giusta.³

1. David Hume. A Treatise of Human Nature. Introducing the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. 1739-40
2. Julian Baggini. How the World Thinks. A Global History of Philosophy. Granta, London, 2018
3. Julian Baggini. Hume the humane. Aeon, 15 August 2018

Della rilevanza di Hume nella filosofia contemporanea mi sono già occupato nell'articolo "Se la posterità ama la fine tragica. Critica ai modelli eroici-tragici della civiltà"⁴, articolo in cui argomento che Hume non è il pensatore che vende gli intellettuali al grande pubblico dato che non è una figura tragica né romantica e ciò lo rende troppo ragionevole e moderato per ispirare zelotismo e ammiratori. Oggi, raccolgo per voi, lettori, alcuni suggerimenti sulla rilevanza che la filosofia delle passioni di David Hume potrebbe avere per le neuroscienze⁵ traendo spunti dalle riflessioni sul tema di Richard C. Sha⁶, professore di filosofia all'American University di Washington, D.C. e membro del Center for Behavioral Neuroscience dello stesso ateneo. Certamente, queste annotazioni sono rivolte a voi lettori con l'auspicio che possano esservi di utilità nelle vostre riflessioni esistenziali. Infatti, queste considerazioni non costituiscono un apporto alla ricerca ma un concorso alla sua divulgazione.

■ Legame tra emozioni e azioni

Nel suo "Trattato sulla natura umana" (1739-40), David Hume sosteneva che: "La ragione è e dovrebbe essere solo schiava delle passioni ..." Per "passioni"⁷ il suo tempo intendeva ciò che ora chiamiamo emozioni⁸, cioè qualcosa che ci spingerebbe irrefrenabilmente ad agire e che può impedire il controllo della ragione. Il concetto di passione è stato storicamente associato a quello di emozione, o di emozione violenta, ed è stato pertanto contrapposto a

quello di razionalità. Nella storia della filosofia, infatti, ha prevalso il significato di passione come un sentire di forte intensità, di solito connotato da una grande attrazione per un soggetto esterno. Nella passione, il soggetto che la sente si trova sottoposto ad un'azione o impressione esterna e ne patisce l'effetto sul piano sia fisico che psichico. Dunque, con lo sconcerto che ci suscitano le passioni, che cosa dava a Hume tanta fiducia nelle passioni da poter accettare la schiavitù della ragione a loro? Il fatto sarebbe appunto che Hume capì che la ragione da sola non era in grado di produrre alcuna azione e che le passioni erano, invece, la fonte delle nostre motivazioni e la stoffa del nostro sé. Di conseguenza, ha insistito sul fatto che dobbiamo prestare attenzione alle passioni, cioè a quella alterazione anormale della conoscenza, se vogliamo capire come si fa qualsiasi cosa.

Molto recentemente le neuroscienze hanno iniziato a documentare che la razionalità umana sia più debole di quanto si abbia pensato comunemente e che siano proprio le emozioni anziché la ragione a rendere possibile la presa di decisioni garantendo la rilevanza di solo alcuni fini da raggiungere. Infatti, per emozioni si intendono quegli stati mentali e fisiologici associati a modificazioni psicologiche, a stimoli interni o esterni, naturali o appresi, la cui funzione consisterebbe nel rendere più efficace la reazione dell'individuo alla situazione in cui si rende necessaria una risposta immediata ai fini della sopravvivenza. Si tratta di quelle reazioni che, in ogni caso, non utilizzano processi cognitivi ed elaborazione cosciente. Ma, in termini pratici, perché è importante questa documentazione delle neuroscienze riguardo le emozioni e cosa potrebbero paradossalmente "imparare" queste stesse discipline dalla filosofia delle emozioni di Hume?

4. Rinaldo Octavio Vargas. Se la posterità ama la fine tragica. Critica ai modelli eroici - tragici della civiltà. BIO Educational Papers Medicina Costruzione Sociale nella Post-Modernità Retrospectiva. Anno VIII, Numero 29, Marzo 2019, pp. 4 - 11
5. Per neuroscienze si intende l'insieme delle discipline che studiano i vari aspetti morfo-funzionali del sistema nervoso mediante l'apporto di numerose branche della ricerca biomedica, dalla neurofisiologia alla farmacologia, dalla biochimica alla biologia molecolare, dalla biologia cellulare alle tecniche di neuroradiologia. Storicamente nascono con l'identificazione del neurone quale unità cellulare autonoma e funzionalmente indipendente del sistema nervoso.
6. Richard C Sha. Neuroscience has much to learn from Hume's philosophy of emotions. In "AEON", 15 June 2020
7. Passione, dal greco antico πάθος (páthos), vale a dire sofferenza, passività. In filosofia indica il predicato o la categoria dell'essere corrispettivo e complementare all'azione alla quale logicamente si oppone. In un significato più specifico il termine si trova usato per indicare: (a) un evento di passiva ricezione, di modificazione o di alterazione anormale della conoscenza come avviene nella sensazione o nell'intelletto passivo (potenziale) aristotelico per cui il soggetto si trova "sottoposto a un'azione o impressione esterna e ne patisce l'effetto sul piano sia fisico che psichico" e (b) quelle affezioni, tendenze e, in genere, modificazioni dell'animo che hanno il carattere di durata nel tempo e intensità tale che si distinguono rispetto alla minore incisività che solitamente contraddistingue i sentimenti. Nella storia della filosofia è quest'ultimo significato che ha prevalso e si è più diffuso come un sentire di forte intensità, di solito connotato da una grande attrazione per un soggetto esterno; assume comunque, come tutti gli stati affettivi, significati diversi secondo l'ambito in cui se ne parla.
8. Le emozioni sono stati mentali e fisiologici associati a modificazioni psicologiche, a stimoli interni o esterni, naturali o appresi. Secondo la maggior parte delle teorie moderne, le emozioni sono un processo multi-componentiale, cioè articolato in più componenti e con un decorso temporale che evolve. In termini evolutivi, o darwiniani, la loro principale funzione consiste nel rendere più efficace la reazione dell'individuo a situazioni in cui si rende necessaria una risposta immediata ai fini della sopravvivenza, reazione che non utilizzi cioè processi cognitivi ed elaborazione cosciente. Le emozioni rivestono anche una funzione relazionale (comunicazione agli altri delle proprie reazioni psicofisiologiche) e una funzione autoregolativa (comprensione delle proprie modificazioni psicofisiologiche). Si differenziano quindi dai sentimenti e dagli stati d'animo, anche se questi termini vengono spesso usati indifferentemente nel senso comune.

Nel complesso, fino a poco tempo fa gli "scienziati"⁹ hanno evitato le emozioni perché ritenute troppo soggettive e definite in modo troppo impreciso. Tuttavia, una volta che l'evoluzionismo darwiniano e le neuroscienze hanno affermato e, in qualche modo, documentato il legame tra emozione e azione, le emozioni hanno iniziato a guadagnare più attenzione tra gli studiosi. Nel suo libro "The Strange Order of Things" (2018), António Damásio¹⁰, uno dei neuroscienziati più influenti oggi, definisce gli affetti e le emozioni come "programmi d'azione", e da ciò collega le emozioni all'omeostasi, processo attraverso il quale ci manteniamo vivi. Il lavoro di Damásio non solo garantisce un peso di interesse scientifico e anche umanistico alle emozioni ma, meglio ancora, le rende la chiave della sopravvivenza umana. Le neuroscienze, oggi, supportano altresì un crescente riconoscimento delle connessioni tra i sistemi percettivo e motorio del cervello. Questo ha portato studiosi come Francisco Varela, Evan Thompson, Andy Clark e Shaun Gallagher – "enattivisti"¹¹ che sostengono che il pensiero umano non sia legato al cervello ma che deriverebbe da connessioni tra mente, corpo e ambiente – a concludere, a vari livelli, che le percezioni umane sono funzionali ai fini dell'azione, portando ad alcuni, come Andy Clark a sostenere che le percezioni non siano altro che allucinazioni sociali adattive¹² e che il realismo sia una falsa protezione adattiva dalla complessità della realtà, come argomenta Donald Hoffman.¹³

A volte, tuttavia, si potrebbe apprezzare la rilevanza funzionale di qualcosa senza però ridurla ad uno strumento. Infatti, stando a Richard Sha¹⁴ e alle sue conoscenze sul pensiero di Hume, la visione neuroscientifica delle emozioni come azioni piuttosto adattive impoverirebbe l'azione stessa. Una tale riduzione non solo separerebbe l'agire da una tradizione filosofica che invece lo vorrebbe collegato agli stati mentali ma ignorerebbe, altresì, la possibilità che le emozioni abbiano alcuna intenzionalità che non sia la semplice reazione di sopravvivenza, il che significherebbe che esse siano, in effetti, giudizi sulle cose. Come esempio di quanto sia rilevante concedere, come vuole la tradizione del pensiero filosofico sull'azione, che le emozioni possano

avere intenzionalità, Richard Sha segnala che la legge penale nel Regno Unito e negli Stati Uniti ha da tempo imposto uno standard di intenti per la colpevolezza penale.¹⁵ Ciò significa che, all'interno della legge, il semplice comportamento sarebbe insufficiente per dimostrare la responsabilità criminale perché per poter essere incriminati anche la mente dovrebbe essere colpevole. Questa esemplificazione della questione consente a Sha di considerare, con ironia e intuito, che il divario cartesiano, giustamente criticabile, tra mente e corpo, potrebbe avere in ogni caso un certo valore come modello utile nelle pratiche cosiddette spirituali o di educazione morale delle passioni, specialmente quando si ipotizza che tale divario crei o incoraggi lo spazio per la deliberazione e l'intenzione.¹⁶

■ Cosa potrebbero imparare le neuroscienze dalla filosofia delle passioni di Hume

Il passaggio omologante delle emozioni come azioni operato dalle neuroscienze, quindi, stando a Richard Sha, trarrebbe beneficio dallo scetticismo di Hume sull'azione e dalla sua diffidenza su quanto controllo abbiamo sulle nostre emozioni. Infatti, quando le emozioni vengono ritenute "programmi di azioni" che comportano la sopravvivenza, chi può rifiutarsi di accettarle? La riduzione dell'emozione all'azione, cioè delle emozioni come "programmi di sopravvivenza", lascerebbe dietro di sé il fatto che le nostre emozioni sono spesso "mescolate", ciò che Hume riconosce come "la contrarietà dei motivi e delle passioni". Quando le nostre emozioni contengono gradi di ambivalenza o contraddizione, come spesso accade, il giusto corso d'azione non è chiaro. Infatti, sotto la spinta alla sopravvivenza tendiamo a non chiederci se le agitazioni delle passioni siano buone per noi o se siano fonte inaffidabile di disagio, come riconoscevano gli antichi Greci come Zenone ed Epitteto.

9. Persone esperte in un determinato campo della scienza e che usano abitualmente metodi scientifici nell'effettuare ricerche i cui risultati vengono tipicamente pubblicati su apposite riviste dopo attenta validazione da parte di specialisti del settore, destinate all'incremento della conoscenza scientifica nello specifico settore di competenza.

10. António Damásio. *The Strange Order of Things. Life, feeling, and the making of cultures*. Vintage, 2019

11. Enattivismo sostiene che la cognizione nasce attraverso un'interazione dinamica tra un organismo che agisce e il suo ambiente. Afferma che il nostro ambiente è quello che creiamo in modo selettivo attraverso le nostre capacità di interagire con il mondo.

12. Andy Clark. *Perception as controlled hallucinations*. In *BIO Edge*. 6.6.19

13. Donald D. Hoffman. *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*. W. W. Norton Company, 2019

14. Richard C. Sha. *Perverse Romanticism. Aesthetics and Sexuality in Britain, 1750 - 1832*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2009
Richard C. Sha. *Imagination and Science in Romanticism*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2018

15. Richard C. Sha. op. cit. 2020

16. Ibidem



Stando a Richard Sha, dalla filosofia di Hume le neuroscienze potrebbero apprendere un altro suggerimento riguardo all'elevato prezzo pagato per l'attuale dubbia omologazione delle emozioni con le azioni o i programmi di sopravvivenza. Il fatto sarebbe che David Hume sostiene che le azioni siano, per loro natura, temporanee e fastidiose e dove non provenissero da qualche causa nel carattere e nella disposizione della persona che, anziché attuarle, le esperisce, non le rimarrebbero nella coscienza e, di conseguenza, non potrebbero né contribuire al suo onore, se buone, né alla sua infamia, se cattive.¹⁷ Infatti, poiché capiva che le azioni sono fugaci, mentre le passioni sono "principi di azione radicati", Hume considerava le passioni e non le azioni come componenti chiave di noi stessi. Le passioni sarebbero, quindi, stando a Hume, parte necessarie della disposizione e del carattere delle persone. Una volta trasformate, attraverso l'abitudine, in principi, secondo lui, si può avere l'evidenza empirica di un sé stabile.

Nel suo approfondire la filosofia delle emozioni di Hume, Richard Sha¹⁸ porta l'argomento al lato pragmatico segnalandoci che secondo Hume, l'abitudine riduce le

agitazioni delle passioni, rendendole gestibili. Al riguardo è ugualmente importante ricordare che, come avvisa la filosofa Hannah Arendt nel suo saggio scritto nel 1958 e premonitore della contemporaneità umana e politica, "Vita Attiva, la condizione umana"¹⁹, le conseguenze delle azioni sono imprevedibili. Una volta iniziate spesso non siamo in grado di fermare le azioni, trasformandole in qualcosa che facciamo e patiamo. Hume, di fatto, anticipa Arendt quando riconosce che patiamo le passioni, e quindi esse articolano l'agire piuttosto che innescarlo o facilitarlo. Compassione, dopo tutto, significa letteralmente soffrire insieme. Quando non abbiamo altra scelta che subirle, le passioni possono diventare sia le chiavi della moralità sia la stoffa di cui siamo fatti. Nella misura in cui l'azione costituisce la nostra sensazione del potere di agire, il fatto che siamo spesso passivi di fronte alle passioni – per esempio, non possiamo dirci di chi innamorarci – significa che la nostra lotta con le passioni sono ciò che fa nascere il sé. Eppure, soprattutto, Hume insiste sul fatto che dobbiamo attivamente prendere le distanze dalle passioni violente se non vogliamo rimanere in balia di esse: "ciò che chiamiamo forza d'animo, implica la prevalenza delle passioni calme al di sopra delle violente".²⁰

17. Ibidem

18. Ibidem

19. Hannah Arendt. Vita Attiva. La Condizione Umana. Bompiani, 2017

20. Richard C. Sha. op. cit. 2020

■ Le passioni educate ed integrate come qualità morali del sé

Infine, lo scetticismo di Hume nei confronti dei nostri poteri di razionalità lo spinge a pensare a quali tipi di controllo abbiamo sulle passioni e ci offre molteplici strategie per affrontarle. Sotto una concezione delle emozioni come programmi d'azione, come intese dalle neuroscienze, c'è poco incentivo a deliberare su di esse, specialmente quando l'azione equivale alla sopravvivenza. Hume propone invece di considerare le passioni come "oggetti" da osservare, sia dal sé che dallo spettatore imparziale, in modo che possano essere valutate ed educate. Rendendo le passioni oggetti empirici che gli individui e la società esaminano sotto forma di comportamenti, Hume ci chiede di confrontare il nostro senso di queste passioni "rese oggettive" con il verdetto del mondo sociale. Solo in questo modo le passioni possono essere educate e integrate nel carattere come qualità morali. Per aumentare l'educabilità delle passioni, Hume avverte che, quando le passioni sono irragionevoli, "devono essere accompagnate da un falso giudizio". Collegando le emozioni alle azioni e alla sopravvivenza, come fa il modello delle neuroscienze, si restringerebbe il ruolo e l'influenza del giudizio e si trascurerebbe l'educazione delle nostre emozioni. In effetti, Hume teme che l'orgoglio, che lui definisce "una presunzione infondata" di sé stessi, possa farci valutare un'azione più di quanto dovremmo.

In questo paradigma filosofico morale, le abitudini consolidano il controllo che possiamo avere sulle nostre passioni. Hume, infatti, attribuisce all'abitudine un posto privilegiato nelle sue considerazioni morali, ma la chiave qui è valutare continuamente se abbiamo le abitudini giuste, non accettare passivamente le abitudini esistenti. 'Nulla può essere più lodevole', scrive, 'che avere un valore per noi stessi, dove abbiamo davvero qualità che sono preziose.' In altre parole, chiederci prove empiriche del nostro valore, non solo del nostro sentimento riguardo al valore in questione. Le abitudini, dopo tutto, rendono possibile contenere passioni violente come la rabbia. Hume insiste sul fatto che "una volta che una passione è diventata un principio d'azione consolidato e viene istituita come l'inclinazione predominante dell'anima, comunemente non produce più alcuna agitazione rilevante". In questa prospettiva, l'abitudine riduce le agitazioni della passione, rendendole gestibili.

L'idea di Hume che la ragione sia al servizio delle passioni ha trovato in modo importante il supporto scientifico. La nostra razionalità serve le nostre passioni e abbiamo meno controllo sulle passioni di quanto si pensi comunemente. Stabilendo che la ragione è schiava delle passioni, Hume ci avverte delle conseguenze di non avere le giuste abitudini. Quando i neuroscienziati mettono allo stesso livello l'emozione e l'azione, questo restringe l'emozione alla sopravvivenza e sottovaluta i modi in cui l'osservazione riflessiva delle emozioni potrebbe favorire la deliberazione. Mentre i neuroscienziati impostano la scala temporale delle emozioni a non più di pochi minuti, Hume insiste sul fatto che ci vorrà niente di meno di una vita per calibrare le nostre emozioni nella giusta misura.





Filosofia della scienza

Con quale criterio si distingue la scienza dalla non-scienza? Rimandi per riflettere sulla scientificità della medicina.

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Livelli di posizioni cognitive riguardo la questione della scientificità della scienza

Di solito pensiamo di sapere con chiarezza a quale tipo di conoscenza ci si riferisce quando nella vita quotidiana facciamo riferimento alla scienza. Per alcuni, scienza può afferire a ciò che non è magico né soprannaturale. Per tanti altri la questione potrebbe finire in un onomatopeico beh bah

boh. Ci sono anche i più istruiti che possono fare riferimento al metodo scientifico e, anche, se forse non possono spiegare in cosa consista di preciso questo rassicurante *deus ex machina* si dà così una soluzione ad una situazione altrimenti abbastanza imbarazzante. Di fatto, se volessimo approfondire la questione e intentassimo interpellare gli epistemologi, cioè quelli esperti che studiano i fondamenti e i metodi della conoscenza scientifica, ci ritroveremo ad imparare che tale metodo sperimentale sia solo una modalità di interpretare modelli di relazioni che, per ragionamento di deduzione o induzione, sottostarebbero fenomeni naturali, principalmente in fisica.

Questo andare avanti nel voler precisare cosa si deva intendere precisamente quando si parla di scienza, paradossalmente, ci rimanda indietro nella storia. Appunto, l'intento di porre fine al vecchio problema di separare, in maniera netta, la scienza dalle altre forme di sapere occupa gli esperti in materia sin dai greci impegnati nel distinguere l'opinione (*doxa*) dalla conoscenza (*episteme*). Così, questa indagine sui criteri di distinzione tra non-scienza e scienza rischia di condurci, fatalmente, alla questione del criterio di demarcazione di ciò che fa di una conoscenza una scienza. Altrimenti, il nostro livello di interpretazione cognitiva sulla scientificità della scienza rimarrebbe nel rango di uno scambio di convincimenti.

Quando si chiede, difatti, ai cosiddetti epistemologi, impariamo subito che i vari criteri per demarcare cosa sia la scienza da ciò che non lo è si sono rivelati storicamente infruttuosi, al punto di portare agli esperti ad asserire che nella Post-Modernità, dopo tutto, la scienza sia veramente *sui generis* e, addirittura, che, forse, non ci siano caratteristiche epistemiche in comune nelle svariate discipline che culturalmente accettiamo come "scientifiche", come sostiene Larry Laudan già dagli anni 80.¹ Questa mancanza di peculiarità conoscitive comuni spiegherebbe il motivo per cui i millenari tentativi di individuare i tratti che contraddistinguono la scienza o, più in genere, un sapere fondato su basi solide, siano miseramente falliti. Allora, dunque, se l'impresa scientifica versa nel caos di una mancanza di riconoscimento unanime, come segnalava negli stessi anni Paul Karl Feyerabend², noi, comuni mortali, come facciamo a sapere in cosa consista la scientificità della scienza e, per estensione, come possiamo sapere se la medicina sia un sapere scientifico?

Trascurando la complessità della questione della scientificità della medicina, come lo richiede lo spirito semplicistico di moda, concentriamoci, "pragmaticamente", sulla questione della *scientificità della scienza*. Dopotutto, se riuscissimo a trovare il criterio che definisce la scienza, basterebbe ascriverlo alla medicina, no? Istituito per ascrizione al club delle scienze lo status scientifico della medicina possiamo senz'altro essere certi di trovarci nelle mani della scienza quando ci capita di svegliarci nella condizione di pazienti.

■ L'incantesimo dell'aggettivo "scientifico"

Sicuramente, il crescente successo delle cosiddette scienze dure spinge sempre più gestori e ricercatori di altre discipline non prettamente scientifiche, sia a livello pubblico che privato, a rincorrere l'aggettivo "scientifico" per rendere rispettabile e degno dei compensi, di frequente piuttosto alti, il proprio lavoro. A questo proposito, non è raro assistere a banali scimmiettamenti del metodo della fisica o della chimica perché con l'etichetta di scientificità una qualsiasi ricerca guadagna presto un massimo livello di credibilità. "Scientifico" è diventato, in sostituzione della verità rivelata delle religioni, sinonimo di "ragionevolmente vero" e la maggior parte delle società occidentali, ignara di abitare ancora alla frontiera della mente bicamerale, oggi si arrende di fronte a tale "verità". A questo proposito di usufruire del credito sociale dell'aggettivo "scientifico", l'ambiente sanitario, appunto, è dominato dall'ideale regolativo della scientificità al punto di aver coniato, come ci ricorda Sandro Balletta, l'emblematico modo di dire *il paziente è nelle mani della scienza*.³

Stando gli studiosi della materia, come ci segna lo stesso Balletta, non dovrebbe però costituire un motivo per sostenere che non vi sia una demarcazione tra scienza e non-scienza il fatto che dai tempi dei Greci fino ad oggi si sia discusso sui criteri demarcativi per distinguere la credenza dalla conoscenza senza arrivare ad un accordo. Infatti, per studiosi della caratura di Karl Popper, Thomas Kuhn e Imre Lakatos, tale situazione irrisolta non dovrebbe men che meno portarci a sostenere che, dopo tutto, la scienza sia veramente *sui generis* o perfino che non ci siano caratteristiche epistemiche in comune nelle svariate discipline che noi riteniamo senza remore "scientifiche". Sicuramente, non tutti gli epistemologi sono del parere di avallare le posizioni di Laudan e Feyerabend che portano ad accordare un carattere *sui generis* e indefinibile alla scienza. Stando ad alcuni epistemologi che contrastano questa crisi epistemica, procedere in tal modo preclude la possibilità di distinguere la scienza dalle pseudo-scienze e una tale preclusione porta subito ad un disimpegno intellettuale, come segnala Martin Mahner.⁴ Tali epistemologi, impegnati

1. L. Laudan, The Demise of the Demarcation Problem, in «Boston Studies in the Philosophy of Science», 76, 1983, pp. 111-127

2. P. Feyerabend, Contro il metodo (1975), tr. it. Feltrinelli, Milano 2005

3. S. Balletta. Imre Lakatos e il problema della demarcazione. In "Scienza e Filosofia", no. 14, 2015

4. M. Mahner, Demarcating Science from Non-Science, in Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science - Focal Issues, Elsevier, Amsterdam 2007, pp. 515-575

nell'istituire lo statuto della scientificità, considerano che se, davvero, la scienza fosse un insieme di speculazioni, assisteremmo ad una caotica e rovinosa competizione "scientifica" in cui tutti gli aspiranti farebbero a gara per appaltarsi un posto d'onore in ambito accademico, come avvertono Massimo Pigliucci e Maatern Boudry.⁵ Di fatto, che difficoltà c'è nel trasformare una disciplina qualunque, nel nostro caso la medicina, in una disciplina *sui generis*, ovvero in una scienza?

Il motivo per cui l'approccio di trasformare una disciplina qualunque in scienza *sui generis* non è agevolmente adottabile potrebbe essere attribuito al fatto che la comunità scientifica "sente" che ciò che è per davvero scienza ha qualcosa di peculiare e, nel giudicare una ricerca, la valuta sempre alla luce di un qualche criterio di demarcazione.⁶ Nella tradizione impegnata ad istituire lo statuto della scienza, la soluzione migliore circa il problema della delimitazione della scienza, suggeriscono Pigliucci e Boudry, non sarebbe quella di scrollarsi di dosso l'impegno teorico di riflettere sul suo limite, disincantando l'aggettivo "scientifico" agli occhi degli uomini comuni ma dovrebbe essere, normativamente, quella di cercare di capire e spiegare che cos'è questa scientificità che tacitamente caratterizzerebbe e guiderebbe il più accreditato strumento di conoscenza. Nel far ciò, però, si rende opportuno, per prima cosa, accettare l'idea di una scienza fallibile, scardinando così il pregiudizio che vorrebbe la scienza come conoscenza certa, addirittura vera. Senz'altro, la scienza è fallibile ma non per questo, sostengono i suoi difensori, indistinguibile dalle altre forme di sapere. Da una posizione pragmatica, ciò che occorre, propone S. Ballesta, è una razionalità senza certezze⁷ per cui dovremmo dire a rigore che nell'ambito sanitario, dominato dall'ideale regolativo della scientificità, i pazienti sono, semmai, nelle mani di una razionalità senza certezze.

Benché questa possa risultare un'asserzione scandalosa, a ben vedere, la fiducia sull'esistenza di una scienza che si distingue positivamente dalle altre forme di sapere o abilità è, purtroppo, in ultima analisi, infondata. Il problema, però, ci rammenta L. Laudan, è che questa fiducia, ancorché infondata, condiziona, in ogni caso, non solo la nostra vita intellettuale ma, addirittura, buona parte della nostra vita sociale e politica.⁸ Infatti, riguardo

a queste incrinature nell'impalcatura dello establishment si preferisce asserire che noi non ubbidiamo al potere ma ci regoliamo ascoltando la scienza anche se, invero, forse sappiamo assai poco della distinzione tra scienza e non-scienza.

Questo stato delle cose, preso sul serio e portato malintenzionatamente alla ribalta, potrebbe fare piombare nel caos l'ordine sociale e politico. Un tale rischio, per quanto riguarda la medicina, ci obbliga a cercare una soluzione al possibile discredito della scienza in generale e della medicina in particolare. Una soluzione potrebbe essere, come propongono Pigliucci & Boudry, quella di "ripensare il problema della demarcazione tra scienza e razionalità senza certezza non come una separazione netta, ma come un gradiente di linee sfumate e distinzioni gradualisti".⁹ Precisamente, insistono, "finché si sia d'accordo che c'è, sicuramente, una differenza riconoscibile fra, per esempio, biologia evoluzionistica da un lato e creazionismo dall'altro, allora dovremmo altresì accettare il fatto che ci siano criteri demarcativi, per quanto elusivi possano apparire a un primo sguardo".¹⁰

■ I tentativi storici di demarcazione tra scienza e non-scienza

Alla ricerca di un criterio di distinzione, imprescindibile oggi per convenire su come distinguere la scienza da altre forme di conoscenza e, di conseguenza, per istituire quale sia la scientificità della medicina, oltre ai contributi di Karl Popper e Thomas Kuhn, abbiamo, come suggerisce Gennar Luigi Linguiti, quelli di Imre Lakatos, "le cui idee epistemologiche rappresentano uno dei più fini e persuasivi strumenti disponibili per la comprensione dell'attività scientifica e della stessa attività del pensare".¹¹ Di fatto, la proposta di Lakatos circa un criterio di demarcazione interiorizza nella sua impresa conoscitiva il pensiero di Karl Popper e Thomas Kuhn, gli altri due più autorevoli studiosi della materia nel secolo scorso.

5. M. Pigliucci, M. Boudry, *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the demarcation problem*. Chicago University Press, Chicago 2013

6. S. Ballesta. op. cit.

7. M. Pigliucci, M. Boudry. op. cit.

8. L. Laudan, *The Demise of the Demarcation Problem*, in «Boston Studies in the Philosophy of Science», 76, 1983, pp. 111

9. M. Pigliucci. op. cit., p. 11

10. Ibidem

11. G. L. Linguiti, *Imre Lakatos e la «filosofia della scoperta»*, Maria Pacini Fazzi Editore, Lucca 1981.



Durante gli anni '70 e '80 Lakatos aveva già notato che le soluzioni che erano state avanzate per demarcare la scienza risultavano problematiche e insoddisfacenti¹² ma, convinto del fatto che il tipo più degno di conoscenza, a cui solitamente si dà il nome di scienza, doveva essere in qualche modo caratterizzato da contrassegni peculiari, Lakatos delineerà la sua filosofia della scienza, che potrebbe essere letta, appunto, come il tentativo di risolvere il problema della demarcazione. La risoluzione di tale problema, come precedentemente accennato, non coinvolge solamente aspetti teorici e speculativi, ma avrebbe importanti implicazioni anche per la vita sociale e politica.¹³ È sufficiente ricordare al riguardo i casi storici in cui certe teorie sono state bandite o, contrariamente, promosse oppure ciò che succede con la questione della vaccinazione oggi. Ma proprio questo dovrebbe spingere, almeno l'élite pensante, alla ricerca di un criterio di demarcazione donde poter indirizzare la confusione politica e sociale.

Lakatos, però, va subito chiarito, non ci consegnerà una soluzione del problema della demarcazione perché sia per Lakatos stesso che per Feyerabend, un criterio di delimitazione tra scienza e non-scienza stabile e valido *a priori* sarebbe dogmatico e astorico e, inevitabilmente, non scientifico.¹⁴ Questa sua ammissione di una certa elasticità nel criterio di confine non dovrebbe significare, stando

alla teoresi di Lakatos, mettere da parte la razionalità e il dialogo critico tra diverse metodologie scientifiche. Infatti, le stesse considerazioni, comprese nel discorso sulla demarcazione, del tipo *Lakatos respinge* oppure *Lakatos propone*, rimandano, semplicemente, a *prese di posizioni conoscitive* da parte del soggetto e, pertanto, non ci conducono ad una strada di segnaletiche univoche come quella che probabilmente vorremmo imboccare per trovare una risposta assoluta alla nostra domanda iniziale circa quale sia il criterio per distinguere la scienza dalla non-scienza e, di conseguenza, per poter individuare *a quale scienza ci consegniamo quando ci affidiamo alla medicina*.

A questo punto dell'argomentazione, qualcuno potrebbe voler intervenire per segnalare che, come accennato all'inizio, una tale soluzione sia già stata stabilita con il "metodo scientifico" e che la domanda circa la demarcazione tra scienza e non-scienza sia un'espressione di scrupolosità intellettuale, ritenendo innecessario procedere nella direzione della discussione in materia tra gli epistemologi. Si potrebbe altresì aggiungere che i trial risolvano la questione della scientificità della medicina e chiudere in questo modo la questione. Purtroppo, a stretto rigore, le cose non sono così semplici e normalmente al di fuori delle nicchie degli esperti accademici si misconosce cosa sia da intendersi quando si parla sia di trial che di scienza. Per

12. I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici. Scritti filosofici I* (1978), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1985, p. 10.

13. L. Laudan, op. cit. 1983

14. I. Lakatos & P. K. Feyerabend. *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, [a cura di M. Motterlini], Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 153

di più, perfino molti dei cosiddetti “scienziati” hanno un campo cognitivo e conoscitivo talmente ristretto al punto di risultare buffi quando si esprimono in termini di “verità scientifica” per la semplice ragione che nella scienza non c’è verità ma verificabilità di fatti sperimentali. Valutando, dunque, criticamente ciò che entra nel campo cognitivo e conoscitivo degli esperti in materia, la questione della scientificità della medicina non sarebbe risolta con il *deus ex machina* dei trial né quella della scienza con il cosiddetto “metodo scientifico”.

Quest’incertezza ci sollecita a rimanere con la nostra attenzione rivolta al dibattito accademico ritenuto il più rappresentativo del secolo scorso sulla questione della demarcazione. Per questo il nostro passo successivo sarà quello di riprendere, in modo riepilogativo, le considerazioni di Lakatos. In ogni modo, va sensatamente segnalato che molta della documentazione della ricerca delle neuroscienze e di altri filosofi della scienza avrebbe, ad oggi, in qualche modo, reso ancor più complessa, addirittura infondata, la questione della demarcazione. Infatti, queste ricerche documenterebbero che il realismo, posizione conoscitiva sulla quale si basa lo statuto che l’organizza e disciplina il funzionamento della scienza, sarebbe falso, come sostiene Donald Hoffman¹⁵, in quanto la percezione non consisterebbe in un accesso diretto e accurato alla realtà e, quindi al reale, ma sarebbe piuttosto una semplice “allucinazione culturale adattiva” ai fini pragmatici della sopravvivenza e della fitness, come puntualizza Andy Clark.¹⁶

Lakatos, di fatto, è tra i pochissimi pensatori che ha confrontato gli studiosi con il distacco esistente tra le varie *immagini* storiche della scienza e la “cosa reale” a cui la scienza farebbe riferimento. Proprio lui ha anticipato gli sforzi recenti delle neuroscienze nello stabilire che noi non percepiamo la realtà come essa sia ma che cognitivamente abbiamo accesso a modelli funzionali adattivi di rappresentazione dei fenomeni. Inoltre, Lakatos è rimasto sempre contrario a speculazioni su come procede la scienza senza la documentazione della storiografia della scienza stessa, interpretando gli argomenti sulla demarcazione alla luce della storia della scienza in modo normativo.¹⁷ Infatti, Lakatos ha esaminato i più noti argomenti demarcativi e li ha valutati alla luce della storia normativamente interpretata. Vediamoli cronologicamente.

■ L’idea seicentesca di demarcazione: il giustificazionismo

La prima forma di stabilire una demarcazione che Lakatos prende in esame è quella modalità di razionalità chiamata il giustificazionismo, ovvero l’idea seicentesca secondo la quale sarebbe possibile *caratterizzare la scienza come un sapere infallibile e dimostrato* ogni oltre possibile dubbio.¹⁸ Stando a Lakatos, questa posizione va ricondotta alla volontà degli scienziati di adeguare la propria conoscenza a quella teologica, la quale era infallibilmente “dimostrata” dalla Rivelazione e dalla Chiesa. Le difficoltà di tale posizione sono oggi note e pochissimi filosofi o scienziati pensano che la conoscenza scientifica sia, o possa essere, conoscenza dimostrata¹⁹, anche se la cultura popolare sia persuasa da questo convincimento.

Seguendo l’argomentazione di Sandro Balletta in “Imre Lakatos e il problema della demarcazione”²⁰, in risposta al superato criterio giustificazionista sarebbero nate tre scuole di pensiero: l’anarchismo epistemologico, l’elitismo e il falsificazionismo. Tutti questi approcci devono, però, rendere conto del fatto che la conoscenza scientifica non è, come si pensava prima, un’*episteme*, cioè un sapere certo e incontrovertibile delle cause e degli effetti degli accadimenti, bensì una forma di sapere fallibile e non dimostrabile una volta per tutte.

■ Le forme del sapere fallibile della postmodernità

• L’anarchismo epistemologico di Feyerabend

Per il principale esponente di questa prospettiva, Paul Karl Feyerabend, la scienza sarebbe un’impresa essenzialmente anarchica.²¹ Egli considera il problema della demarcazione uno pseudo-problema giacché, dal punto di vista epistemologico, tutte le teorie si troverebbero sullo stesso piano. Stando a lui, ogni credenza sarebbe a suo modo valida e la scienza sarebbe

15. Donald D. Hoffman. *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*. WW Norton & Co, 2019

16. Andy Clark. *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford University Press, 2019

17. I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*. Scritti filosofici I (1978), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1985, p. 131

18. I. Lakatos, *Matematica, scienza e epistemologia*. Scritti filosofici II (1978), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1985, p. 5.

19. Ibid. p. 11

20. Sandro Balletta. op. cit.

21. P. Feyerabend, *Contro il metodo* (1975), tr. it. Feltrinelli, Milano 2005

soltanto un tipo particolarmente forte di credenze. Nella sua prospettiva, all'interno della scienza non sarebbe rintracciabile alcun percorso di razionalità e il confronto fra teorie diverse sarebbe così quasi impossibile e quando vien fatto non produrrebbe motivi validi razionalmente per scegliere una teoria anziché un'altra. Per Feyerabend non esistono criteri demarcativi. Egli s'appella alla fallibilità della scienza, la quale dovrebbe limitarsi a descrivere senza prescrivere.

Affermare, però, che la scienza sia un'impresa "essenzialmente anarchica" significa, stando agli studiosi che intendono fondare una distinzione tra scienza e opinione, negare validità al lavoro di teorici e scienziati che da molti anni sono alle prese con la *costruzione* di una scienza razionale, pensata come qualcosa che deve avere un metodo rigoroso che la contraddistingua. Per questi studiosi, la descrizione di Feyerabend va in contraddizione con il concetto che è giunto a noi oggi col nome di "scienza" come sapere dimostrato e certo. Purtroppo sarebbe sufficiente accendere il televisore, per verificare che il concetto anarchico di Feyerabend è culturalmente coerente con la *réclame* che annuncia che il prodotto X è stato *scientificamente* testato, basta leggere una qualunque rivista alimentare per imparare che del cibo Y è stata dimostrata *scientificamente* la nocività. E, nonostante la critica di Feyerabend, nessuno di noi sarebbe disposto a credere che codesti studi siano, sotto sotto, irrazionali. Non è banale questa fiducia nella scienza e forse i suoi motivi sono ben più profondi della semplice assuefazione culturale, anche se, in fondo, sia sempre arduo enunciare in che cosa consista *precisamente* la scientificità.

Per i difensori rigorosi dell'esistenza di una demarcazione, asserire che la scienza sia irrazionale non ci aiuterebbe affatto a capirla. Per caratterizzarla adeguatamente, invece, bisognerebbe, stando a loro, seguirne un'idea regolativa che ne costituisca l'essenza, vale a dire la sua razionalità. Lakatos rimase fermamente convinto che la fallibilità della scienza non implicasse che essa fosse priva di razionalità e di metodo. La scienza sarebbe, nella sua prospettiva, nata sulla base di una razionalità descrivibile in modo peculiare, cioè una razionalità consistente nel saper aderire a un programma progressivo in grado di predire fatti nuovi.

• L'elitismo del paradigma di Kuhn

L'altra proposta di soluzione demarcativa analizzata da Lakatos, come ci riporta Sandro Ballesta²², sarebbe l'**elitismo**. Secondo questo punto di vista, rappresentato da Thomas

Kuhn, se esiste una demarcazione, cioè una separazione tra ciò che sarebbe scienza e ciò che non lo sarebbe, questa dipende da una demarcazione tracciata tra la comunità scientifica e le altre comunità. Non esisterebbero criteri demarcativi per valutare le singole teorie ma solo modi per individuare una certa comunità scientifica. La scienza, che s'identifica con il lavoro di tale comunità, sarebbe guidata da un paradigma condiviso a cui gli scienziati prestano **fede**, condizione necessaria affinché ci sia una comunità scientifica. Al riguardo, precisa Kuhn, "perché una disciplina sia una scienza, le sue conclusioni devono essere logicamente derivabili da premesse condivise".²³ Nella sua prospettiva, all'interno della comunità scientifica il passaggio da un atteggiamento critico a uno dogmatico segnerebbe l'inizio della "**scienza normale**", stabilendo il paradigma (o modello) con cui si affrontano i problemi reali. Quando il paradigma normativo viene messo in discussione e sostituito da uno nuovo, il passaggio sarebbe governato dall'irrazionalità, assomigliando più a una conversione religiosa che a una scelta ponderata e cosciente. Di fatto, Kuhn esclude ogni possibilità di ricostruzione razionale dell'evoluzione della scienza.²⁴

• Il falsificazionismo di Popper

La terza prospettiva di un criterio di demarcazione presa in considerazione da Lakatos, come riferita da Ballesta²⁵, sarebbe il **falsificazionismo** di Karl Popper secondo il quale la scienza si distingue dalle altre forme di sapere in quanto falsificabile. Quest'idea, anche se contraria ad un'opinione corrente che vede nella scienza un modello di conoscenza indiscutibile, è tuttavia dotata di una sua forza persuasiva ed è quasi diventata, almeno per le persone culturalmente informate, un nuovo senso comune. Questo tentativo di soluzione della questione sarebbe stato il punto di partenza da cui Lakatos stesso avrebbe sviluppato la sua soluzione demarcativa. Per un falsificazionista sarà scientifica quella teoria che avrà specificato in anticipo un esperimento cruciale in grado di contraddirla. La falsificazione, di conseguenza, sarebbe l'esito di una contrapposizione fra una teoria e l'osservazione. Ci sarebbero, tuttavia, più modi di praticare il falsificazionismo. Un **modo dogmatico o naturalistico** che presuppone una base empirica *assolutamente salda* contro la quale far scontrare *tutte* le teorie scientifiche per deciderne la refutazione. Il principio sarebbe che se un evento osservabile contraddice la teoria, essa deva essere rigettata senza remore. In questo modo la teoria possiede una base empirica, cioè l'insieme dei falsificatori potenziali,

22. Sandro Ballesta. op. cit.

23. Lakatos & A. Musgrave. *Critica e crescita dalla conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976. p. 78

24. Ibid, p. 225

25. Sandro Ballesta. op. cit.



che la rende falsificabile e pertanto scientifica. L'errore in questa prospettiva, secondo Lakatos, sta nell'ammettere l'esistenza di fatti puri e semplici e nel credere di poter dimostrare una proposizione fattuale con l'esperimento, cioè con l'osservazione.²⁶ Se si seguisse questa prospettiva, la maggior parte della scienza risulterebbe, a ben vedere, non-scienza.

Un tipo migliore di falsificazionismo, anche se non ancora sufficientemente adeguato per demarcare o contraddistinguere la scienza, sarebbe proprio quello praticato per la prima volta dallo stesso Popper: il **falsificazionismo metodologico**. Questo approccio cerca di riparare all'errore dogmatico o naturalistico stabilendo convenzionalmente *a priori* alcuni asserti "osservativi" come non falsificabili, ovvero come "conoscenza di sfondo". Questa conoscenza di sfondo, anche se difficilmente rintracciabile dallo scienziato, come suggeriscono Lakatos e Alan Musgrave, dovrebbe essere quella nei confronti della quale

controllare le teorie. Tale conoscenza di sfondo è, infatti, solo convenzionalmente osservativa. Lo scienziato sarebbe moralmente obbligato a specificare in anticipo quale evento "osservabile", se effettivamente occorre, falsifica la teoria. La scienza che risulta da questa prospettiva sarebbe *scienza negativa*, scienza che considera valide solo quelle scoperte frutto di falsificazioni.²⁷

Con un attento sguardo alla storia della scienza, ci avverte Balletta, ci si accorge invece che le migliori teorie scientifiche sono tenaci e non sono, quasi mai, vittime di atteggiamenti confutatori.²⁸ Benché il falsificazionismo metodologico funzioni dal punto di vista logico, risulta inadeguato per la ricostruzione razionale della storia della scienza. Bisogna tener conto del fatto che, normalmente, gli scienziati ignorano le anomalie. Ma c'è di più. Guardando alla storia della scienza, come avvertono Feyerabend e Lakatos, si scopre che molte teorie si sono affermate grazie a verifiche importanti piuttosto che a mancate falsificazioni.²⁹

26. Lakatos & A. Musgrave. *Critica e crescita dalla conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976. p. 174

27. Ibidem

28. Sandro Balletta. op. cit

29. I. Lakatos & P. K. Feyerabend. [a cura di M. Motterlini], op. cit. p. 139.

Il modo corretto d'intendere il falsificazionismo, stando a Lakatos sarebbe la modalità che lui denomina **falsificazionismo sofisticato**. Da questo punto di vista "una teoria sarebbe 'accettabile' o 'scientifica' soltanto se ha un aumento di contenuto empirico corroborato rispetto alle teorie precedenti (o rivali), cioè soltanto se conduce alla scoperta di fatti nuovi".³⁰ In gioco, adesso, non ci sarebbe più una sola teoria e l'"osservazione", ma due o più teorie e l'"osservazione", la quale non perderebbe il ruolo di arbitro imparziale. La falsificazione di una teoria T si rende possibile solo se una nuova teoria T^1 eccede di contenuto empirico rispetto a T e ne spiega il successo. In più, parte del nuovo contenuto empirico deve essere corroborato. Tuttavia, ci avverte Lakatos, l'unità minima della scienza non è la teoria singola ma un insieme di teorie. Infatti, ciò che viene sottoposto al vaglio della critica demarcazionista non è una teoria isolata ma una successione di teorie che si mostrano in una certa continuità. Tale continuità fissa la serie in un programma di ricerca. Dunque, dalla prospettiva del falsificazionismo sofisticato, sarà tale programma di ricerca a demarcare lo status scientifico di una conoscenza.

• La metodologia dei programmi di ricerca scientifici di Lakatos

Dunque, stando a Imre Lakatos, il nostro Cicerone attraverso questa materia così sofisticata, la storia della scienza è ricostruibile adeguatamente come storia dei programmi di ricerca anziché di teorie isolate. Un **programma di ricerca** è un insieme di teorie e regole metodologiche che delineano un'**euristica**, cioè quell'approccio alla soluzione dei problemi che non segue un chiaro percorso del metodo scientifico ma che si affida all'intuito e allo stato temporaneo delle circostanze al fine di generare una conoscenza.³¹ Per far sì che tale sviluppo empirico sia capace di prevedere fatti nuovi gli studiosi, stando a Lakatos, dovrebbero utilizzare la loro ingegnosità per articolare o anche inventare delle "ipotesi ausiliari" che formino una cintura protettiva intorno al nucleo teorico del programma di ricerca.³²

Questo nucleo, stando a Lakatos, dopo un lento accrescimento per prove ed errori, si istituisce come una serie di asseriti convenzionalmente non confutabili e, dopo un'adeguata maturazione, costituirà il punto nevralgico dell'intero programma di ricerca. Lakatos denomina questo

andamento della costituzione del nucleo "euristica negativa". L'euristica positiva, sarebbe, invece, delineata dalla cintura protettiva, ovvero da "un insieme abbastanza articolato di proposte o di suggerimenti su come cambiare e sviluppare le 'varianti confutabili' del programma di ricerca, su come modificare e sofisticare la cintura protettiva 'confutabile'".³³ La cintura protettiva assorbe le anomalie, difende il nucleo adattandosi ai casi recalcitranti e, oltre a spiegare fenomeni conosciuti, predice fatti nuovi.

Predire fatti nuovi e sorprendenti, secondo Lakatos, costituirebbe un punto di forza del programma di ricerca e le conferme di tali predizioni giocherebbero un ruolo di primo piano nella comunità scientifica. Tuttavia, i tempi di predizione tenderebbero ad essere piuttosto lunghi e perciò la non-confutabilità e la tenacia degli scienziati diventano una caratteristica essenziale della scienza. Lakatos ci fa notare che se, infatti, si volesse render conto di come effettivamente si comporta la comunità scientifica si dovrebbe ammettere che la "storia della scienza è piena di casi di *tenacia* [...]". E senza questa tenacia non ci sarebbe progresso scientifico".³⁴ Ciò implicherebbe, però, secondo Lakatos l'abbandono di una razionalità istantanea à la Popper, poiché prima che un buon programma di ricerca venga adeguatamente sviluppato potrebbe passare molto tempo. Infatti, stando a lui, la razionalità, diversamente da quanto si creda, opera lentamente e fallibilmente. Inoltre, per Lakatos, non esistono esperimenti decisivi in grado di eliminare istantaneamente un programma di ricerca. Al riguardo, ci segnala che la storia è testimone di molti casi in cui un preteso esperimento cruciale viene successivamente trasformato in una vittoria per il programma che sembrava "sconfitto". Ne sono esempi, gli esperimenti contro la legge della caduta libera dei gravi di Galileo e quelli contro la legge della gravitazione di Newton. L'esperimento cruciale di cui normalmente si parla sarebbe, per Lakatos, nient'altro che una retro-valutazione di un caso particolare alla luce dello sviluppo di tutto il programma di ricerca. Per essere battezzato "cruciale", l'esperimento dovrebbe avere la caratteristica di falsificare un programma e corroborarne un altro nel contempo.

Un altro aspetto importante riguardo al criterio di demarcazione tra scienza e non-scienza in Lakatos è che i programmi di ricerca possono essere distinti, in

30. Lakatos & A. Musgrave [a cura di], *Critica e crescita dalla conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976. p. 191

31. In particolare, l'euristica di una teoria dovrebbe indicare le strade e le possibilità da approfondire nel tentativo di rendere la teoria "progressiva", in grado, cioè, di garantirsi uno sviluppo empirico tale da prevedere fatti nuovi (nuovi sviluppi teorici, nuove scoperte empiriche e nuove tecnologie) non noti al momento dell'elaborazione del nocciolo della teoria.

32. Ibid. p. 209

33. Ibid. p. 211

34. I. Lakatos & P. K. Feyerabend. [a cura di M. Motterlini], op. cit. p. 125

termini di un giudizio di valore, in *progressivi o regressivi*. Nel primo caso la serie di teorie porta il programma a predire fatti nuovi e a corroborarli, nel secondo caso il programma collassa su sé stesso a causa di aggiustamenti *ad hoc* e ipotesi empiricamente vuote. Il nuovo criterio di demarcazione di Lakatos, purtroppo, non distingue una teoria scientifica da una pseudoscientifica bensì una *“scienza matura”, consistente di programmi di ricerca*, da una *“scienza immatura”, consistente solo di una trama raffazzonata di prove ed errori*”.³⁵ La **scienza matura** sarebbe allora per Lakatos un dispositivo euristico in grado di portare il ricercatore a scoprire fatti nuovi alla luce di una struttura che ingloba la continuità in un nucleo saldo e convenzionalmente condiviso. Per cui, nella sua teoresi, entro una dose ragionevole di tempo, è del tutto razionale evitare i controesempi rifiutando alcuni dati sperimentali e proseguire guidati dall’euristica positiva. Lavorare a un programma di ricerca regressivo, come ad esempio quello freudiano, sarebbe, ammette Lakatos, lecito ma, tutto sommato, irrazionale, e perciò pseudo-scientifico. Infatti, stando a lui, la **razionalità** consiste nel **saper aderire a un programma progressivo** o a trasformarne uno regressivo in progressivo secondo le regole lakatosiane. In questo modo, il criterio di demarcazione viene tradotto ulteriormente, ma questa volta si tratta di un criterio mobile e aggiornabile: un programma regressivo può diventare progressivo se rispetta i parametri delineati da Lakatos.

■ Un problema epistemologico di importanza pratica e politica senza soluzione binaria

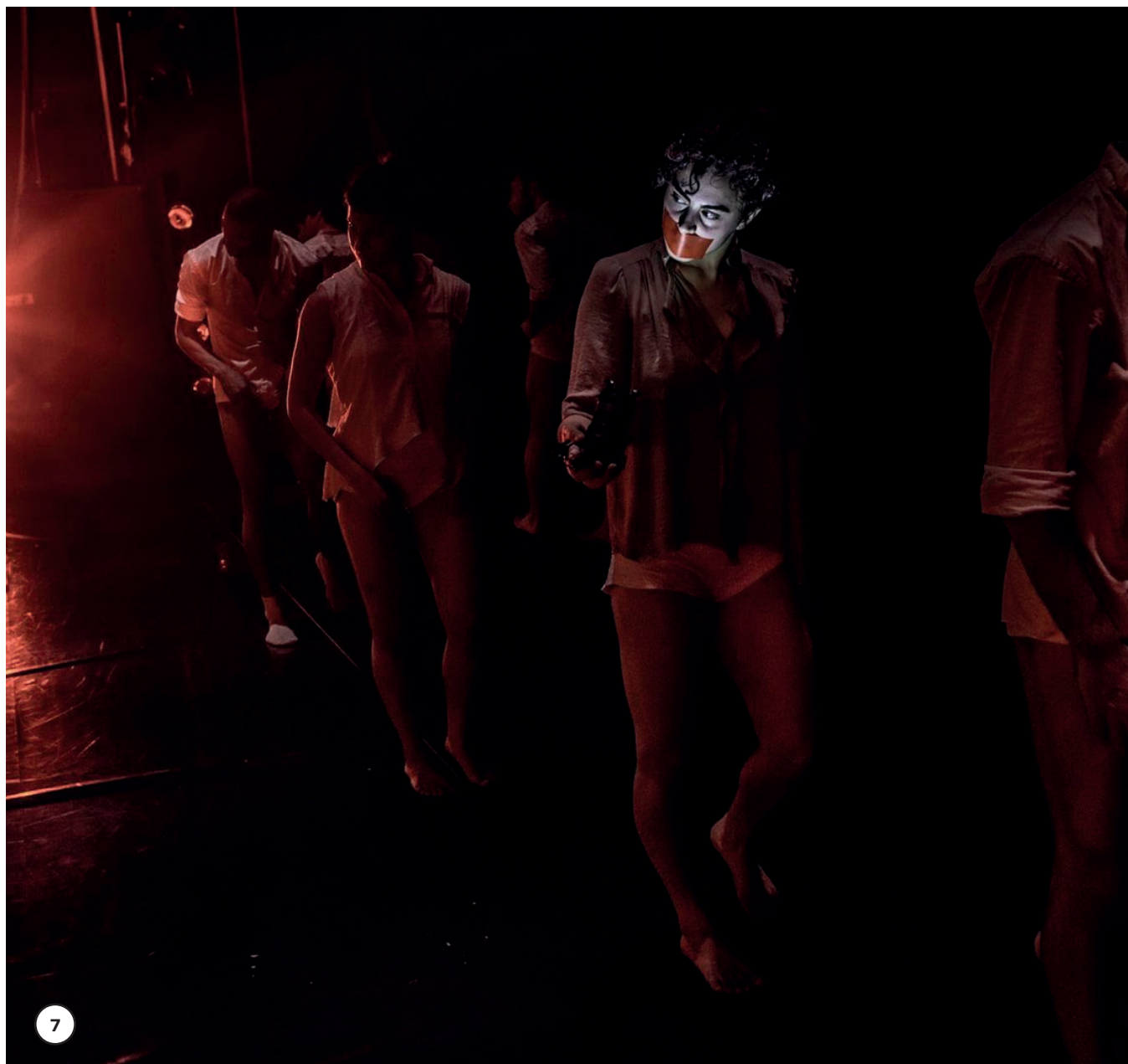
Alla ricerca di una risposta alla domanda che oggi, nello scenario dei governi di pieni poteri “guidati dalla scienza”, come riferiscono i media, si rende incalzante riguardo a quale sia il criterio di distinzione tra scienza e pseudoscienza, ci siamo rivolti a Lakatos in quanto lui si è sforzato di salvaguardare la razionalità nella scienza senza perdere mai di vista proprio l’importanza pratica e politica del problema epistemologico, evitando di cadere nell’irrazionalismo e nel relativismo dell’anarchismo epistemologico a seguito del tramonto dell’infallibilità della scienza.

Infatti, l’ultima grande battaglia contro lo scetticismo scientifico, nel secolo scorso, è stata combattuta da Lakatos con argomentazioni utili e metodologie valide che a tutt’oggi vengono discusse con grande interesse in ambito epistemologico, storico ed economico. Dopo Lakatos molti studiosi hanno cercato di applicare la metodologia dei programmi di ricerca alla concreta pratica scientifica, ma questi tentativi non sono risultati privi di difficoltà. Lakatos stesso era consapevole dei problemi che, specie all’inizio, affollano la metodologia dei programmi di ricerca. Infatti, sarebbe necessario identificare il nucleo del programma di ricerca, guardare con attenzione alla storia, capire cos’è *ad hoc* e cosa no e così via.

Per rendere un’idea della complessità della questione si pensi che se si volesse stabilire una demarcazione per istituire, a rigore epistemologico, la scientificità della medicina o semplicemente del vaccino in medicina sarebbe necessario identificare il nucleo del programma di ricerca della medicina oppure quello della scienza della vaccinazione, guardare con attenzione alla storia dei loro sviluppi e capire cos’è *ad hoc* e cosa no nelle loro euristiche. In ogni modo, una tale ricostruzione storica sarebbe, metodologicamente, un approccio euristico senza pretese di completezza e validità universali. La storia della “scienza medica” o della “scienza della vaccinazione” dovrebbe essere normativamente interpretata e dovrebbe convalidare una teoria di razionalità scientifica. Solo in questo modo sarebbe possibile lasciare spazio a una metodologia superiore che ricostruisca in maniera migliore il percorso scientifico della medicina o della semplice scienza della vaccinazione. Senza la metodologia dei suoi programmi di ricerca, attributo necessario che caratterizza l’impresa scientifica, non potremmo mai decidere sulla scientificità o meno della medicina a cui ci affidiamo. Senza alcune precisazioni al riguardo, per essere prodigalmente indulgenti, non si riuscirebbe nemmeno a riconoscere, negli specifici e autonomi tentativi umani di orientarsi nella conoscenza della realtà, un atteggiamento razionale comune, vale a dire un atteggiamento che ci consenta di affrontare l’insieme dei problemi medici e le circostanze relative alla nostra salute attraverso una rete programmatica di mosse interpretative e predittive.³⁶ Se la scienza stessa e, in modo particolare la medicina medesima, non trova una soluzione soddisfacente o ragionevole al problema della demarcazione, la nostra domanda, circa la scientificità del sapere induttivistico della medicina a cui ci affidiamo in quanto pazienti e cittadini di uno Stato, ci abbandonerebbe alle porte dell’irrazionalismo e dell’incomunicabilità.

35. Lakatos & A. Musgrave. *Critica e crescita dalla conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976. p. 252

36. G. L. Linguisti, *op. cit.*, p. 88



Certamente, a questo punto della nostra indagine circa la scientificità della scienza e, per ascrizione, della medicina a cui ci affidiamo, siamo, può darsi, ormai scoraggiati sia dalla complessità della materia sia dalla mia testardaggine nel rimanere attaccato ai canoni di valutazione piuttosto accademici della scientificità di una specifica conoscenza. E sicuramente avete ragione perché se da medici ci si dovesse percorrere una tale metodologia di verifica, cioè di falsificabilità di ogni protocollo medico, integrato di routine nella propria praxis, ci si ritroverebbe con un carico di lavoro e di responsabilità impossibile da compiere. Ugualmente anche se da pazienti dovessimo percorrere tutte queste considerazioni ogni volta che dobbiamo accettare un piano terapeutico, ci troveremmo impossibilitati a prendere una decisione e, ovviamente, siamo costretti a prestare fede a ciò che ci viene proposto.

Dunque, semi-abbandonati alle porte dell'incomunicabilità dovuta alla complessità della questione della demarcazione della scienza, vorrei prima di concludere sottolineare un'osservazione riguardo al limite della mia argomentazione. Sono sociologo interessato alle teorie sulla conoscenza e lungi dalle mie competenze e possibilità poter rispondere alla domanda della scientificità della medicina. Ho, certamente, una mia opinione al riguardo e, di conseguenza, vi riferisco, per inclinazione, delle considerazioni degli studiosi in materia che sento più affini alla mia sensibilità ovvero meno contrari. Ed è da questa prospettiva di sensibilità simile che posso riferirvi che, stando a Heidegger, la medicina sarebbe una pratica carente di oggetto, cioè quel contenuto di un atto percettivo o intellettuale considerato come entità distinta e logicamente contrapposta al soggetto che lo pensa. Dunque, non avendo oggetto non sarebbe una scienza.

Ma poiché mi precludo l'intenzione di suscitare le ire dei medici clinici ammetto che mi si potrebbe "ricordare" che l'oggetto della medicina è l'individuo e che nel caso della medicina gli universali sarebbero le entità morbose che nel complesso costituirebbero la classificazione nosologica. Al di là della mia posizione bisogna, però, rammentare, da una parte, che l'individuo non è oggetto della scienza ma del romanzo e della storia. Dall'altra parte, l'entità morbosa non potrebbe essere oggetto della scienza perché, in quanto combinazione di diverse e numerose variabili genetiche ed ambientali, essenzialmente aleatorie, non definisce un oggetto ma un'area di fluttuazioni statistiche. In sintesi, in quanto l'individuo evolve nella diacronia non può essere oggetto di scienza ma solo di registrazione storica. Infatti, in medicina si parla di anamnesi. In quanto la scienza mira alla sincronia, l'entità morbosa sarebbe potenzialmente scientifica, ma si tratta solo di una nozione. Insomma, si potrebbe dire che in quanto dottrina, la medicina non ha oggetto, vale a dire, sarebbe piuttosto un sapere filosofico e non una scienza. La medicina, però, è all'origine della filosofia. Infatti, Ippocrate ed Empedocle precedono Platone e Aristotele nell'indagine della natura. Ippocrate ed Empedocle aprono a Platone e Aristotele il campo dove esercitare la filosofia. Inoltre, non tanto di nascosto, la medicina sostiene il programma dell'ontologia senza oggetto, comune a entrambe, filosofia e medicina.

Antonello Sciacchitano³⁷ ha segnalato che il nichilismo occidentale non è l'oblio dell'essere e, quindi, dell'ontologia come sosteneva Heidegger. Il nichilismo occidentale sarebbe piuttosto l'oblio dell'oggetto, che la medicina ribadisce e pratica. Nella sua dissertazione di perché la medicina non sarebbe scienza egli segnala che la medicina non ha oggetto e che non si potrebbe sostenere che l'oggetto della medicina sia il corpo malato. Semmai l'oggetto della medicina sarebbe la fisiopatologia. Infatti, la fisiopatologia sarebbe il suo oggetto ideale, addirittura ideologico. Si tratta di un costrutto astratto, impastato con le rimanenze della fisica, della chimica e della biologia ma senza i principi teorici di Galilei, Lavoisier e Darwin. Invero, la medicina non ha qualcosa di simile al moto rettilineo, all'invarianza della massa-energia della fisica, o al meccanismo selettivo del più efficiente a riprodursi e della discendenza con modificazioni della biologia. Si potrebbe, sicuramente asserire che della scienza la medicina accoglie solo le ultime e più recenti applicazioni tecniche, sia a livello di rilevazione di dati clinici sia a livello di applicazioni terapeutiche. Ma, in questo senso, si potrebbe considerare che la medicina sia più vicina all'ingegneria che alla scienza. Dalla scienza la medicina non potrebbe accogliere il principio oggettivo, riducendosi alla codifica di una pratica solo apparentemente rigorosa come quella scientifica. Apparenza oggi giustificata dall'abbondanza delle intrusioni tecnologiche nell'enciclopedia medica. Ma nell'inganno cascano solo quegli che ignorano la complessità del paradigma scientifico.

37. Antonello Sciacchitano. La psicoanalisi secondo Sciacchitano.

<http://www.sciacchitano.it/Eziologia/Perch%C3%A9%20la%20medicina%20non%C3%A8%20scienza.html#:~:text=Il%20nichilismo%20occidentale%20non%C3%A8,medicina%20non%20ha%20oggetto%2C%20allora.>





Filosofia ed Evoluzione

La nostra più grande invenzione è stata l'invenzione stessa dell'invenzione

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Il pensiero ipotetico seguendo le tracce del filosofo Keith Frankish¹

Come tutti gli altri animali, la nostra specie, stando alla teoria evoluzionista, si sarebbe evoluta da graduali processi di selezione naturale che ci avrebbero attrezzato per sopravvivere e riprodurci all'interno di una certa nicchia ambientale. A differenza di altri animali, tuttavia, la nostra specie sembra essere riuscita a sfuggire al suo mero ruolo biologico ereditato e a prendere un certo controllo del proprio destino. In un momento di questa sua evoluzione, dobbiamo ipotizzare, iniziò a innovare, rimodellando, attivamente, il suo stile di vita, il suo ambiente e, infine, il pianeta stesso. Certamente, con un po' di perspicacia viene spontanea la domanda: ma come l'abbiamo fatto? Cosa avrebbe distinto la nostra specie, l'*Homo sapiens*, dagli altri animali?

Cercare un solo evento, un cambiamento decisivo nella cultura o nella struttura cerebrale, sarebbe probabilmente un errore derivato da un campo cognitivo parecchio semplicistico. Stando alla teoria evoluzionistica, per più di 1,5 milioni di anni gli umani arcaici, prima specie di *Homo* come l'*Homo erectus*, si sarebbero lentamente discostati dalle altre grandi scimmie, sviluppando uno stile di vita segnato da una maggiore collaborazione. Dai fossili ritrovati si presume che realizzassero semplici strumenti di pietra e che cacciassero insieme. Si potrebbe presumere altresì che cucinassero il loro cibo e, probabilmente, che si impegnassero in una certa modalità di genitorialità condivisa, vale a dire l'assistenza parentale degli adulti verso giovani non discendenti o non appartenenti alla propria progenie genetica.

Tuttavia, stando alla documentazione dei fossili, il loro stile di vita sembra essere rimasto in gran parte statico per lunghi periodi di tempo, con pochi se non nessun segno di attività artistica o innovazione tecnica. Questo stato delle cose tra gli

umani arcaici sarebbe cominciato a cambiare solo negli ultimi 300.000 anni con l'emergere della nostra specie e dei nostri "cugini" i Neanderthal e anche allora il ritmo del cambiamento non avrebbe accelerato molto fino a 40-60.000 anni fa.

Una delle domande più affascinanti nella prospettiva di quest'interpretazione evoluzionista è, certamente, cosa abbia fatto che la nostra specie si allontanasse dal modello impostato dagli umani arcaici? Anche in questo caso, si può ipotizzare, ci sarebbero stati probabilmente molti fattori. Dal punto di vista di Keith Frankish², che studia la mente umana cosciente come un sistema virtuale trucco della biologia, uno sviluppo si distinguerebbe come di particolare importanza. Si tratterebbe di quell'abilità mentale che possediamo oggi emersa ad un certo punto della nostra storia e la cui apparizione avrebbe notevolmente migliorato le capacità creative dei nostri antenati.

L'abilità che Keith Frankish intende sottolineare è quella del pensiero ipotetico, vale a dire la capacità di staccare la mente dal qui e ora e di pensare consapevolmente ad altre possibilità. Questa sarebbe, nell'interpretazione degli studiosi come Frankish, la chiave per un'innovazione e una creatività sostenute e per lo sviluppo dell'arte, della scienza e della tecnologia. Gli umani arcaici, con ogni probabilità, non la possedevano. La staticità del loro stile di vita suggerisce che vivessero nel presente, la loro attenzione rinchiusa nella loro nicchia abitativa immediata e il loro comportamento guidato da abitudini e stimoli ambientali. Nel corso delle loro attività quotidiane, si può congetturare, avrebbero potuto, accidentalmente, "colpire" su un modo migliore di fare qualcosa e così, gradualmente, acquisire nuove abitudini e competenze, ma non avrebbero attivamente pensato alle innovazioni in quanto tali.

Per rispondere alla nostra domanda iniziale di come si sarebbe sviluppato il pensiero ipotetico Frankish propone due suggerimenti, uno del linguista israeliano Daniel Dor, l'altro del filosofo americano Daniel Dennett. Nessuno dei due tratta direttamente del pensiero ipotetico ma, insieme, offrono un quadro persuasivo di come noi umani avremmo acquisito questa capacità. Certamente l'ipotesi dello sviluppo del pensiero ipotetico permette di considerare che gli umani arcaici abbiano utilizzato quest'abilità in modo creativo per raccontare storie, creare miti e ingannarsi a vicenda.

■ Natura e origini del linguaggio secondo Daniel Dor

L'interpretazione di Dor, proposta nel suo libro *The Instruction of the Imagination* (2015)³, riguarda la natura e le origini del linguaggio. Un abbozzo della storia potrebbe sintetizzarsi così. Man mano che le loro società diventavano più collaborative, gli umani arcaici dovevano comunicare in modi più complessi, avvertendo, aiutando, consigliandosi e istruendosi l'un l'altro. Eseguiamo, può darsi, una sorta di pantomima, utilizzando gesti, espressioni e mimica vocale per dirigere l'attenzione su ciò che intendevano comunicare. L'oggetto di tale mimo era quello che Dor chiama "identificazione reciproca esperienziale" volta a convincere gli interlocutori a condividere e riconoscere l'esperienza dell'altro, a trasmettere ciò che avrebbero visto e/o sentito e ad interagire nella reazione. Si potrebbe dire che gli umani arcaici erano altamente abili in tale messinscena. Eppure questa forma di comunicazione esperienziale-mimetica aveva una grave limitazione. Poiché funzionava condividendo l'esperienza, si limitava a comunicare cose che erano a disposizione per essere vissute o esperite. Si poteva comunicare, ad esempio, che c'era un lupo avvicinandosi solo se c'erano le condizioni per far sì che gli altri potessero vedere l'animale per sé stessi. Non si poteva comunicare su cose lontane nel tempo e nello spazio. Man mano che le prime società umane diventavano più complesse, si può supporre che questa limitazione diventasse sempre di più una pressione che spingeva per una soluzione.

Dor dubita, in ogni caso, che gli umani arcaici abbiano mai superato questo problema. Lui sostiene, invece, che la nostra specie e, probabilmente, i Neanderthal, l'abbiano risolto con un bel trucco o bel colpo. La soluzione, stando a lui, non avrebbe richiesto nuovi strumenti comunicativi ma solo un uso innovativo di quelli vecchi. Il trucco sarebbe stato quello di prendere il suono o il gesto già associato a una cosa e usarlo in un modo nuovo, vale a dire non come un invito a sperimentare la cosa o di "identificazione reciproca esperienziale" immediata, per utilizzare un suo concetto, ma come un'istruzione per immaginarlo. In altre parole, quando chi parlava faceva il suono, diciamo, corrispondente a 'lupo' quando non era presente

1. Keith Frankish. Filosofo specializzato in psicologia e scienza cognitiva. Insegna all'Università di Sheffield, Regno Unito e nel Brain and Mind Program presso l'Università di Creta. Noto per la sua posizione "illusionista" nella teoria della coscienza. Sostiene che la mente cosciente sia un sistema virtuale, un trucco della biologia. In altre parole, la fenomenalità della mente riguardo il cervello sarebbe un'illusione introspettiva. Le teorie sulla coscienza di solito accettano che la coscienza fenomenica sia reale e puntano a spiegare come essa esista. L'altro approccio, chiamato da Frankish stesso "illusionismo" sostiene che la coscienza fenomenica sia un'illusione e punta a spiegare perché essa sembra di esistere.
2. Keith Frankish. Our greatest invention was the invention of invention itself. In "Aeon", 24 June 2020
3. Daniel Dor. *The Instruction of Imagination. Language as a Social Communication Technology*. Oxford University Press. 2015

alcun lupo, chi ascoltava attingeva ai propri ricordi di lupi per immaginare un lupo da qualche parte fuori dalla vista. Se chi parlava aggiungeva, diciamo, il suono per 'collina', i loro ascoltatori combinavano ricordi di lupi e colline per immaginare un lupo sulla collina e reagivano di conseguenza. Con questo, **la comunicazione è stata svincolata dal qui e dall'ora**. Come dice Dor, un Rubicone fu attraversato: "Per la prima volta nell'evoluzione della vita, gli umani avrebbero cominciato a sperimentare *per gli altri* e a lasciare che gli altri sperimentassero *per loro*." In questo modo, secondo Dor, si potrebbe sintetizzare la nascita del linguaggio.

Nel corso del tempo, stando alla teoria di Dor, noi umani gradualmente avremmo migliorato questa nuova tecnologia di comunicazione. Si potrebbe immaginare, ad esempio, che avessimo identificato, reciprocamente, nuovi segni per le cose importanti per noi, creando in questo modo un "paesaggio simbolico" che avrebbe scolpito il mondo esperito in caratteristiche discrete. Ugualmente si può supporre che ci fossimo accordati su convenzioni per collegare i segni in modi che indicassero le relazioni tra le caratteristiche specificate. Naturalmente, queste convenzioni, si potrebbe considerare, non venivano esplicitamente concordate. Semplicemente si sviluppavano tacitamente, come spesso fanno le convenzioni sociali.

Se il suggerimento di Dor è giusto, allora **si può ritenere che il linguaggio abbia aperto la strada ad un pensiero ipotetico**. Il linguaggio avrebbe permesso a noi umani di conoscere cose che non si erano sperimentate da soli o direttamente. Avrebbe permesso addirittura molto di più. Infatti, combinando elementi linguistici in modi diversi, chi parlava poteva impartire istruzioni per indurre ad immaginare una gamma illimitata di cose, non solo cose che chi ascoltava non aveva mai prima sperimentato, ma cose che nessuno aveva sperimentato. Avrebbero potuto, ad esempio, istruire chi ascoltava ad immaginare cosa sarebbe potuto accadere, cosa sarebbe accaduto, perfino cosa non sarebbe potuto accadere. A poco a poco, avrebbero scoperto che potevano usare questa abilità in modo creativo, per raccontare storie, creare miti e, con ogni probabilità, ingannarsi a vicenda. E, soprattutto dal nostro punto di vista, avrebbero scoperto che potevano usarle per proporre ipotesi. Mentre parlavano di una brutta giornata di caccia, potevano suggerire spiegazioni su ciò che era andato storto, proporre modi per fare meglio le cose e proporre piani per il giorno successivo.

Stando alle considerazioni di Dor, in un primo momento tale pensiero ipotetico sarebbe stato un processo sociale. Al riguardo si potrebbe ipotizzare che chi parlava non aveva

pensato alle idee in privato e poi le condivideva. Piuttosto, creavano nuove idee nell'atto di parlare, giocando con le istruzioni per l'immaginazione dell'altro e aspettando fino a quando ottenevano la risposta precisa da qualcuno. Era un processo collettivo di tentativi ed errori. Tuttavia, dovremmo anche ipotizzare la risposta ad un'altra domanda: in che modo, allora, noi umani abbiamo fatto il passaggio al pensiero ipotetico solitario, condotto nella privacy delle proprie menti?

■ La mente cosciente secondo Daniel Dennett quale sistema virtuale creato da noi stessi

Qui veniamo al suggerimento di **Dennett**, proposto nel suo libro *Consciousness Explained* (1991)⁴. La preoccupazione di Dennett è la coscienza, vale a dire, nei termini della sua teoresi, il flusso di pensieri, idee e impressioni che attraversano le nostre menti. In questo ordine di idee, si è tentati di pensare che la generazione di coscienza sia una funzione centrale del nostro cervello e, forse, anche del cervello di altri animali. Dennett, però, suggerisce che non sia così. I nostri cervelli, sostiene, sarebbero composti da molteplici sistemi specialistici che operano inconsciamente e in parallelo. La mente cosciente sarebbe soltanto un livello temporaneo di organizzazione, vale a dire un sistema "virtuale" che creiamo per noi stessi attraverso certe abitudini apprese di auto-stimolazione.

In breve, l'idea sarebbe questa. Una volta di aver sviluppato il linguaggio, i nostri antenati a volte avrebbero parlato con loro stessi, in un primo momento per caso. Quando lo facevano, avrebbero ascoltato le loro espressioni e, spesso, avrebbero reagito a loro stessi come facevano ascoltando quelle degli altri. Quando ponevano una domanda a loro stessi, rispondevano; quando si ammonivano, lavoravano più intensamente; quando si ricordavano, si concentravano di più, e così via, e queste reazioni venivano generate spontaneamente da processi inconsci. A volte, un'espressione avrebbe provocato un'altra e quella un'altra ancora, e così via, generando un lungo "treno" di pensiero. Questo processo di auto-stimolazione mentale avrebbe contribuito a coordinare le risorse di diversi sistemi cerebrali e questo si sarebbe rivelato utile, migliorando l'autocontrollo e **promuovendo modelli continui di comportamento**. In questo modo noi umani avremmo formati abitudini di "linguaggio privato" e avremmo sviluppato, gradualmente, la capacità di parlare,

| 4. Daniel C. Dennett. *Consciousness Explained*. Penguin, 1993



10

silenziosamente, con noi stessi nel "linguaggio interiore". Si potrebbe per di più ipotizzare che avremmo adottato perfino altre forme di auto-stimolazione mentale, come disegnare immagini o visualizzarle. Elaborato e raffinato, il **flusso del linguaggio auto-generato** e di altre immagini e le reazioni mentali associate, sarebbero venute a formare quello che chiamiamo la **mente cosciente**.

Anche se elaborato in precedenza, stando a Keith Frankish⁵, il suggerimento di Dennett completa quello di Dor molto bene. Quando i nostri antenati avrebbero iniziato a parlare a sé stessi, stavano imparando a istruire la *propria* immaginazione. Da questo punto di elaborazione del linguaggio e del pensiero ci sarebbe voluto molto poco per passare all'uso del processo istruttivo in modo creativo, privatizzando, in questo modo, pratiche che in precedenza erano sociali. A quel punto, quando i nostri antenati avrebbero dovuto affrontare un problema, potevano esplorarlo da soli, stimolandosi con domande, suggerimenti e immagini visive, ad esempio, 'Perché questo sta scivolando?', 'Prova dall'altra parte' oppure 'Potrei disporli in questo modo'. Queste azioni avrebbero generato non solo reazioni sotto forma di linguaggio più interiore del tipo 'Deve essere più stretto', 'Questo è meglio' oppure 'Sarebbe bello' ma avrebbero, anche, generato sentimenti di soddisfazione o frustrazione, sentimenti che avrebbero potuto richiedere un altro giro di auto-stimolazione. Si potrebbe asserire che il processo era ancora di tentativi ed errori, di aspettare di colpire una buona idea. A questo proposito, non sarebbe stato diverso dal modo in cui gli umani arcaici avrebbero

imparato nuove abilità. La grande differenza era che noi umani potevamo ora prendere il controllo del processo, esplorando rapidamente e sistematicamente nuove possibilità nella nostra mente anziché aspettare che il mondo regalasse idee a noi. Ora avevamo un metodo di invenzione.

Mentre coltivavamo queste abitudini, ad un punto dello sviluppo del linguaggio e del pensiero ipotetico, stimolandoci mentalmente e prestando attenzione ai risultati, noi umani, si potrebbe supporre, facemmo addirittura qualcos'altro. Avremmo creato l'idea, il senso oppure l'impressione che ci fosse un mondo privato dentro di noi, dove il nostro vero sé viveva e pensava, un mondo che a volte ci sembrava più reale di quello che ci circondava. In un certo senso, avevamo creato la nostra mente cosciente e noi stessi.

Prendendo insieme le intuizioni teoretiche di Dor e Dennett, Keith Frankish considera che qualora questi due studiosi abbiamo ragione si potrebbe asserire che i fattori chiave per instradare noi umani sul nostro percorso unico siano stati l'invenzione di un nuovo modo di comunicare e la scoperta di come usarlo in modo creativo, prima socialmente e, poi in privato, nel monologo interiore. Queste attività sono ora centrali per la vita umana e i nostri cervelli e sistemi vocali si sono presumibilmente adattati in molti modi per facilitarli, ma inizialmente furono innovazioni culturali. Data la sua centralità nella vita umana si potrebbe ben asserire che la più grande invenzione di noi umani sia stata l'invenzione stessa dell'invenzione.

5. Keith Frankish. Our greatest invention was the invention of invention itself. In "Aeon", 24 June 2020



Storia

Le analogie storiche raccontano il futuro?
Preoccupazioni e dilemmi si ripetono nel
tempo ma non la storia.

Rinaldo Octavio Vargas, sociologo

■ Le analogie ci fanno correre il rischio di ricordarci di questioni moralì e politiche imbarazzanti

Davanti al dilagare del CoronaVirus19 molti commentatori sui social e sui mass media hanno cercato di proporre un'analogia con l'Influenza Spagnola. Ugualmente succede

con il nazionalismo oggi in vista in tutti i continenti. Infatti, molti opinionisti vedono in esso un ritorno del fascismo. In un ambiente mediatico orientato al mercato, oggi reggente delle popolazioni sparse nel pianeta, le analogie storiche abbondano ed è difficile sapere cosa pensarne, innanzitutto quando si avverte che esse possono essere il packaging di un certo proselitismo politico. Dalla prospettiva degli studiosi della storia, le analogie storiche potrebbero risultare utili, ad esempio, per dare il via al dibattito politico e sociale circa certe questioni ma le analogie con il passato, e questo è il punto che si vuole rimarcare, sono spesso insinuate come ripetizioni storiche. Al riguardo lo storico

Moshik Temkin¹ in *How to interpret historical analogies*² ci avverte che questi paragoni, così popolari, potrebbero invece essere storicamente sbagliati.

Le analogie storiche, vale a dire, fondamentalmente quelle affermazioni che sostengono che due eventi o fenomeni, separati dal tempo e, talvolta, anche dallo spazio, siano simili in modo essenziale, pervadono la nostra cultura mediatica e politica quotidiana. È un'idea molto diffusa che la storia si ripeta. Dato, però, che le analogie non sono né una caratteristica centrale del racconto storico e manco qualcosa che gli storici siano normalmente addestrati a proporre, sarebbe opportuno, quando ci propongono certe "analogie storiche", chiederci, almeno, chi fa tali analogie e per quale motivo. Potremmo altresì chiederci come funzionano tali analogie storiche, quando prendono piede e anche perché siano così popolari. Forse in questo modo potremmo farci un'idea circa a che scopo servano e, finalmente, se ci aiutano veramente a capire meglio il mondo.

Probabilmente nessuno ama usare queste cosiddette analogie storiche più degli attori politici in malafede. Quando, ad esempio, l'amministrazione di George W. Bush preparò il popolo americano per una guerra in Iraq basata su falsità e inganni, inondò l'opinione pubblica con confronti o analogie tra Saddam Hussein e Adolf Hitler. L'idea era quella di insinuare che non potevamo permetterci ancora di "placare i dittatori" nel modo in cui la Gran Bretagna e la Francia avevano "placato" Hitler a Monaco³ il 29-30 di settembre del 1938, un anno prima che lui invadesse la Polonia e iniziasse la peggiore guerra della storia moderna. L'analogia rese "andare in guerra con l'Iraq" un requisito morale, dal momento che non andare in guerra con l'Iraq sarebbe stato come permettere la ripetizione della Germania nazista, cioè concedere all'Iraq di essere in preda a furia violenta e omicida. Anche se storicamente assurda, l'analogia dell'Iraq di Saddam con la Germania di Hitler era verosimilmente efficace politicamente, dato che i recenti attacchi dell'11 settembre 2001 (che nel 2002 la maggior parte degli americani credevano fossero collegati a Saddam) erano già stati resi analoghi all'attacco giapponese a Pearl Harbor del dicembre 1941.

Le analogie storiche possono essere tuttavia inestimabilmente illuminanti purché rimaniamo piuttosto diffidenti nei confronti di coloro che le utilizzano e delle loro ragioni. Un tale atteggiamento di cautela emerge spontaneamente se siamo coscienti circa il passato, vogliamo imparare da esso, rendere omaggio ai nostri predecessori e trarre le giuste lezioni da come avrebbero dovuto essere affrontati i loro tempi difficili e le loro sfide. Uno dei modi intuitivi in cui reagiamo a un presente confuso e spaventoso è, infatti, quello di rientrare nella storia che conosciamo per trovare modi che ci aiutino a rendere leggibile il momento attuale. Tutto questo è normale e naturale.

È naturale, e talvolta importante e nobile, invocare analogie o somiglianze storiche per contribuire a prendere posizione morali e normative sul mondo in cui viviamo. Se, per esempio, un leader nazionale è ovviamente venale, autocratico e rapace, cercheremo precedenti per questo, sia nella nostra storia nazionale che nella storia di altre nazioni. Se delle autorità armate attaccano ancora comunità di minoranza e i loro alleati che protestano contro la violenza e la brutalità della polizia, potremmo voler invocare eventi storici che hanno coinvolto anche la brutalità della polizia o dello Stato contro minoranze. In queste situazioni, le analogie o similitudini possono aiutare a smuovere l'opinione pubblica, a trasmettere rabbia e sgomento e a suggerire che potremmo ritrovarci ad affrontare sfide morali e politiche che altri hanno già affrontato in passato. In ogni modo, tali analogie non saranno mai completamente accurate poiché, dopo tutto, ogni evento storico è unico, ma avranno un valore richiamando alla nostra mente eventi del passato che convogliano un significato preoccupante per le persone nel presente.

■ Differenza tra analogia storica e raffronto storico

Le analogie storiche non sono le stesse cose dei raffronti né dei paragoni storici. Un parallelo o confronto storico potrebbe essere diretto, oppure senza ambiguità, tra due eventi che sono intrinsecamente simili. Disastri naturali, come i terremoti

1. Moshik Temkin ha insegnato storia Internazionale e degli Stati Uniti d'America e anche storia delle politiche pubbliche presso l'Università Tsinghua di Pechino, l'Università di Harvard in Massachusetts, e l'Ecole des Hautes études en Sciences a Parigi. È autore di *The Sacco-Vanzetti Affair: America on Trial*, 2011. Scrive per Public Affairs.
2. Moshik Temkin. *How to interpret historical analogies*. In "AEON", 22 July, 2020
3. La **conferenza e accordo di Monaco** indica un incontro internazionale che si tenne dal 29 al 30 settembre 1938, fra i capi di governo di Regno Unito, Francia, Germania e Italia. L'oggetto della conferenza, avvenuta circa un anno prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, fu la discussione delle rivendicazioni tedesche sulla regione dei Monti Sudeti, posta in territorio cecoslovacco, ma abitata prevalentemente da popolazione di etnia tedesca (i Tedeschi dei Sudeti), e si concluse con un accordo che portò all'annessione di vasti territori della Cecoslovacchia da parte dello stato tedesco. Poiché i rappresentanti cecoslovacchi non vennero fatti partecipare alle trattative, il trattato venne da essi etichettato come "diktat di Monaco".



12

o gli uragani, possono verificarsi in momenti diversi della storia e non dipendono necessariamente dall'attività umana. Ma interagiranno in modo diverso con la società date le mutevoli circostanze sociali, la leadership politica e lo sviluppo economico. In questo senso, un uragano che devasta una borgata medievale sarà diverso dall'uragano delle stesse dimensioni e della stessa velocità che colpisce una città moderna. Il raffronto la facciamo tra gli *effetti di* e la *risposta* a una coppia di eventi altrimenti simili. Naturalmente, possiamo anche fare un confronto tra la frequenza e la forza degli uragani di oggi e quelle degli uragani in passato, fino a stabilire un legame tra disastri naturali e riscaldamento globale antropogenico. Allo stesso modo, mentre la pandemia di COVID-19 si diffondeva nei mesi scorsi in tutto il mondo, la pandemia influenzale del 1918, vale a dire La Spagnola, emerse come uno strumento per aiutarci a riflettere attraverso la sfida. Le malattie sono diverse ma il corpo o l'organismo umano è praticamente lo stesso e le pandemie, per loro natura, hanno caratteristiche ripetitive. Un confronto tra le due crisi sanitarie si concentrerà sui cambiamenti nel mondo che hanno avuto luogo nel secolo scorso, in particolare nella politica della sanità pubblica.

Le analogie storiche, al contrario, sono per natura un po' metaforiche, non semplicemente un esempio ripetuto di un fenomeno. Quando facciamo un'analogia storica, al contrario di un confronto, prendiamo diversi tipi di eventi e suggeriamo

che siano simili e che possano dirci qualcosa di essenziale l'un dall'altro. Per questo motivo, le analogie sono anche più controverse. Poiché la cultura politica mediatica odierna è cultrice di semplificazione, sensazionalismi, classismo, razzismo e di leadership scorretti e inefficaci, siamo, di conseguenza, costantemente sottoposti ad analogie offensive, stupide o ottuse che non vale la pena di riferire qui. Concentriamoci invece su quelle occasioni in cui le analogie storiche suonano vere, cioè quando sono più potenti e provocatorie.

■ Le occasioni in cui le analogie storiche suonano vere

Appena più di un anno fa, nel giugno 2019, quando la deputata democratica americana Alexandria Ocasio-Cortez fece riferimento ai campi di detenzione del Servizio di Immigrazione degli Stati Uniti in Texas e altrove, dove i bambini spaventati erano stati separati dai loro genitori, spesso deportati senza la prole, come 'campi di concentramento', generò un'ondata di indignazione e proteste pubbliche. Ocasio-Cortez usò un termine che non solo era direttamente descrittivo, ma, a suo

parere, invocò un'analogia con i campi di concentramento nazisti durante la Seconda Guerra Mondiale. L'analogia in sé era imperfetta e non ci insegnava nulla di nuovo sulla storia ma catturava qualcosa di essenziale sul male banale che rende il legame tra gli anni '40 e la nostra epoca così plausibile e allarmante.

Ocasio-Cortez, come i molti storici che hanno attestato i meriti della sua dichiarazione, sa perfettamente che non viviamo nella Germania nazista e che i migranti in Texas non vengono mandati nelle camere a gas. Ma la sua analogia, che fece implicitamente, dal momento che non ha mai menzionato i nazisti, ci ha riportato chiaramente alla memoria che i campi di concentramento hanno una lunga storia, che include e precede il genocidio nazista, che gli Stati Uniti non sono estranei alla storia dei campi di concentramento e che i suoi *Immigration and Custom Enforcement (ICE) detention camps* [campi di detenzione responsabili del controllo della sicurezza delle frontiere e dell'immigrazione] sono in realtà l'ultima iterazione di quella storia globale. Ci ha messo pericolosamente a rischio di ricordare altresì che i crimini storici del fascismo avevano avuto luogo mentre la maggior parte del pubblico aveva continuato a vivere la propria vita in modi normali e mondani, forse in maniera assai simile a noi oggi. La sua analogia fu anche una sorta di invito all'azione. Infatti, interpretare i campi di detenzione dell'*Immigration and Custom Enforcement* come campi di concentramento significa rifiutarsi di minimizzarli e vederli, dunque, come moralmente inaccettabili, con tutto ciò che questo comporta.

Così le analogie storiche, fatte in buona fede, possono contribuire a fare luce su punti cruciali del presente e aiutarci a chiarire la nostra posizione su questioni morali e politiche. Il problema incomincia quando iniziamo a sostituire le analogie storiche con l'analisi storica o, ancora più problematicamente, quando si arriva a credere che la storia "si ripeta". Questo tipo di cliché è diventato una rovina del nostro discorso pubblico.

Possiamo dire che i campi di detenzione dell'*Immigration and Custom Enforcement* fanno parte della storia più lunga dei campi di concentramento⁴ e che evocano la storia dei regimi fascisti. Non possiamo dire, però, che il fascismo europeo degli anni

tra le due guerre sia la *ragione* per cui gli Stati Uniti d'America abbiano campi di detenzione [concentramento] nel 2020, né che il fascismo europeo costituisca la ragione per la quale l'ICE si comporti come fa oggi. Neppure si potrebbe dire che l'ICE trovi una spiegazione storica in una qualche "tradizione" degli Stati Uniti. La xenofobia e il nazionalismo, che costituiscono lo sfondo ideologico di questi campi di internamento dei migranti, non sono cose fisiche che viaggiano nel tempo. Essi non derivano da una facoltà di scelta degli scopi del proprio agire. Per spiegare i campi di detenzione dell'ICE, ci si deve ricorrere alla storia recente, considerando i suoi costumi e il suo potere come prodotti di un processo storico. Di conseguenza, ci si dovrebbe chiedere, in primo luogo, che cosa causa questa migrazione? Ci si dovrebbe chiedere altresì quale responsabilità si assumono gli Stati Uniti d'America, da parte loro, per l'arrivo di disperati migranti o richiedenti asilo alle sue frontiere? Altre domande da rispondere sarebbero tra le altre, chi ha creato, finanziato e potenziato ICE, e per quali motivi? Il razzismo americano del passato non è una spiegazione. Per parafrasare la storica Barbara Fields, il razzismo è qualcosa che creiamo di nuovo, ogni giorno. Stando a questa considerazione, si impone anche un'altra domanda: chi, o cosa, crea razzismo ai nostri giorni? In quali condizioni prosperano il razzismo e la xenofobia? Quest'è una domanda importante a cui dare risposta.

Un altro esempio per illustrare in prospettiva storica l'utilizzo improprio di un'analogia storica è il caso della rivoluzione russa del 1917 e l'ascesa dei bolscevichi al potere. Ci sono studiosi che hanno sottolineato le somiglianze tra le rivoluzioni attraverso lo spazio e il tempo o avrebbero anche mostrato come una rivoluzione avrebbe potuto contribuire a crearne una successiva. Le persone alla ricerca di precedenti storici per l'evento rivoluzionario del 1917 in Russia potrebbero concentrarsi, per esempio, sulla Rivoluzione Francese iniziata nel 1789. Potrebbero plausibilmente indicare le dinamiche sociali, economiche, intellettuali e politiche che avrebbero portato alla caduta della monarchia francese e alla possibilità che simili dinamiche si svolgessero nella scomparsa dello zar russo. Potrebbero evidenziare i modi in cui i rivoluzionari russi si siano ispirati e si siano modellati seguendo i rivoluzionari francesi del XVIII secolo e come le idee della rivoluzione precedente permeavano quella successiva.

4. Il **campo di concentramento** (o **internamento**) è una struttura carceraria all'aperto adatta alla detenzione di civili e/o militari. Si tratta solitamente di una struttura provvisoria, adatta a detenere grandi quantità di persone, in genere prigionieri di guerra, destinati a essere scambiati o rilasciati alla fine del conflitto. Comunemente è formato dalle baracche o container disposti ordinatamente, contenenti dormitori, refettori, uffici e analoghe costruzioni necessarie alla reclusione dei prigionieri, e circondate da reticolati di filo spinato o altri tipi di barriere. Il perimetro del campo era sorvegliato da ronde di guardie armate. I metodi e le finalità di sistematica eliminazione dei prigionieri, attuati in queste strutture nel XIX secolo nella guerra di secessione americana da ambedue le parti in conflitto, e nel XX secolo, soprattutto da parte degli inglesi durante la seconda guerra boera, nella Germania nazista e nell'Unione Sovietica negli anni intorno alla seconda guerra mondiale, hanno fatto sì che nel linguaggio comune campo di concentramento sia spesso assimilato a campo di sterminio, che ne è invece un sottotipo anomalo. Il trattamento di prigionieri civili e militari nei campi di internamento in tempo di guerra è regolato dalla III e IV Convenzione di Ginevra del 12 agosto 1949. I campi d'internamento sono tuttora usati da unità politiche in guerra, regimi illiberali o come soluzione estrema nella regolazione dei flussi migratori verso alcuni paesi (campo per rifugiati).

Certamente, sui due eventi si possono costruire risonanze storiche ma nessuno storico serio considererebbe la Rivoluzione Francese una spiegazione del perché la Rivoluzione Russa fosse avvenuta o per come si fosse svolta. Né avrebbe la pretesa che, poiché la Rivoluzione Francese abbia prodotto alcuni risultati, la Rivoluzione Russa avrebbe dovuto produrre esiti simili. Tranne, forse, ad un alto livello di astrazione, molto poco di quello che si è verificato alla fine del XVIII secolo in Francia ha avuto alcun impatto sulle azioni della maggior parte dei russi all'inizio del XX secolo. Per la stragrande maggioranza dei russi nel 1917, la Francia nel 1789 avrebbe potuto essere un altro pianeta.

Invece di guardare semplicemente ad un'altra grande rivoluzione, una comprensione del trionfo del bolscevismo richiederebbe un'analisi della storia russa stessa, quanto indietro si vuole risalire veramente dipendere dal singolo storico, ma probabilmente porrebbe la massima enfasi sugli sviluppi in Russia e intorno a qualche momento prima dello scoppio della rivoluzione: i vari fallimenti dell'irrigidito e anacronistico regime zarista, le perdite nella prima guerra mondiale e la precedente umiliante sconfitta nella guerra russo-giapponese del 1904-05, inoltre la povertà schiacciante dei contadini, l'agitazione tra la crescente classe operaia industriale urbana, un'intensificata domanda di partecipazione democratica e, per di più, la leadership e le capacità strategiche dei bolscevichi stessi.

■ Le analogie storiche non sono algoritmi che possano raccontare il futuro

Spesso vediamo nella sfera mediatica la diffusa invocazione di analogie storiche per analizzare il presente e, talvolta, con la speranza di prevedere il futuro. Questa modalità di analogia, di comunicazione della connessione tra passato e presente, stando, come precedentemente segnalato, allo storico Moshik Temkin⁵, non appartiene all'indagine storica ma trova origine in motivazioni politiche. La differenza tra il

modo in cui gli storici imparano e praticano il loro mestiere e come le analogie storiche caratterizzano il mondo pubblico e politico è abbastanza chiara. Gli storici raramente usano analogie nelle loro indagini e quando commentano affari di attualità è spesso per discutere di qualche analogia che ha guadagnato tensione tra gli opinionisti e la classe politica. Inoltre, le analogie storiche si dovrebbero intendere non solo come discorso politico (nel bene e nel male) ma anche, se non apertamente correlato, come un fenomeno guidato dal mercato.

Le analogie storiche tendono a dare il doppio falso conforto. Da una parte ci danno il falso conforto di pensare di sapere in anticipo cosa accadrà, poiché tutto quello che dovremmo fare nella prospettiva dell'analogia sarebbe guardare all'indietro per scoprire cosa accadrà. Da un'altra parte ci danno il falso conforto di pensare di sapere che il finale sarà quello che accoglieremo con favore dal momento che tendiamo a scegliere analogie per non condurre alcun vero studio ma al fine di confermare quello che già pensiamo stia succedendo. Tutto il pensiero storico e il racconto storico si basano sul presente poiché è lì che siamo sempre e sono radicati in una visione del mondo contemporanea. Ma le analogie storiche nella sfera pubblica sono spesso poco più che dichiarazioni politiche mascherate. Nascono da un'appassionata ambizione sui risultati e si concedono l'idea che possono, di fatto, anticipare il futuro.

Guardare ai precedenti per cercare di prevedere ciò che potrebbe accadere in futuro è addirittura una forma di fuga che si allontana da un esame degli sviluppi storici che effettivamente ci hanno portato a dove siamo. Si possono annoverare casi da tutto il mondo per intravedere questa dinamica. In India, l'autoritarismo del primo ministro Narendra Modi non può essere spiegato guardando al periodo della cosiddetta "Emergenza" della metà degli anni '70, quando l'allora leader Indira Gandhi sospese le libertà democratiche.⁶ Invece, a pensare storicamente, si dovrebbe guardare al più recente aumento dell'ultranazionalismo indù, alle tensioni con il Pakistan e agli effetti sociali delle disuguaglianze economiche in un'economia di libero mercato. Negli Stati Uniti, per rimanere nell'ambito degli esempi in voga nella scena politica mediatica, i precedenti presidenti hanno meno da dirci, storicamente, dell'ascesa di

5. Moshik Temkin. How to interpret historical analogies. In "AEON", 22 July, 2020

6. In India, "l'emergenza" si riferisce ad un periodo di 21 mesi 1975-1977 quando il primo ministro Indira Gandhi aveva uno stato di emergenza dichiarato in tutto il paese. Ufficialmente rilasciata dal Presidente Fakhruddin Ahmed Ali ai sensi dell'articolo 352 della Costituzione a causa del prevalente "disturbo interno". L'ordine consentiva al Primo Ministro il potere di governare per decreto, e di sospendere elezioni e libertà civili. Per gran parte della emergenza, la maggior parte degli avversari politici di Gandhi furono imprigionati e la stampa censurata. L'emergenza è uno dei periodi più controversi della storia dell'India indipendente. La decisione finale di imporre una situazione di emergenza era stata proposta da Indira Gandhi, concordata col presidente dell'India, e successivamente ratificata dal Consiglio dei Ministri e dal Parlamento (da luglio ad agosto 1975), in base alla logica che c'erano minacce interne ed esterne imminenti allo stato indiano.



Trump rispetto ai significativi eventi storici e fenomeni del recente passato, come il crollo delle industrie, la xenofobia e il razzismo, l'aumento delle disuguaglianze e il culto del denaro e della celebrità.

Dunque, i casi elencati, in cui le analogie suonano popolarmente vere, consentono di riepilogare, segnalando che le analogie storiche possono essere utili strumenti per collegare il passato al presente, ma sono solo uno strumento che la storia ci fornisce. Le analogie storiche possono essere un ottimo punto di partenza per la discussione e il dibattito. Al loro meglio, illuminano la storia in modi nuovi e creano la voglia di saperne di più sul passato. Esse non sostituiscono l'analisi storica. Per di più, le analogie storiche non sono algoritmi e non possono raccontare il futuro; la storia non si ripete. Le analogie storiche possono chiarire a che punto siamo sulle questioni morali, usando esempi del passato per fare un punto sul presente, tenendo in considerazione che le analogie storiche dovrebbero essere intese principalmente come dichiarazioni politiche in un ambiente mediatico orientato al mercato.

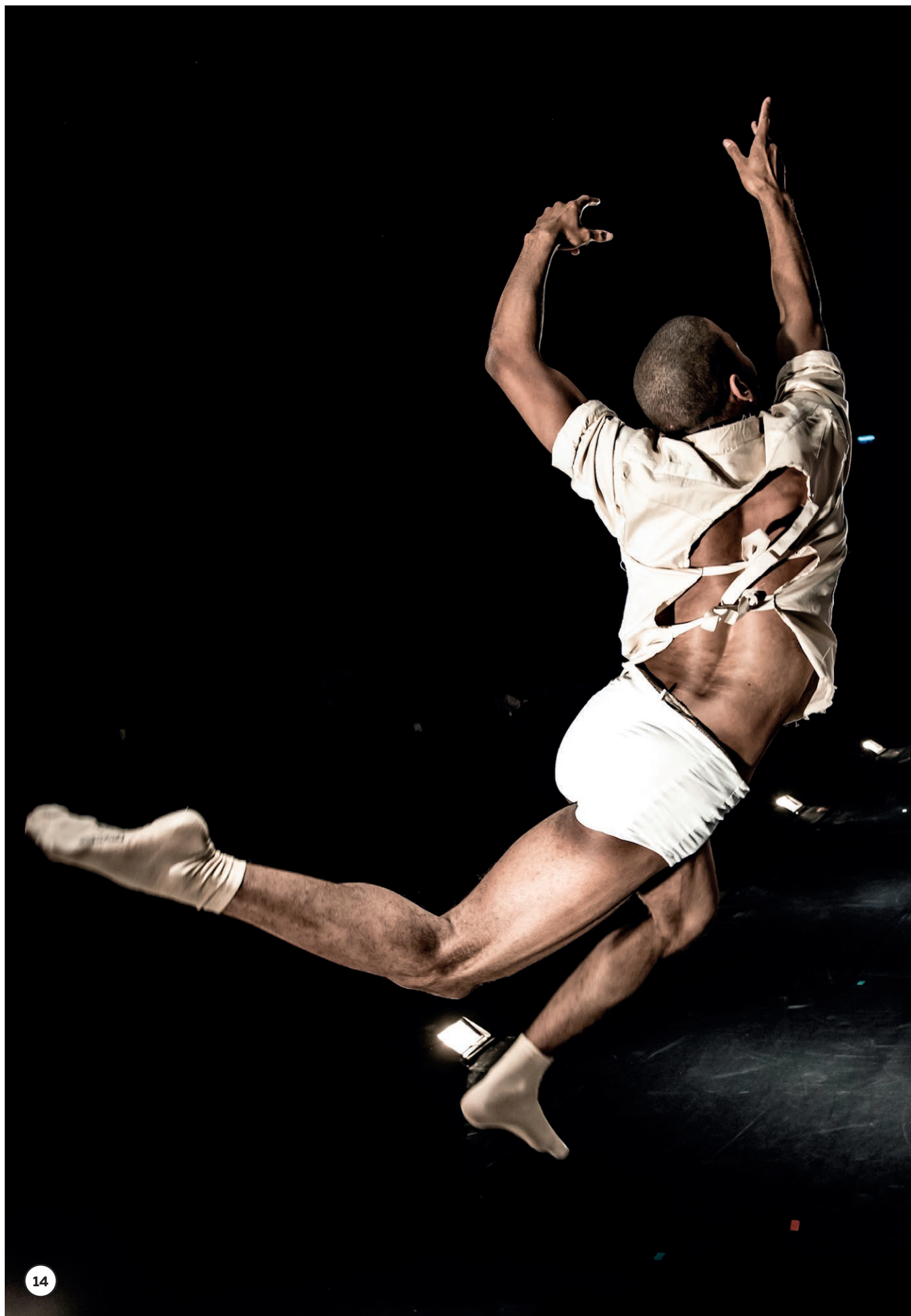
Dobbiamo riconoscere la limitazione di tutte le analogie del passato. La storia *non* si ripete e questo significa che tutto ciò che accade è nuovo in qualche modo fondamentale. Le analogie sono buone in quanto sono utili per aiutarci a cominciare a pensare storicamente ma pensare storicamente non significa trovare eventi passati discreti che potrebbero

assomigliare alle cose che accadono oggi, ma piuttosto cercare di capire come il mondo è venuto ad essere quello che è – e come potrebbe essere diverso.

L'unica comunanza tra tutti gli eventi storici (non c'è bisogno di analogie specifiche) sono le persone, *noi*. Se ci consideriamo attori storici, i prodotti del passato e i produttori del futuro, lo studio della storia allora ci insegna abbastanza sul mondo che abbiamo *creato*. Impariamo che tutti i nostri principali problemi sono fatti dall'uomo e, nella nostra ricerca di soluzioni, possiamo guardare al passato per trovare ispirazione e idee. Non c'è bisogno di temere il cosiddetto presentismo.⁷ Alcune delle migliori opere della storia riconoscono il presente, parlano dei nostri problemi contemporanei e cercano di capire come siamo arrivati alle situazioni presenti. Anche quando gli eventi sono troppo remoti, l'analisi storica getta luce sul perché ci comportiamo come facciamo e su come prendiamo decisioni. In questo senso, leggere la storia dell'impero romano o della rivoluzione industriale oppure della conquista spagnola dell'America, plasma il nostro pensiero sul nostro tempo e su noi stessi.

Infine, anche se la storia non si ripete, c'è qualcosa da dire su opere che mostrano come temi, preoccupazioni e dilemmi si ripetano nel tempo. Le preoccupazioni materiali, la concorrenza economica, le lotte di leadership, le tensioni geopolitiche, l'oppressione e la rivolta, sono tutte questioni vecchie quanto la specie umana.

7. Nella filosofia del tempo, il cosiddetto "**presentismo**" è la convinzione che esista solo il presente, mentre il futuro e il passato sono irreali. Le entità "passato" e "futuro" devono, quindi, essere considerate come costrutti logici o finzioni. La "semplificazione presentista del tempo" si riscontrerebbe anche nella post-verità, che si vale di "temporalità atrofizzate in una sorta di permafrost storico e gaudente (...) dentro un sistema irriflesso istintivo e istantaneo come quello dei flussi monetari, mercantili, consumistici ed emozionali".



Didascalie

- 1 *I Run* è un'opera teatrale del regista danese Line Mørkeby che porta in scena la corsa di un uomo sul tapis roulant il mattino che il respiratore artificiale della figlia di 6 anni viene staccato all'ospedale centrale di Copenaghen. Lui corre in lutto, senza poter fermarsi, dal dolore della perdita. L'opera, che esplora come sopravvivere alla perdita di un figlio, è ispirata alla tragedia personale del giornalista Anders Legarth Schmidt, interpretato dall'attore Anders Juul.
- 2 Un'altra scena del balletto *Horses in the Sky* del coreografo israeliano Rami Be'er.
- 3 Foto di Jonathan Harris, serie Today.
- 4 *Keith Water* - "ripresa a passo uno" [stop-motion animation] dell'incisore e illustratore Jonathan Gibbs
- 5 Man standing on glass wall with pouring water. Melbourne, Australia. Foto di Samuel Austin.
- 6 Scena del balletto *Horses in the Sky*
- 7 Ancora scena del balletto *Horses in the Sky* del coreografo israeliano Rami Be'er.
- 8 Foto di Jonathan Harris, serie Today.
- 9 Uomo leone visto da tre angolazioni scolpito dalla zanna di un mammut scoperto nella grotta di Stadel, Baden-Württemberg, Germania, risalente a 40.000 anni fa. Ulmer Museum. Foto di Yvonne Muhlheis
- 10 "Montaggio" della leggendaria artista afroamericana Betye Saar (93 anni), definita una narratrice visiva dell'arte contemporanea apparso nel documentario sulla sua carriera *Taking Care of Business* realizzato nel 2019 da Christine Turner commissionato dal Los Angeles County Museum of Art.
- 11 Scena di *Walking*, animazione con disegni in acquarello dell'artista canadese Ryan Larkin. Il cartone animato realizzato nel 1968 celebra il camminare degli e con gli uomini.
- 12 Manifesto animato per la promozione di *FAUST [WORKING TITLE]* in apertura della stagione operistica il 5 settembre del 2020 della Nationale Dutch Opera & Ballet
- 13 Silas Henriksen recita Hamlet in una scena del balletto *The Hamlet Complex Redux* [La Riedizione del Complesso di Amleto], del coreografo Alan Lucien Øyen, ispirato al *Hamlet* di Shakespeare. In scena questo autunno (2020) alla Norwegian National Ballet House. In questo "redux" assistiamo al racconto della scoperta del complesso di Edipo in una seduta di psicoanalisi con Gertrude la mamma del giovane Amleto.
- 14 Scena del balletto *Horses in the Sky*
- 15 Foto di Jonathan Harris, serie Today.





Gentile Lettrice / Gentile Lettore,

La informiamo che può utilizzare il modulo di adesione e relativa busta preaffrancata, acclusi, per segnalarci cambi di indirizzo, feedback e nuovi nominativi di utenza interessata.



Editore  **cemon**

Centro di Medicina Omeopatica Napoletano

Viale Gramsci, 18 - 80122 Napoli

Tel. 0817614707 - www.cemon.eu

a sostegno della rete della vita

