

Arnaldo Benini

Che cosa sono io

Il cervello alla ricerca di sé stesso

Garzanti, Milano 2009

A prima vista i meriti del neurologo Benini sembrerebbero indubbi. In un libro la cui agilità riflette la capacità selettiva dell'autore sono riversati l'aggiornamento delle problematiche, la saggia manipolazione dei dati empirici, l'attenzione critica nei confronti dell'interpretazione di questi dati e una chiarezza espositiva non sempre disponibile in testi di argomento consimile. In un secondo momento, però – in un momento più riflessivo -, ho l'impressione che molte informazioni rimangano “per i fatti loro” e che sia proprio l'architettura complessiva dell'argomentazione a mostrare alcune carenze costitutive.

Come non riconoscere a Benini una rara lealtà nel momento in cui afferma che le neuroscienze sono ancora alle prese con gli stessi dilemmi dei loro inizi ? Allorché ci si domanda come riesce la materia a generare l'immaterialità della coscienza, dell'autocoscienza e della vita mentale – a prescindere da cosa s'intenda per “materia”, a prescindere anche dall'ipotetico o non ipotetico fatto che con tale termine si designi una categoria mentale e non qualcosa di strettamente ed esclusivamente fisico; a prescindere da cosa s'intenda per “coscienza” e per “autocoscienza” – si prende semplicemente atto dell'attuale indisponibilità di una risposta univoca e ampiamente condivisa. Tuttavia, se il neurologo prende sul serio certe affermazioni particolarmente perentorie – come quella di Nicolai Hartmann laddove, in merito al passaggio dal corpo allo spirito, individua “un limite assoluto della conoscenza, in cui tutte le categorie concettuali falliscono, sia quelle fisiologiche sia quelle psicologiche”, o come quella di Friedrich August Von Hayek, secondo il quale “il cervello umano non potrà mai spiegare le sue stesse operazioni”, essendo un meccanismo comprensibile “interamente” (anche qui occorrerebbe riflettere su cosa designi davvero questo termine) soltanto da un meccanismo di complessità superiore – rischia di rimanere senza lavoro prima ancora di averlo cominciato. Non ha alcun senso, infatti, affidarsi alla modestia di ammettere che, “se non è lecito attendersi un'autentica soluzione” di questi problemi, “si possono tuttavia fare progressi nel tentativo di risolverli”. Come questi progressi siano misurabili come tali resterebbe un mistero. Al rovello sull'autoreferenzialità del cervello si può rispondere allo stesso modo con cui Agno responso al principio tanatologico di Bohr: è vero che proseguendo l'indagine oltre un certo limite ammazzo l'organismo, ma è anche vero che, perlopiù, di questi organismi ne ho a disposizione in abbondanza – e, infatti, Boncinelli, in una benevola recensione del libro, glielo dice chiaramente: “un solo cervello non può andare ‘alla ricerca di se stesso’, ma molti cervelli sì. Altrimenti è meglio chiudere bottega. E stare zitti”.

Ciò non ostante, vorrei ribadirlo, da buona parte del libro di Benini traspare buonsenso e attenzione non banale alla storicità dei concetti. Nel porre rapporti tra funzioni e funzionamenti, nel guardare ai fenomeni sinestetici, nel valutare gli esperimenti di Libet sulle inquietanti relazioni temporali fra presa delle decisioni e movimento, sulla percezione del tempo e sui vari “incidenti” cerebrali, Benini procede sempre con encomiabile cautela. Su un argomento, però, risuscita in me le perplessità iniziali – un argomento “tipico”, potrei definirlo, fonte di perplessità sempre e comunque: l'esperienza estetica.

Che alla domanda su “che cosa fa delle parole un'opera d'arte” non si abbia dato ancora una risposta è un'opinione già discutibile – Benini ha letto la tesi di Ceccato ? Presumibilmente no e mi piacerebbe conoscere un suo parere in proposito -, ma alcune delle sue affermazioni a proposito dell'arte lo cacciano ancora in un circolo autocontraddittorio. Già prendere per buona – assegnargli un posto fra le affermazioni sensate – la tesi di Ricoeur secondo il quale, non riuscendo alcuna teoria ad integrare “il tempo fisico e quello interiore delle vicende umane”, questa “unità può essere raggiunta solamente nella narrativa”, con tutte le incertezze che implica (la definizione di “tempo fisico” e di “tempo interiore”, per esempio), pare un passo decisamente esagerato. Ma ammettere nell'arengo del controversare scientifico la definizione della poesia come “il linguaggio con il quale

si esprimono i qualia” – checché si intenda con questo termine di successo filosofico – sembra proprio esser troppo. Così si finisce, per l’appunto, a dar credito ad espressioni paramistiche come quelle di Barenboim che, pur parlandone a iosa, si dice “fermamente convinto che sia impossibile parlare di musica”, medievalmente considerando “il contenuto della musica” una “sostanza intangibile”. E così, soprattutto, ahimé, si finisce a rigirare il coltello in una piaga autoinflittasi. Infatti, Benini arriva a chiedersi: “se nessun evento della vita è concepibile al di fuori della concezione evoluzionistica” qual è il posto che spetta a risultati annoverabili come letteratura, poesia o musica ? E la sua risposta è una risposta che, per un neurologo, sa di tragica beffa: non avendone l’umanità “bisogno per sopravvivere” – e l’orgasmo femminile, e i capezzoli maschili, e la Coca-Cola, e il libro di Benini, e tutto il catalogo di artefatti di cui non c’è “bisogno per sopravvivere” ? -, occorrerebbe concluderne che “letteratura, poesie e musica e le altre esperienze estetiche non sono spiegabili come prodotto dell’azione evoluzionistica”. Con il che parecchi plaudenti Benini li trova di sicuro, ma giocandosi l’intero suo credito scientifico – di fronte anche a quel proprio cervello così faticosamente in cerca di sé stesso.

Felice Accame

Nota

La recensione di Edoardo Boncinelli (**Come il cervello conosce se stesso**) è apparsa nel “Corriere della Sera” del 9 novembre 2009. Contiene anche una strana digressione che, purtroppo, va segnalata per la grave scorrettezza che è. A latere dell’argomentazione, tanto per buttar lì un confronto appropriato, Boncinelli vuol notare, “come gli autori del fortunato libro **Neuromania** (Laterza), molto lodato anche da alcuni filosofi si rendano colpevoli”, per lui, “di una scorrettezza fondamentale” – tanto “scorrettezza”, viene da pensare, che, mentre del loro libro si può citare l’editore (tenerseli buoni, sempre), possono anche non essere nominati o, anzi, non devono essere nominati. In che consisterebbe, allora, questa scorrettezza di Legrenzi e di Umiltà (i nomi omessi)? Beh, “nell’ansia di screditare una problematica e discutibile riduzione del mentale al neuroscientifico, ci suggeriscono un’ancora più improbabile riduzione del mentale allo psicologico, anzi allo psicologistico” – senza che venga fatto un solo esempio di questo misteriosissimo errore (a proposito: come definisce Boncinelli il “mentale” e come lo “psichico” ? Come, poi, lo “psicologico” – ferma restando l’ipotesi che per “psicologistico” debba intendersi uno “psicologico andato a male” ?

Residui conoscitivistici nell'opera di Ludwik Fleck

di Felice Accame

1.

Tra le varie accuse che Silvio Ceccato imputa alla filosofia c'è quella del "florido commercio" dei "risultati di una attività svolta nei confronti della cosa che riceve l'attribuzione" spacciati come "risultati di una analisi delle proprietà costitutive della cosa che riceve l'attribuzione"¹. Alla base starebbe la convinzione del "conoscitivista" – un insulto riservato a ciascun filosofo che si rispetti nel momento in cui elabora la sua teoria della conoscenza – che "tutto abbia origine osservativa". Ceccato porta, allora, l'esempio di "parte" e di "tutto". "L'analisi della cosa nominata dalla parola 'tutto'", dice, "mostra che essa è composta dalle operazioni caratteristiche dell'inizio seguite da quelle caratteristiche della 'fine'", mentre "l'analisi della cosa nominata dalla parola 'parte' mostra che essa designa le operazioni caratteristiche dell'inizio seguite da quelle caratteristiche del 'tutto'". "I rapporti semantici di queste parole", da questo punto di vista, sarebbero "assolutamente univoci". Supponendo però che "una definizione di queste parole sia cercata esaminando questa o quella delle cose che di volta in volta vengono considerate, per esempio, come parte" – il libro parte della biblioteca, il manico parte della pentola, l'accidia e la gola parte del novero dei peccati -, ecco che le caratteristiche di "parte" risulterebbero "una volta quelle del libro, per esempio la sua forma, rettangolare, il materiale di cui è fatto, la carta, il suo uso, per essere letto, etc.; un'altra volta quelle del manico, per esempio la sua forma, ad arco di cerchio, il materiale di cui è composto, ferro, o porcellana, o legno, il suo uso, per



prendere la tazza; un'altra volta quelle dell'accidia, descritte in termini di comportamento". L'incallito conoscitivista rimarrebbe sbalordito e sconvolto – sbalordito, allorché si trova alle prese con "tale incontenibile varietà di significati della parola 'parte'"; sconvolto, allorché si trova a "considerare quelle stesse cose come dei 'tutto', un tutto per esempio il libro in rapporto alle pagine, la rilegatura, etc.", perché dovrebbe

giungere alla conclusione che "la parte ed il tutto hanno le medesime proprietà"². Ora, a parte il fatto che un filosofo così scemo da definire "parte" o "tutto" come qualcosa di rettangolare, cartaceo, al contempo ad arco di cerchio e ferroso, non l'ho mai trovato, credo che la cosa renda l'idea: mai confondere categorie mentali con i risultati dell'osservazione.

2.

Se "parte" e "tutto" sono categorie mentali – risultati di operare mentale prodotti senza vincolo alcuno nei confronti di alcunché di osservativo (mi si lasci cavarmela così, almeno qui³) – va da sé che possano essere applicate a checchessia e finanche al medesimo checchessia. L'albero malaticcio che vedo oltre il vetro è "tutto" l'albero, ma anche "parte" degli alberi che costituiscono il viale, o "parte" del patrimonio botanico del pianeta; e lo stesso ragionamento può esser fatto a proposito del passante, sia esso un umano, un cane o un batterio (che, in definitiva, può "passare" anche lui, nella pancia dell'umano e del cane o libero come un frillo). Dunque – e qui sta il primo punto – ogni studio, ogni analisi, può guardare al proprio oggetto sia in

termini "popolazionali" che in termini "individuali" – o, come altri preferirebbero esprimersi, sia in termini "olistici" che "riduzionistici".

3.

Che le cose, perlopiù, non vadano così poco importa o, meglio, importa parecchio ma senza intaccare minimamente questa consapevolezza metodologica. Criteri vari – convenzioni di cui si è perso il senso, assunti morali e religiosi, escamotages per sopravvivere e ordini ideologici – ci inducono ad assumere questa o quella soluzione. Un reato, per esempio, viene ricondotto ad una responsabilità individuale più o meno drasticamente (luoghi e tempi diversi offrono esempi di molteplici "attenuanti": possessione demoniaca, genitori, ambiente sociale, influsso di droghe, malattia mentale, personalità multipla, etc.), ma nei comportamenti della vita quotidiana, perlopiù, si è meno rispettosi di eventuali differenze: a scuola o sul lavoro, per esempio, chi comanda è piuttosto restio a considerare chi gli deve ubbidire come un insieme di cellule dalle cui interazioni possano emergere incoerenze e preferisce considerarlo un tutto unico interamente padrone di sé – di quegli esperimenti di Benjamin Libet che mettono in discussione il modo in cui le attività delle cellule nervose nel cervello entrano in relazione con l'esperienza soggettiva cosciente e con le funzioni mentali non coscienti se ne frega ampiamente⁴.

Allorché l'oggetto è la scoperta scientifica in particolare o la conoscenza in genere circolano resoconti più di un tipo che dell'altro. Le responsabilità individuali vengono messe in evidenza e le responsabilità collettive trascurate o dimenticate del tutto. Il fatto che i processi di valorizzazione sociale vengano più orientati sulle prime che sulle seconde – è sufficiente leggere un manuale scolastico per rendersene conto – non è privo di significato: l'idea del genio – scienziato o artista che sia – e della sua remissività politica risulta più funzionale agli assetti sociali ed alla riproduzione passiva del sapere; una storia per campioni esemplari modella comportamenti ossequiosi meglio di quanto non possa fare una storia per insiemi. A proposito di Freud e delle radici del suo pensiero, per esempio, Frank Sulloway constata che "quasi tutti i geni creativi finiscono per essere circondati dal mito di un'assoluta originalità"⁵.

Se, ogni tanto, i conti non tornano o sia difficile farli tornare – se la tal scoperta era tanto "nell'aria" da non riuscire ad attribuirli ad un singolo con un briciolo di certezza (potrebbe anche esser fatto proprio il caso di Freud e dell'inconscio) – l'eventuale incoerenza viene digerita (o fatta digerire) più volentieri di quanto non comporti una revisione globale dell'impianto narrativo.

4.

Fleck non mette soltanto l'accento sugli aspetti sociali – cooperativi, inconsapevolmente cooperativi – dei risultati della scoperta scientifica e della conoscenza, Radicalizza i termini della questione – cos'è un fatto, cos'è la realtà, si occupa delle modalità con cui diventano tali – e li riporta ad un pensiero collettivo o, meglio, al collettivo di pensiero. Nel farlo, tuttavia, sembrerebbe voler ricondurre l'alternativa – quella fra i due modi di considerare – a questa sola possibilità. Diciamo che la sua consapevolezza etica e l'urgenza rivoluzionaria che gliene deriva lo portano ad impoverire l'opzione metodologica (Kuhn parla più impietosamente di "finzione ipostatizzata"⁶).

Tempo fa, volendo riassumere il pensiero di Ludwik Fleck in pochi asserti, mi sono trovato a dire che, per lui, "i 'fatti' e la 'realtà' non possono considerarsi qualcosa di

per sé indipendente dall'osservatore; vanno considerati come costruzione di un collettivo di pensiero conformemente ad un suo particolare 'stile'". Tale asserto si basava sulla mia personale lettura del suo libro *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*. Sapevo, mentre lo facevo, quanto davo per scontato a chi mi avrebbe letto – la storia della filosofia giustifica ormai anche agli occhi dei bambini le virgolette apposte ai fatti ed alla realtà (un po' meno o niente affatto allo stile); quando si parla di costruzione si ha spesso l'impressione di sapere cosa si sta dicendo e, soprattutto, cosa *non* si sta dicendo; la tentazione di pensare che agli occhi del mondo intero un collettivo di pensiero sia "la comunità degli uomini che hanno fra loro un contatto intellettuale e che si scambiano le idee influenzandosi reciprocamente"⁷ è forte -, ma trascuravo aspetti della formulazione su alcuni dei quali altri si erano soffermati – avanzando critiche o dubbi che, sapendone l'origine, avevo creduto di poter trascurare. Non credo neppure di aver avuto torto, ma, oggi – forse proporzionalmente a quanto è cresciuto il carico di frustrazione nel constatare che "le cose vanno sempre allo stesso modo" nonostante i Fleck -, ritengo più opportuno di quanto abbia potuto ritenere ieri soffermarmi a mia volta coinvolgendo altri dettagli che, stante il quadro interpretativo, erano rimasti in ombra.



Ora, dunque, prima di andare a verificare cosa ha detto veramente Fleck, vorrei provarmi a spiegare cosa gli ho fatto dire io e che cosa ciò implicava.

Essenzialmente, si tratta della forma dell'asserto. Che cerca di stare a debita distanza dalle tipiche proposizioni filosofiche imperniata sulla coniugazione del verbo essere. Non dico che, per Fleck, fatti e realtà non "sono" qualcosa di per sé indipendente dall'osservatore ma, invece, "sono" costruzione di un collettivo di pensiero, dico che "non possono considerarsi" e che "vanno considerati": la coerenza c'è, insomma, ma non l'assolutezza – è un po' come se segnalassi con una certa enfasi una convenienza – convenienza, beninteso, che ha una sua storia.

In molti – mi verrebbe da dire che l'importanza di costoro nella storia della filosofia è direttamente proporzionale alla radicalità della loro tesi – hanno parlato di un errore. Sarebbe conveniente parlare in quei termini perché il parlarne in altri – quelli che ci tramanda, per l'appunto, la storia della filosofia - servirebbe soltanto a perpetuare questo errore. Pur riferendosi sostanzialmente alla stessa cosa, i racconti divergono – la versione di Locke è diversa da quella di Leibniz, la versione di Hume è diversa da quella di Kant, quella di Berkeley è molto diversa da tutte le altre, quella di Schopenhauer brilla per chiarezza e persuasività, ma nessuna di queste – nonostante la loro efficacia – ci ha fatto risparmiare quella di Mach, di Avenarius, di Bogdanov, di Vaihinger, di Papini e Prezzolini, di Dingler, di Calogero, di Piaget, di Maturana e Varela, di Rorty e dei tanti altri che meriterebbero una citazione in questa curiosa classifica. D'altronde – nonostante la loro efficacia – neppure le versioni di Protagora o di Sesto Empirico ci hanno fatto risparmiare le successive.

Dall'elenco ho lasciato fuori Ceccato perché, tra tutti gli interessati, è l'unico ad averne concluso che, una volta individuato l'errore, occorrerebbe disfarsi della filosofia – che, in quanto tale, ne è il risultato storico. In precedenti occasioni, ho preferito evitare di parlare di errore ed ho proposto l'analogia con le illusioni ottiche: ci si casca lo stesso anche se si sa benissimo che le cose non sono come sembrano – un vincolo percettivo orienta drasticamente le nostre categorie mentali. Tuttavia, se dovessi

sbrigarmela alla svelta direi che, comunque lo si voglia chiamare, il misfatto in questione torna comodo a qualcuno a tutto danno di qualcun altro. La tesi che faccio sostenere a Fleck, ovviamente, va a vantaggio di chi il danno lo subisce.

5.

Un paio di esempi saranno sufficienti per illustrare la fonte di alcune mie perplessità: la sua concezione della scienza e della verità. Non mi basta sapere che la scienza è un fenomeno culturale "complesso" e, alla luce di quanto detto, ritengo ingiustificato definirla "individuale" un tempo e "collettivo" al giorno d'oggi. Non credo che il significato di una parola – sia pure di una parola importante come "scienza" – possa dipendere del tutto dal numero e dalla qualità delle relazioni intercorrenti fra le persone che con il designato della parola hanno a che fare. Preferirei dire che, a determinate condizioni, la scienza viene considerata un'impresa individuale e ad altre condizioni viene considerata un'impresa collettiva. Tutto lì. Senza che ciò abbia a che fare con la natura di un'attività che Fleck stenta a riconoscere come tale – tanto è vero che lui dice esplicitamente che una scienza non c'è, mentre ce ne sono tante. Analogamente, affermare che una soluzione "conforme a uno stile" prende il nome di "verità" sembra una vaghezza che finisce con il legittimare checchessia. Tutto l'entusiasmo di Fleck nel negare che si possa "mai affermare che lo stesso concetto è per A vero e per B falso" sembra destinato a spegnersi. "Se A e B appartengono allo stesso collettivo di pensiero", dice lui, "il concetto è allora per tutti e due o vero o falso. Se essi appartengono invece a collettivi di pensiero diverso, esso non è affatto lo stesso concetto, poiché deve essere oscuro per uno dei due o, comunque, essere inteso da questi in modo diverso"⁸, ma, ancora una volta, non ci viene dichiarato il criterio in base al quale determinare queste indispensabili "stessità" e "diversità".

Nessun dubbio, invece, nutro nei confronti della tesi liquidatoria nei suoi confronti avanzata da Gilberto Corbellini. Secondo lui, la "ricerca storica" avrebbe "mostrato" che "le idee epistemologiche di Fleck erano una trascrizione delle sue teorie batteriologiche e immunologiche, che sono ben presto risultate confutate dagli sviluppi della ricerca scientifica"⁹. Ora, mi si dovrebbe spiegare come una qualsiasi o l'insieme di queste affermazioni possano essere confutate da qualsivoglia scoperta scientifica. Ricomincio dalla mia sintesi:

a. I "fatti" e la "realtà" non possono considerarsi qualcosa di per sé indipendente dall'osservatore; vanno considerati come costruzione di un collettivo di pensiero conformemente ad un suo particolare "stile"¹⁰.

b. Un collettivo di pensiero è "la comunità degli uomini che hanno fra loro un contatto intellettuale e che si scambiano le idee influenzandosi reciprocamente"¹¹.

c. Lo stile di pensiero è "una forma determinata di coazione del pensiero"; "è l'intero complesso delle disposizioni intellettuali, l'essere cioè disposti a vedere e ad agire in un modo determinato e in nessun altro"¹².

d. Il conoscere, dunque, "è l'attività dell'uomo sottoposta al massimo condizionamento sociale e la conoscenza è la struttura sociale per eccellenza"¹³.

e. E più precisamente: "ogni conoscere significa in primo luogo constatare, una volta fissati attivamente dei presupposti, le connessioni che ne risultano in modo vincolante, passivamente"¹⁴.

f. Come il "fatto scientifico" costituirebbe un "segnale di resistenza del collettivo di pensiero", la "scoperta empirica" costituirebbe un'integrazione, una trasformazione o un'evoluzione nello stile di pensiero¹⁵.

6.

In analogia con il pensiero di Ceccato e con gli ulteriori sviluppi della Scuola Operativa Italiana¹⁶ (Somenzi e Vaccarino, innanzitutto, ma senza dimenticare Ernst von Glasersfeld anche se, preferibilmente, le sue tesi sono ricondotte al fortunato sintagma peraltro autoprodotta di "costruttivismo radicale"), facevo notare che Fleck cercava di esentarsi decisamente da ogni forma di realismo - "svilito in 'ingenuo' o nobilitato in 'qualificato' che sia", dicevo¹⁷. Mancandogli qualcosa nel confronto, tuttavia. Perché alla consapevolezza dell'autocontraddittorietà di ogni programma che preveda di constatare uguaglianza o differenza tra una copia "interna" ed una copia "esterna" - nonché alla consapevolezza dell'irriducibile metaforicità delle due localizzazioni¹⁸ -, e ad un'analisi del "conoscere" filosofico come metafora altrettanto irriducibile chiamata a sanare l'incongruenza (il conoscitivismo contro cui si scaglia Ceccato), Fleck non perviene. Pare non rendersi conto, infatti, che, dal designare una ripetizione di ordine temporale, il conoscere è invocato a designare una ripetizione di ordine spaziale. D'altronde la sua agognata "teoria comparata della conoscenza"¹⁹ sempre "teoria della conoscenza" è.

Dal venir meno di una "saldia fede in una realtà che esiste indipendentemente da noi"²⁰, poi, Fleck diventa sì molto sospettoso nei confronti della filosofia, ma - a differenza di Ceccato -, non pare interessato, o se ne guarda bene a ragion veduta, di provarsi a configurare un modello di attività mentale che della filosofia sappia fare a meno e che consenta un'analisi dei significati delle parole (come "scienza" e come "verità", per esempio). Così il suo costruire - a differenza di quello di Ceccato (che diventa un "costituire") - rimane pia categorizzazione di un'attività non meglio specificata, disponibilissimo bersaglio di ogni buon cacciatore di idealisti.

Da ciò gli deriva un sintomo tipico: il timore di venir annoverato fra gli scettici, nel famigerato girone dantesco in cui ben pochi filosofi che vogliono essere rispettati accettano di finire.

7.

Dopo aver esplicitamente criticato sia "gli scienziati della natura che fanno della filosofia", sia "i filosofi di formazione scientifica", sia i "filosofi di formazione umanistica"²¹, Fleck dice che

il suo modo di vedere "non deve essere inteso come scetticismo" e prosegue dicendo che "è certamente molto ciò che noi abbiamo la possibilità di sapere. E se non possiamo sapere *tutto*" - ecco che, in forma diversa, ritroviamo un capo d'imputazione noto nonché i termini di un altro confronto con Ceccato - "secondo la vecchia ricetta, è semplicemente per il fatto che con il termine *tutto* non possiamo far molto, dal momento che con ogni nuova conoscenza compare almeno *un* altro nuovo problema". "Come non esiste un *tutto*", poi, "non esiste nemmeno un *definitivo*, cioè un fondamentale, sulla base del quale si possa costruire logicamente la conoscenza. Anzi, il sapere non si basa su nessun fondamento"²².

Altrove, in *Problemi di "scienza della scienza"* (cfr. L. Fleck, *La scienza come collettivo di pensiero*, Melquìades, Milano 2009, pagg. 111-127), mosso dallo scopo di non "sminuire il valore della scienza ma, al contrario, elevarlo", Fleck afferma di non

pensare affatto che “la scienza di oggi sia più vicina all’immagine oggettiva del mondo rispetto alla scienza di 100 anni fa”. La paragona ad un frutto e dice che “affinché questo frutto miracoloso cresca, esso deve essere preso tra due fuochi: il caldo, sebbene oscuro, fuoco del romanticismo e il freddo, ma luminoso, fuoco dello scetticismo”. Tuttavia, allorché, nella veste del dialogante Sympatius, accusa il Simplicius di turno di “regressum ad infinitum” lo incalza con questa argomentazione: “Quanti dettagli strutturali devono essere stabiliti per accertare la coerenza di un’immagine con la realtà o, piuttosto: quanti dettagli delle due strutture devono essere confrontati per accertare la loro identità ? Cinque o cinquemila ? Ogni dettaglio successivo che non era stato preso in considerazione potrebbe sempre essere quello decisivo. Non possiamo confrontare ‘tutti’ i dettagli, perché l’espressione ‘tutti i dettagli’ non ha senso in relazione ai problemi reali”. Viene allora spontaneo chiedersi perché mai non dica semplicemente che il confronto fra “immagine” e “realtà” è impossibile per disomogeneità dei due termini. Soltanto considerando il primo termine come un’ipotesi e il secondo come i risultati sperimentali o comunque osservativi di predizioni basate sulla stessa ipotesi il confronto potrebbe essere eseguito e, quindi, spiegare l’omissione, ma ciò costituirebbe pur sempre un’estensione notevole del significato delle sue parole. Preso alla lettera, allora – nonostante Paolo Rossi lo veda muoversi all’interno di una “versione ‘biologico-psicologica’ dell’empirismo” - Fleck pencola tra un’ontologia realista a intermittenza e uno scetticismo che vorrebbe esser sano nella misura in cui, contraddittoriamente, non screditi al via l’impresa scientifica, ma tale doverosa considerazione non mi fa ritenere il suo tentativo meno rivoluzionario di quanto lo abbia potuto ritenere lui stesso.

8.

Le vie della consapevolezza circa l’apporto categoriale nella costruzione (o costituzione) dell’empirico sono presumibilmente molteplici. Quella scelta da Fleck – o capitatagli come infortunio del mestiere di biologo – sembra più tortuosa – e meno fruttifera – di quella scelta da Ceccato. Soprattutto – visto e considerato quanto lasciato in sospeso nei confronti della filosofia – sembra suscettibile di un’inversione di marcia – di quella che nella storia della filosofia sarebbe l’ennesima inversione di marcia. La via scelta da Ceccato – o capitatagli come infortunio del mestiere (già, ma di quale mestiere ?) sembrerebbe invece irreversibile.

Da Secretum on line, pubblicato il 11/11/2009

1. Cfr. S. Ceccato, *Un tecnico fra i filosofi*, vol. 1, Marsilio, Padova 1964, pag. 28.

2. Cfr. S. Ceccato, Op. cit, pag. 216.

3. “Categoria mentale”, qui, può anche essere intesa come in qualsiasi altro contesto. Per farsi un’idea più specifica di cosa s’intenda – per esempio cosa distingue l’uso di Ceccato da quello di un Kant, cfr. F. Accame, *L’individuazione e la designazione dell’attività mentale*, Espansione, Roma 1994, pagg. 36-39.

4. Cfr. Benjamin Libet, *Mind Time - Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2007.

5. Cfr. F. Sulloway, *Freud, biologo della psiche – Al di là della leggenda psicoanalitica*, Feltrinelli, Milano 1982, citato da S. J. Gould, *I Have Landed*, Codice, Torino 2009, pag. 142.

6. Cfr. T. Kuhn, Prefazione all’edizione americana di L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna 1983, pag. 255.

7. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 98.

8. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 177.
9. Cfr. G. Corbellini, *Come si costruisce un fatto sociologico*, in "Il Sole 24 Ore", 19 maggio 2002, dove ribadisce, in pratica, quanto anticipato tempo prima in un dibattito con il sottoscritto. Cfr. F. Accame, *Per l'immunità degli immunologi dall'epistemologia*, G. Corbellini, *Caro Felice*, F. Accame, *Ancora un ronzo (dalla mosca cocchiera)*, rispettivamente in *Working Papers* della Società di Cultura Metodologico-Operativa, n. 47 e 48 del dicembre 1993 e del gennaio 1994.
10. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pagg.. 154, 159, 166 e 170.
11. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 98.
12. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 128.
13. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 101.
14. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 127.
15. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 155 e pag. 167.
16. Per un quadro sintetico dell'ambito di studi della Scuola Operativa Italiana e del punto di vista elaborato, cfr. V. Somenzi, "La 'Scuola operativa italiana'", *Methodologia*, n. 1, 1987, 7-13; e in: M. Laeng e R. Titone (a cura di), *Traguardi delle scienze dell'uomo*, Anicia, Roma, 1987, 331-338.
17. Cfr. F. Accame, "Collettivo di pensiero e di attività tra cronaca della partita di calcio e storia della scienza", in *Ludus*, 2, 1992, ripubblicato in F. Accame, *Pratica del linguaggio e tecniche della comunicazione*, Società Stampa Sportiva, Roma 1996, pagg. 214-222.
18. Il sintagma "metafora irriducibile" è manchevole. Sulla scorta di Ceccato, ha da essere inteso come "metafora irriducibile senza pervenire, prima o poi, a contraddizione". Per un'ampia disamina, cfr. F. Accame, *Le metafore della complementarità*, Odradek, Roma 2006.
19. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 84 e pag. 97.
20. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 159.
21. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 111.
22. Cfr. L. Fleck, Op. cit., pag. 112.