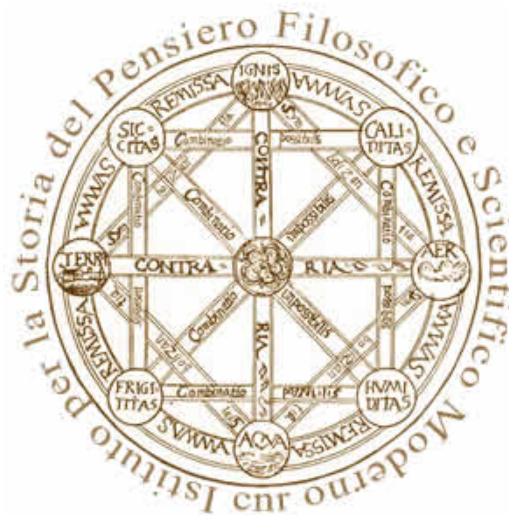


Stefania Achella

**Ragioni della scienza e ragioni politiche.  
Alcune considerazioni filosofiche**



Laboratorio dell'ISPF, XVII, 2020

[Online First]

DOI: [10.12862/Lab20CHS](https://doi.org/10.12862/Lab20CHS)

### 1. *Le ragioni della scienza*

L'esperienza della diffusione del Covid 19 e le conseguenze seguite alla gestione e al contenimento del contagio hanno mostrato ancora una volta la complessità del legame tra scienza e politica. Sebbene la pronta nomina da parte dei governi nazionali di comitati tecnico-scientifici per la gestione dell'emergenza abbia fatto pensare a un controllo della tecnocrazia rispetto alla quale la politica non aveva nessun margine di scelta, quanto accaduto nei mesi successivi ha mostrato una realtà diversa. Nell'assenza di un consenso unanime nella comunità scientifica, la politica, sulla base delle inclinazioni e degli interessi dei governi nazionali, ha messo in campo forme di "narrazione" diversificate rispetto a quanto stava accadendo, al fine di giustificare le proprie decisioni (si pensi all'appello di Boris Johnson all'immunità di gregge, o al rifiuto di Trump di assumere la pericolosità del virus). Rispetto alla stessa pandemia ci siamo trovati così dinanzi a forme di intervento incomprensibilmente diverse. Il caso della cloroquina è illuminante: rifiutata negli stati a guida più democratica è stata abbracciata dai governi d'inclinazione populista. Una forma di smarrimento si è invece provata rispetto all'uso della mascherina considerata ora inutile, ora necessaria. Infine, la durata della quarantena, ridotta, in alcuni Paesi, a pochi giorni per conciliare le ragioni economiche con quelle mediche. Quello a cui abbiamo assistito è stato spesso un uso politico delle "evidenze" scientifiche.

Non si tratta certo però del primo caso. Nella storia più recente sono sempre più frequenti le interferenze da parte delle lobbies (da quelle petrolifere a quelle del tabacco, alle case farmaceutiche) sulla ricerca scientifica.

Questo intreccio tra scienza e potere dai confini non sempre definiti, e che è alla base anche della diffusione a diversi livelli di un sentimento anti-scientista, merita però, alla luce di quanto avvenuto di recente, un ripensamento.

Innanzitutto, riflettere oggi sul rapporto tra scienza e potere non significa sostenere la necessità di produrre una condizione ideale che metterebbe il ricercatore al riparo da qualsivoglia ingerenza. Come ricordava già Kant, il volo della colomba sarebbe sicuramente più rapido se non incontrasse la resistenza dell'aria, ma proprio quell'aria è ciò che consente alla colomba di volare<sup>1</sup>. Oggi la scienza è andata ancora oltre, riconoscendo tra i condizionamenti necessari non soltanto quelli fisici, ma anche quelli sociali. Detto in altri termini, dopo oltre un secolo di riflessione critica sullo statuto delle scienze, non è possibile pensare di liberare la scienza dal contesto e dagli interessi che la circondano. Si

<sup>1</sup> «La leggera colomba, mentre nel suo libero volo fende l'aria, di cui incontra la resistenza, potrebbe immaginare di poter più agevolmente volare in uno spazio privo d'aria. Così, appunto Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone assai ristretti limiti all'intelletto e sulle ali delle idee si arrischiò al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Non si rese conto che, malgrado i suoi sforzi, non procedeva d'un palmo, non trovando una resistenza che gli servisse, per così dire, da punto d'appoggio su cui far leva ed a cui applicare le proprie forze per mettere in moto l'intelletto. Ma è un destino abituale della ragione umana nella speculazione quello di innalzare al più presto il proprio edificio, indagando soltanto alla fine se esso poggi su salde fondamenta. Si va allora alla ricerca di ogni sorta di abbellimento per rassicurarsi della sua solidità, o anche piuttosto per scansare questa verifica tardiva e pericolosa» (I. Kant, *Critica della ragion pura* [1781], a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 2005, p. 78).

tratta, invece, come cercheremo di mostrare, di analizzare in che modo le ragioni scientifiche si intrecciano con quelle extra-scientifiche.

Secoli di storia del pensiero hanno mostrato che non è più possibile pensare alla scienza come a un sapere consolidato che nessuno può permettersi di mettere in questione. L'epistemologia critica del Novecento ha dimostrato che quell'ideale non è mai esistito. Non si tratta perciò di rimuovere gli interessi di parte che si intrecciano con la ricerca scientifica, ma, come nota la filosofa della scienza Isabelle Stengers, di promuovere un'educazione critica che mostri

la scienza "così com'è fatta", con i suoi rapporti di potere, le sue incertezze, le molteplici sfide alle sue rivendicazioni, le alleanze tra interessi e poteri che la guidano, e le gerarchie delle domande, che squalificano alcune questioni e ne favoriscono altre. È da tutto questo che il mondo degli scienziati è costruito<sup>2</sup>.

Mettere in luce i differenti interessi che attraversano i discorsi scientifici non vuol dire screditarne l'affidabilità, ma consentire democraticamente non solo a chi partecipa alle scelte ma anche a chi è destinato a "subirle" di conoscere gli elementi che intervengono nel processo della produzione del sapere scientifico.

È su questo piano che si gioca un nuovo modello di relazione democratica che può prospettare un diverso modo di immaginare il rapporto tra scienza e potere e tra scienza e *polis*.

## 2. Epidemie e politica

L'analisi critica del rapporto tra politica e scienza nel secolo scorso, com'è noto, ha avuto tra i suoi maggiori protagonisti Michel Foucault. Le ricerche foucaultiane hanno avuto l'obiettivo di mostrare non solo la funzione della politica nelle scienze, in particolare nelle scienze della vita, ma anche di svelare il discorso di "potere" che le costituisce.

Raccogliendo l'eredità del "maestro" George Canguilhem che, con il suo studio sul normale e il patologico, aveva aperto la strada verso una epistemologia critica, Foucault ricostruisce la funzione non solo descrittiva ma anche prescrittiva esercitata in ambito medico. La saldatura tra dimensione scientifica e dimensione politica, che si esprimerebbe concretamente nell'esercizio del potere sulla vita, si svilupperebbe, secondo l'interpretazione di Foucault, a partire dal Seicento, consolidandosi nel corso del Settecento. Come si legge ne *La volontà di sapere*, dalla metà del Settecento il potere della vita si concentra sul corpo-specie, un corpo che fa da supporto ai processi biologici:

la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata della vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie d'interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> I. Stengers, *Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*, Paris, La Découverte, 2002, kindle, posiz. 1234.

<sup>3</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 121.

Questo processo si mostra in diversi ambiti della conoscenza, in questo contesto è forse interessante richiamare in particolare l'attenzione sulle riflessioni foucaultiane sulla nascita dell'epidemiologia, alla quale il filosofo dedica il secondo capitolo de *La nascita della clinica*, intitolato non a caso *Lo spazio politico*.

Nel 1776, racconta Foucault, il governo francese decide di istituire a Versailles una società con lo scopo precipuo di studiare i fenomeni epidemici e le malattie epizootiche. Tale decisione ha una ragione economica. In quegli anni nel sud-est della Francia una serie di malattie del bestiame aveva costretto all'abbattimento di diversi animali con una ricaduta economica molto forte. Si decide perciò di nominare una società che abbia tre compiti: svolgere un'inchiesta sulle varie epidemie; riportare le diverse esperienze in termini di trattamento e cura; affidare ai medici una funzione di controllo e di elaborazione di linee guida generali per la cura. La società, composta da pochi membri, in larga parte medici, rivela fin dall'inizio la sua natura di controllo: da un lato, per suo tramite la politica esercita una sorveglianza sul lavoro dei medici, dall'altro il corpus medico ristretto che fa parte della società assume un potere di controllo sul comportamento di tutti gli altri medici.

L'epidemiologia che, come chiarisce l'etimologia della parola (ἐπί, «sopra», δῆμος, «popolo», e λόγος, «discorso»), ha ad oggetto la salute collettiva, si presta dunque facilmente a questa forma di intreccio perché il suo ambito di intervento è necessariamente legato a un luogo e a una comunità politica<sup>4</sup>. Gestire un'epidemia significa controllare un territorio<sup>5</sup>, le abitudini della sua popolazione, le norme igienico-sanitarie dei cittadini. Non si tratta soltanto di individuare la cura farmacologica o di intervenire chirurgicamente<sup>6</sup>. Bloccare un'epidemia significa intervenire nella vita della *polis*. Come scrive Foucault:

il fondo dell'epidemia non è la peste, o il catarro; è Marsiglia nel 1721, è Bicêtre nel 1780; è Rouen nel 1769 [...]. Il fondo essenziale è definito dal momento, dal luogo,

<sup>4</sup> Il primo a introdurre la differenza tra malattie endemiche e epidemiche è Ippocrate. Una riflessione sulle epidemie si trova poi nel '500, si tratta dello studio del medico Girolamo Fracastoro, che nel libro *De contagione et contagiosis morbis* del 1543 si sofferma sull'esistenza di particelle in grado di diffondersi attraverso l'aria, l'acqua ecc. e che sarebbero state la causa della diffusione delle epidemie. La prima occorrenza del termine "epidemiologia" viene fatta risalire però al 1802, al testo *Epidemiología Española* scritto dal medico spagnolo Villalba (cfr. J. de Villalba, *Epidemiología española ó historia cronológica de las pestes, contagios, epidemias y epizootias que han acaecido en España desde la venida de los cartagineses hasta el año 1801, con noticia de algunas otras enfermedades de esta especie que han sufrido los españoles en otros reynos, y de los autores nacionales que han escrito sobre esta materia, así en la península como fuera de ella*, Madrid, Mateo Repullés, 1802, tomo II; Madrid, Fermín Villalpando, 1803, tomo I. Per una ricostruzione del concetto di epidemia e di contagio, cfr. A. Lucci, *Contagio*, in S. Achella - C. Cantillo (a cura di), *Le parole e i numeri della filosofia*, Roma, Carocci, 2020, pp. 64-71; R. Saracci, *Epidemiology. A Very Short Introduction*, Oxford, Oup, 2010).

<sup>5</sup> Ai medici e chirurghi militari viene proposto di studiare la topografia, la meteorologia, la presenza di malattie specifiche, endemiche, o epidemiche ricorrenti in determinati territori.

<sup>6</sup> «Non c'è dunque differenza di natura o di specie tra una malattia individuale e un fenomeno epidemico; perché ci sia epidemia basta che un'affezione sporadica si riproduca un certo numero di volte» (M. Foucault, *La nascita della clinica*, cit., p. 148).

dall'“aria viva, pungente, sottile, penetrante” propria di Nîmes durante l'inverno, e da quella fetida, spessa, putrida che si riscontra a Parigi quando l'estate è lunga e pesante<sup>7</sup>.

Più che lo spazio della malattia, e quindi la sua perimetrazione all'interno del corpo nella quale si rivela – quella che Foucault chiama la spazializzazione secondaria<sup>8</sup> –, a contrassegnare le epidemie è lo spazio pubblico, un preciso tempo storico e una circoscritta area geografica. L'epidemia ha dunque una “individualità storica” e geopolitica. Essa chiama in questione gli spazi pubblici e più precisamente gli spazi politici. Alla “topografia medica”, e cioè all'individuazione precisa della sede della malattia nell'organismo, corrisponde l'esigenza di individuare le realtà concrete nelle quali le epidemie nascono e si diffondono. L'esito è un processo di territorializzazione della medicina. Anche nelle più sparse campagne si pone il problema della presenza del medico, si istituiscono registri per le nascite e le morti, vengono raccolte le ragioni dei decessi, il corso della malattia, si arriva a stabilire quello che Foucault chiama uno «stato civile della patologia»<sup>9</sup>. Tutto questo esige non solo il controllo della malattia, della sua evoluzione, della sua storia, ma anche della popolazione. È a questo punto che il potere politico si insinua. Studiare la diffusione di una malattia su un territorio richiede l'istituzione di un corpus medico che, al pari del clero, si dia una struttura con funzioni e regolamentazioni, in base alla quale i medici controllano un territorio e comunicano l'esito dei dati raccolti alle istanze centrali. I dati raccolti da queste unità territoriali vengono poi fatte convergere in una istanza superiore e centrale che affida a un organo di polizia il compito di «vegliare all'ubicazione delle miniere e dei cimiteri, ottenere il più spesso possibile l'incinerazione dei cadaveri al posto dell'inumazione, controllare il commercio del pane, del vino, della carne, regolamentare i mattatoi, le tintorie, proibire gli alloggi insalubri». Viene elaborato

un regolamento sanitario da leggere «alla predica o alla messa, tutte le domeniche e feste», che riguarderebbe il modo di nutrirsi, di vestirsi, di evitare le malattie, di prevenire o di guarire quelle che regnano: «Questi precetti dovrebbero essere come le preghiere, che anche i più ignoranti e i bambini riescono a recitare»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Ibidem*, citazione in nota riferita a J. Menuret, *Essai sur l'histoire médico-topographique de Paris*, Paris, rue et hôtel Serpente, 1786, p. 139, anche se Foucault cita l'edizione del 1788.

<sup>8</sup> Nella *Nascita della clinica*, Foucault individua tre forme di spazializzazione: quella primaria è l'individuazione di uno spazio delle malattie attraverso la classificazione astratta della nosologia, lo «spazio piatto, omogeneo e omologico delle classi», *ivi*, p. 121. Nella spazializzazione secondaria si avrebbe invece una delimitazione della malattia nel corpo, infine, nella spazializzazione terziaria che dapprima durante la rivoluzione, rinvia all'apertura degli ospedali, riportando il malato nelle famiglie; successivamente, con la nascita della clinica, lo spazio in cui si cura la malattia diventa un luogo chiuso. «Chiameremo spazializzazione terziaria l'insieme dei gesti tramite i quali la malattia, in una società, viene accerchiata, medicalmente investita, isolata, distribuita in regioni privilegiate e chiuse, o ripartita in ambienti di guarigione sistemati in modo da riuscir favorevoli» (*ivi*, p. 135).

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 154. Per le citazioni interne al testo, cfr. L.S.D. Le Brun, *Traité historique sur les maladies épidémiques*, Paris, Didot le jeune, 1776, pp. 127-132.

La gestione dell'epidemia pertiene cioè tanto alla medicina quanto all'ordine pubblico e quindi alla sfera politica. La tutela della salute diventa un compito dello Stato, i medici non ricevono più onorari privati ma sono pagati direttamente dal governo che fa della salute pubblica uno dei suoi obiettivi prioritari. La medicina assume uno statuto politico e si costituisce una coscienza medica su scala statale.

Si assiste a un processo di “secolarizzazione” dell'ordine medico. I medici non sono più solo quegli scienziati separati dal mondo, rinchiusi nelle università, ma vivono, come i prelati di campagna, tra la gente. Questa struttura territoriale, e la società che la controlla entra presto in conflitto con i medici della facoltà. Per questi ultimi infatti il bene pubblico è l'esercizio libero della professione, per gli altri è l'ordine politico a stabilire le linee di intervento. Quando lo Stato decide di tagliare i fondi all'università e di incrementare esponenzialmente quelli della società, il doppio legame tra medicina e politica è consolidato.

Tale pervasività regge l'urto della rivoluzione. L'Assemblea nazionale definisce lo statuto della nuova società. Essa ha l'obiettivo «di unire con un'utile corrispondenza la medicina francese con la medicina straniera; di raccogliere le osservazioni sparse, di conservarle e di accostarle; di ricercare soprattutto le cause delle malattie popolari, di calcolarne il ritorno, di constatarne i rimedi più efficaci»<sup>11</sup>.

A partire dalla fine del XVIII secolo in Francia il discorso medico non ha più a che fare solo con l'anatomia e la biologia, ma assume un volto politico che l'epidemiologia mostra in modo efficace.

Questo intreccio che mina l'autonomia del ricercatore le cui scelte non sono guidate dal solo interesse scientifico ma devono tener conto di fattori extra-scientifici pone un problema, ben più antico, che richiama la distinzione, molto evocata nella recente gestione del virus, tra *epistème* e *doxa*, tra scienza e non scienza<sup>12</sup>. Se la sovrapposizione tra ragioni scientifiche e ragioni politiche diventa così evidente, su cosa costruisce la sua autorevolezza e autonomia la scienza? Perché dobbiamo ancora fidarci di essa?

### 3. *In science we trust!*

Pur con vicende alterne, fin dall'Illuminismo nell'Occidente la scienza è stata considerata come fonte di autorità sulle questioni empiriche. Soprattutto nell'ultimo secolo la rivelazione dell'intreccio profondo tra economia e ricerca, tra politica e scienza ha determinato un fenomeno di crescente perdita di fiducia nella legittimità della ricerca scientifica. I recenti atteggiamenti “negazionisti”

<sup>11</sup> M. Foucault, *Nascita della clinica*, cit., pp. 159-160.

<sup>12</sup> Nel suo discorso alla camera del 30 aprile 2020 il primo ministro italiano Giuseppe Conte, in risposta alle spinte “negazioniste” che mettevano in discussione le scelte restrittive del governo, ha richiamato proprio questa distinzione: «la filosofia antica, da Platone ad Aristotele, distingueva la *doxa*, intesa come l'opinione, la credenza alimentata dalla conoscenza sensibile, dall'*epistème*, la conoscenza che invece ha salde basi scientifiche». Con questo discorso il Presidente del Consiglio introduceva una discriminazione netta tra le ragioni scientifiche e quelle non scientifiche.

sti” rispetto all'emergenza climatica, all'utilità delle vaccinazioni fino all'esistenza del Covid 19, hanno mostrato la presenza di un sentimento crescente di scetticismo, pronto a degenerare in un atteggiamento anti-scientista. Alla base di questo discorso sta da un lato la perdita di fiducia causata dagli intrecci non sempre intellegibili tra la scienza e i grandi interessi economici e politici, dall'altro un uso strumentale della scienza da parte della politica. Su cosa fondare allora la nostra fiducia nella scienza se l'idea di oggettività e verità sono state così screditate? Come riconoscere l'autonomia della ricerca scientifica in un contesto in cui le ingerenze sono così forti?

Isabelle Stengers, che si è a lungo confrontata con questo aspetto, richiama un interessante paragone tra l'*auctoritas* medievale e quella che oggi chiameremmo l'autorità epistemica<sup>13</sup>. Nel medioevo gli “autori” erano coloro i cui testi costituivano un'autorità, essi potevano essere commentati ma non contraddetti. La capacità dell'interprete di interrogare i testi si costruiva su una pretesa di libertà e di saper dire come i testi dovevano essere considerati. Questo aspetto, nota Stengers, resta presente anche negli scienziati moderni. L'autorità della scienza diventa però la natura stessa, con l'aggiunta di un nuovo elemento: la “narrazione”. Nella scienza moderna diventa centrale la capacità dello scienziato di trovare un modo di interrogare i fenomeni e di raccontare quello che ci rivelano. Non si tratta quindi di “scoprire” delle presunte leggi eterne, ma di trovare un modo nuovo di interrogare i fenomeni per ottenere risposte che vanno nella direzione che si cerca. In questo senso lo scienziato non scopre ma inventa un punto di vista nuovo sulla natura e poi racconta ciò che “vede”. Differentemente dal caso del medioevo, conclude Stengers, «riuscire a costituire la natura in autorità e fare storia sono sinonimi»<sup>14</sup>. Nel laboratorio moderno non si produce un'osservazione imparziale ma «si fabbrica un fatto», la cui vocazione è quella di farsi autorità. Esso è dunque «il luogo di una prassi»<sup>15</sup> che apre un programma di ricerca. Questo legame tra fatti e storia sottende il punto di vista del narratore che è sempre legato a un contesto storico specifico. La scientificità delle teorie non è quindi il riflesso di una razionalità astratta ed eterna, ma il processo di una operatività che si radica in un contesto, connesso al grado di sviluppo delle tecniche, alla qualità della comunicazione tra ricercatori, all'investimento dei finanziamenti nella ricerca, fino ad elementi più specifici, come la struttura gerarchica del laboratorio, la presenza in esso di ricercatori con differenti inclinazioni sessuali, la rappresentanza di diverse razze e punti di vista. Quello che un lungo discorso critico ha appurato nell'ultimo secolo (ma in fondo Cartesio non si era già posto il problema del metodo?) è che non esistono criteri universali, una metodologia unica o una prova definitiva

<sup>13</sup> Nel corso del Novecento, si è arrivati poi a mettere in discussione l'idea di oggettività, mostrando come e quanto i saperi scientifici siano il frutto di una costruzione sociale (cfr. I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, 1993, p. 31).

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

che possa demarcare la scientificità di una scoperta<sup>16</sup>, ma che la scienza si afferma su base consensuale, discorsiva.

Uno dei precursori di questo discorso è, nei primi decenni del secolo scorso, il microbiologo Ludwik Fleck (1896-1961) che, nella sua opera del 1935<sup>17</sup>, avanza la necessità di leggere le scoperte e le teorie scientifiche come il risultato di un pensiero collettivo, o per usare la sua espressione di un «Denkkollektiv» (collettivo di pensiero). La circolazione delle idee, lo scambio, le riviste scientifiche, producono un pensiero che non appartiene a nessuno ma solo al collettivo. Si pone in questo contesto il problema di una epistemologia costruttivista. Alla domanda se la conoscenza dipenda dall'oggetto o sia totalmente prodotta dal soggetto sociale (come più recentemente ha sostenuto Bruno Latour), riprendendo le tesi di Fleck, in *Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche* Kuhn ha poi posto l'accento sulla natura comunitaria della ricerca scientifica: gli scienziati non lavorano da soli ma in comunità, e condividono non solo teorie sulla realtà empirica, ma anche valori e credenze su come la loro scienza dovrebbe operare. Questo insieme di teorie, valori e prospettive metodologiche genera quello che Kuhn definisce il “paradigma” sotto il quale opera una comunità scientifica. Il paradigma non è un modo semplice di vedere le cose o di interpretare i risultati, ma è un “ordine pratico”: ciò che viene trasmesso non è una visione del mondo, ma un modo di fare, un modo non solo di giudicare i fenomeni, di dare loro un significato teorico, ma anche di intervenire, sottoporli a una nuova messa in scena, sfruttare tutto quello che il paradigma mette in campo per produrre una nuova situazione spirituale<sup>18</sup>. Questo aspetto comunitario è di primaria importanza e apre le porte a quella che, nell'ultimo terzo del XX secolo è stata la critica al metodo assoluto<sup>19</sup>, il cui punto d'approdo è il riconoscimento

<sup>16</sup> La conclusione di questo dibattito viene tratta alla fine del secolo scorso da Laudan: «probabilmente è corretto dire che non c'è una linea di demarcazione fra scienza e non-scienza, o fra scienza e pseudoscienza» dacché «dopo tutto, [la] scienza è veramente *sui generis*», e forse «non ci sono caratteristiche epistemiche che tutte e solo le discipline che noi accettiamo come “scientifiche” hanno in comune» (L. Laudan, *The Demise of the Demarcation Problem*, in «Boston Studies in the Philosophy of Science», 1983, 76, pp. 111-127). Di recente questo problema è stato però ripreso: cfr. M. Pigliucci – M. Boudry, *Philosophy of Pseudoscience. Reconsidering the demarcation problem*, Chicago, Chicago University Press, 2013; M. Mahner, *Demarcating Science from Non-Science*, in *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science*, Amsterdam, Elsevier, 2007, pp. 515-575.

<sup>17</sup> L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel, B. Schwabe und Co. Verlabuchhandlung, 1935.

<sup>18</sup> Questa dimensione pratica del paradigma lo avvicina al concetto foucaultiano di *epistème*. Come sottolinea Oreskes, per Kuhn «il nuovo paradigma, come il nuovo stile di pensiero, non era solo un cambiamento di pensiero su una particolare questione scientifica, ma era anche un cambiamento di significati, valori, priorità, aspirazioni e persino l'identità personale dello scienziato» (N. Oreskes, *Why Trust Science?*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, ebook, 2019, p. 81).

<sup>19</sup> Fondamentale in questo processo il contributo di P. K. Feyerabend, *Contro il Metodo: Abbozzò di una teoria anarchica della conoscenza* (1975), Milano, Feltrinelli, 1979. Come si legge nella replica alle critiche violente ricevute dal suo lavoro del 1975: «Io non raccomando alcuna metodologia, ma al contrario, affermo che l'invenzione, la verifica, l'applicazione di regole e di criteri metodologici sono di competenza della ricerca scientifica concreta e non dei sogni dei



della natura sociale della conoscenza scientifica, evidenziato, a partire dagli anni Sessanta, dalle femministe. In questo contesto, la scienziata Sara G. Harding<sup>20</sup> ha elaborato il concetto di “epistemologia del punto di vista” sottolineando quanto il modo di vedere degli scienziati è inevitabilmente legato alla posizione sociale, alle esperienze personali – ceto, condizione economica, sesso, struttura fisica. Questa molteplicità, piuttosto che condurre all’indebolimento dell’oggettività o alla parzialità di punti di vista, se tenuta insieme attraverso un dibattito inclusivo, produce una maggiore affidabilità dei giudizi<sup>21</sup>. Di conseguenza, la maggiore partecipazione alla discussione e alla ricerca di individui con punti di vista differenti produrrà con più probabilità una maggiore oggettività nella pratica scientifica.

Queste considerazioni ci riportano alla questione centrale da cui siamo partiti: perché dovremmo credere nella scienza se non ci sono criteri oggettivi per distinguere la scienza dalla non scienza e se è evidente che diverse ragioni extra-scientifiche interferiscono con la ricerca condizionandone in alcuni casi il punto di vista? E quindi chiederci, come fa Naomi Oreskes, *Why Trust Science?*<sup>22</sup>, su cosa è possibile ricostruire la fiducia nella scienza?

La declinazione collettiva dell’oggettività in cui trovi espressione la maggiore differenza possibile (quella che nell’accademia americana delle scienze viene definito un bilanciamento dei bias tra differenze geografiche, di nazionalità, razziali e di genere) sembra offrire oggi una risposta convincente. Considerazione comprovata, *ex negativo*, dai casi in cui assistiamo a processi che invece negano l’interesse comune per la verità, e in cui lo scetticismo viene utilizzato non per fortificare le teorie scientifiche, ma per screditare la scienza e confondere l’opinione pubblica.

Come sottolinea Oreskes, la base della fiducia nella scienza deve fondarsi

filosofi» (P. K. Feyerabend, *La scienza in una società libera* [1978], Feltrinelli, Milano 1981, p. 78). Feyerabend critica la possibile degenerazione autoritaria di una epistemologia aprioristica. Egli prosegue: «Nel corso della loro ricerca – infatti – gli scienziati modificano i loro metodi, i loro procedimenti, i loro criteri di razionalità, nello stesso modo in cui modificano i loro strumenti di misura e le loro teorie, [...] non esiste neppure una regola, per quanto plausibile e “logica” possa sembrare, che non sia stata spesso violata durante lo sviluppo delle singole scienze. Tali violazioni non furono eventi accidentali o conseguenze evitabili dell’ignoranza o della disattenzione» (ivi, pp. 150-151).

<sup>20</sup> Cfr. S.G. Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

<sup>21</sup> Come scrive Longino: «If scientific inquiry is to provide knowledge, rather than a random collection of opinions, there must be some way of minimizing the influence of subjective preferences and controlling the role of background assumptions. The social account of objectivity solves this problem. The role of background assumptions in evidential reasoning is grounds for unbridled relativism only in the context of an individualistic concept of scientific method and scientific knowledge. [...] Values are not incompatible with objectivity, but objectivity [emerges] as a function of community practices rather than as an attitude of individual researchers» (H.-E. Longino, *Science As Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 216).

<sup>22</sup> Cfr. N. Oreskes, *Why Trust Science?*, cit.

sul carattere sociale dell'indagine scientifica e sulla valutazione critica collettiva delle affermazioni di conoscenza. Ed è per questo che, *ex ante*, abbiamo delle ragioni per accettare i risultati dell'analisi scientifica degli scienziati come probabilmente giustificati<sup>23</sup>.

L'affidabilità della conoscenza deve perciò affiancare all'onere della prova e al rigore del metodo altre caratteristiche quali il consenso, i valori, l'umiltà<sup>24</sup>.

Se questo approdo può rispondere all'esigenza di orientarsi nella conoscenza scientifica, esso non risolve tuttavia il problema relativo al legame tra scienze e politica, economia, morale, ovvero, in ultima istanza, tra scienze e poteri. È su questo punto che è allora opportuno soffermarci in quest'ultima parte.

#### 4. Scienze e poteri

Nel suo saggio del 2002, *Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*, Isabelle Stengers cerca di immaginare una relazione costruttiva tra scienza e potere, o meglio tra scienze e poteri.

Come abbiamo visto, anche sulla base dell'esperienza legata alla gestione dell'emergenza Covid 19, dinanzi a ipotesi spesso contraddittorie su punti in cui la comunità scientifica non esprime pieno accordo, la politica "usa" la scienza non sempre in vista del benessere comune.

Per mettere i cittadini in grado di non sentirsi in uno stato di impotenza, o di minorità indotto da discorsi differenti e talvolta discordanti, diventa fondamentale un processo di democratizzazione della comunicazione del sapere scientifico che individui anche i diversi interessi in gioco.

Come scrive Stengers,

in altre parole, possiamo dire che le nostre società moderne, dove predomina l'argomento che si riferisce alla scienza o all'oggettività per individuare le misure e le decisioni da prendere, hanno la scienza che meritano. Affidabile quando gli interessi che hanno i mezzi per farsi rispettare impongono le loro esigenze, molto poco affidabile quando i poteri hanno la libertà di nominare i loro esperti<sup>25</sup>.

Una società democratica deve essere in grado di far emergere proprio la divergenza tra gli interessi.

Interessi che devono includere anche quelli meno accettabili dall'ordine scientifico e che oggi vediamo proliferare sempre di più: dai terrapiattisti, ai no-vax, fino ai più recenti negazionisti del Covid 19. Questi movimenti, sebbene esprimano posizioni prive di supporto scientifico, sono comunque portatori di bisogni che non possono non essere presi in conto dalla stessa scienza. In tutti questi casi ci sono delle "ragioni" che, al pari degli interessi privati, provano a sollecitare le scienze in una differente direzione. Eppure, se sono tanti gli scienziati che hanno difeso le lobbies del tabacco, o quelle dei petrolieri, non è

<sup>23</sup> Ivi, p. 126.

<sup>24</sup> Ivi, p. 222.

<sup>25</sup> I. Stengers, *Sciences et pouvoirs*, cit., posiz. 1039.

altrettanto diffuso l'interesse per coloro che, coinvolti personalmente in alcune scelte, esprimono il disagio di trovarsi in condizioni di disagio. Se i produttori di tabacco hanno interessi a sostenere la non-nocività del fumo, perché non si riconosce la stessa dignità di parola a chi rifiuta l'uso delle mascherine perché lo avverte come una violenza sul proprio corpo? Questo non vuol dire che dietro queste richieste ci siano delle istanze scientifiche, ma che in un dialogo democratico è giusto che anche quelle "ragioni" entrino nello sguardo medico, e che l'approccio terapeutico ne tanga conto. Analizzando il caso dell'epidemia di Aids diffusa negli anni Ottanta del secolo scorso, e i movimenti sociali di parenti e vittime, Stengers nota infatti che queste «associazioni di cittadini che analizzano la propria situazione, diagnosticano ciò che la rende intollerabile, esigono misure e meccanismi che consentano loro di affrontare ciò che devono affrontare». Questi movimenti sono portatori di una "questione politica" che consiste, innanzitutto nel capire

cosa è la città, come coloro che ne fanno parte possono convivere con i loro interessi divergenti o contrastanti. Ed è perché la definizione che costruiscono della loro malattia non è puramente medica ma integra una dimensione politica, che costituiscono per i medici nuovi tipi di partner, esigenti, imbarazzanti, che disturbano le regole del gioco. Il tipo di partner di cui i medici hanno bisogno per imparare ad affrontare quelle dimensioni della malattia che il loro sogno pretende di eliminare<sup>26</sup>.

Queste minoranze non devono certo diventare maggioranza, ma possono essere importanti tanto nella pratica medica, quanto in quella politica, per consentire l'introduzione di un differente punto di vista. Una collettività in grado di integrare quanti più punti di vista differenti, può dar vita a un nuovo significato di razionalità che riguarda tanto la politica, quanto la scienza. Una politica capace di non mettere a tacere le istanze divergenti, anche se minoritarie e "irrazionali" si mostrerà una politica più razionale e democratica.

In questa nuova forma di collettività, si dovrà cercare lo spazio per ascoltare

tutti coloro che sono suscettibili di affermare una dimensione di quella realtà, tutti coloro che possono contribuire a far sì che il problema che poniamo rispetto alla "realtà" tenga conto delle molteplici esigenze che ci vengono imposte da quella realtà<sup>27</sup>.

Al contrario, prosegue Stengers, «dove l'invenzione della conoscenza si ferma e cede il passo alla sottomissione al potere, ci troveremmo sia al di fuori della democrazia che della razionalità»<sup>28</sup>.

Questo sforzo rientra nel tentativo di trovare una diversa forma di partecipazione alla vita pubblica, alla quale si lega anche una diversa forma di conoscenza scientifica, la cui "verità" non si limita ai soli elementi oggettivabili ed esperibili, ma si fonda sulla

<sup>26</sup> Ivi, posiz. 1136.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Ivi, posiz. 1175.

invenzione di dispositivi che suscitano, promuovono e alimentano la possibilità per i cittadini di interessarsi ai saperi che pretendono di aiutare a guidare e costruire il loro futuro, e che costringono questi saperi a esporsi e a mettersi a rischio nelle loro scelte, nella loro rilevanza, nelle questioni che favoriscono, in quelle che trascurano<sup>29</sup>.

L'esempio concreto che può spingere la politica a questa forma di democratizzazione può trovare ispirazione proprio in quella pratica scientifica che, quando intesa come una pratica collettiva, avverte l'esigenza di ascoltare le opinioni anche più bizzarre non sulla base di scelte umane e disposizioni personali, ma perché è l'unico modo in cui si produce l'avanzamento della scienza.

Come la studiosa mette ben in evidenza, come la scienza, che per progredire “deve” ascoltare le ragioni altrui, così una democrazia consapevole deve fare spazio a diverse istanze e domande, anche se talvolta esse possono sembrare infondate, e perciò messe a tacere o denigrate. La scienza ha imparato a proprie spese che alcune teorie a prima vista insensate sono state poi in grado di produrre delle rivoluzioni inattese della scienza. Questa pratica collettiva e di ascolto se mutuata dalla politica può consentire di superare un problema politico e cioè

quello della differenziazione tra coloro che, in virtù dei dispositivi che definiscono le loro attività, sono costretti a esercitare l'invenzione, e coloro che sono definiti solo dalla libertà di formulare un'opinione senza mai dover essere in grado di spiegarne le implicazioni o le conseguenze, il modo in cui essa li coinvolge, i legami che crea, le possibilità che apre<sup>30</sup>.

Mi sembra che in questo punto diventi evidente come la distinzione millenaria tra scienza e non scienza, tra *epistème* e *doxa* può, e forse deve, essere rimessa in discussione, non per elevare la *doxa* a *epistème*, processo messo in atto nell'orizzonte postveritativo, ma per attribuire uno spazio alle ragioni della *doxa*, ai fini di un rafforzamento tanto del processo scientifico quanto di quello democratico.

Sul piano scientifico questo vuol dire chiedere che la scienza accanto all'onere della “prova” si interroghi su “per chi” quella ricerca ha rilevanza, sul piano politico significa ascoltare tutte le ragioni e farsi interrogare da tutti i punti di vista. In questo modello si può rintracciare una diversa idea di razionalità, che, prosegue Stengers, può ricordarci che la razionalità non può più essere intesa come

un'istanza consensuale neutrale, che sovrasta i conflitti e i rapporti di potere. Essa è piuttosto un ingrediente che di per sé cambia natura a seconda che si allei con i poteri che mantengono e riproducono le categorie a cui la città è soggetta, o con i movimenti minoritari che mettono in discussione e destabilizzano l'evidenza di queste categorie, cioè che mettono in atto le pratiche senza le quali non c'è democrazia<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Ivi, posiz. 1177.

<sup>30</sup> Ivi, posiz. 1204.

<sup>31</sup> Ivi, posiz. 1281.

Questa nuova idea di razionalità può rappresentare effettivamente un modello per una nuova prassi scientifica e politica.

##### 5. *L'Asclepio politico?*

Cerchiamo allora di ritornare alla questione dalla quale eravamo partiti e cioè al rapporto, messo in evidenza Foucault e con cui oggi siamo confrontati in modo ancora più evidente, tra potere e scienza e in particolare tra politica e medicina. Come abbiamo visto, nel corso dell'ultimo secolo si è affermata l'idea che il carattere di scientificità di un'argomentazione non si limita alla prova o alla correttezza metodologica, ma chiama in causa anche aspetti e fenomeni sociali. Ciò significa che il nucleo di questo rapporto è storicamente contrassegnato e sarebbe un errore pensare che esista lo scienziato ideale o il medico ideale. Come ricordava il grande medico Sigerist nella sua *Introduzione alla medicina*, dedicata ai giovani studenti, «ciò che la società del Rinascimento, dell'epoca del barocco, del tempo del razionalismo, dell'epoca borghese, richiedono al medico è differente nelle diverse epoche per quanto le richieste fondamentali rimangono sempre le stesse»<sup>32</sup>. Ogni epoca è contraddistinta dal suo *ideale medico* che dovrà essere insegnato ai giovani studenti. Nella Germania del 1930, in cui vive Sigerist, si assiste alla cancellazione delle differenze tra le classi e all'educazione del popolo circa le questioni della medicina. Il medico perde la sua aura di santone. Ogni malato non è più solo un individuo ma anche membro di una comunità e poiché anche il medico è membro della stessa comunità questo incontro non è determinato solo da ragioni mediche, ma anche politiche. Lo Stato entra così con le sue norme nella sfera privata, e il medico può vedere realizzato finalmente l'ideale platonico dell'*Asclepio politico*.

Oggi dobbiamo tornare a interrogarci sull'*ideale* del medico (e dello scienziato) e capire in che termini nella razionalità medica e scientifica debbano essere considerate non solo le ragioni politiche ma anche quelle sociali, attraverso un'idea di razionalità dinamica, che fa del confronto e della partecipazione attiva il suo nucleo centrale. Su questo diverso modello di ragione si possono saldare le pratiche della scienza, della medicina, della politica.

In un recente libro, Roberto Esposito riflettendo sulla condizione politica attuale invita a stimolare il processo di partecipazione, per immaginare una nuova forma di democrazia che deve imparare non a negare ma ad assumere nella sua pur difficile complessità la costante spinta destituente che gruppi minoritari esercitano contro il potere istituito<sup>33</sup>. Solo una politica che continuamente si rimette in discussione, come fanno i ricercatori e gli scienziati, può generare strumenti di democrazia più autentici. In questa direzione mi sembrano ancora efficaci le parole di Claude Lefort riprese proprio da Esposito a conclusione del suo lavoro:

<sup>32</sup> H. Sigerist, *Introduzione alla medicina* (1930), Firenze, Sansoni, 1938, p. 346.

<sup>33</sup> R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020. Si veda in particolare l'ultimo capitolo, pp. 157-234.

La legittimità del dibattito sul legittimo e l'illegittimo presuppone [...] che nessuno occupi il posto del giudice supremo. E sottolineiamo; nessuno; né un uomo, investito di un'autorità superiore, né un gruppo, fosse anche la maggioranza. Ora tale negazione è operante: sopprime il giudice, ma riporta la giustizia all'esistenza di uno spazio pubblico – uno spazio in cui chiunque è invitato a parlare, ad ascoltare, senza essere sottomesso all'autorità di altri<sup>34</sup>.

Questo non significa destituire di autorevolezza gli scienziati, i medici, i politici ma integrare nel loro discorso quante più ragioni possibili, per la costruzione di una pratica più democratica del sapere e del potere, alla luce di una nuova forma di razionalità pratica.

<sup>34</sup> C. Lefort, *I diritti umani e lo stato sociale*, in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo* (1986), Bologna, Il ponte, 2007, p. 56.



**Stefania Achella**

Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti-Pescara  
stefaniaachella@gmail.com

**– Ragioni della scienza e ragioni politiche. Alcune considerazioni filosofiche**

Citation standard:

ACHELLA, Stefania. Ragioni della scienza e ragioni politiche. Alcune considerazioni filosofiche. Laboratorio dell'ISPF. 2020, vol. XVII [Online First]. DOI: 10.12862/Lab20CHS.

Online: 12.10.2020

**ABSTRACT**

*Scientific Reasons and Politic Reasons. Some Philosophical Considerations.* The contradictions and insecurities generated by the pandemic have put the “reasons” of science, the criteria of its objectivity and its relationship with politics back at the center of public discussion. The present contribution starts from Foucaultian reflection on epidemics in which the deep link between science and social space is very evident and leads to a reflection on the relationship between science and politics. In the first part, the essay dwells on the interweaving of medicine in the modern age; in the second part it analyses the debate that developed in the second half of the twentieth century about the social dimension of scientific knowledge; in the concluding part it analyses the link between science and politics, and more extensively between science and powers.

**KEYWORDS**

Objectivity; Opinion; Sociology of Science; Trust; Rationality

**SOMMARIO**

Le contraddizioni e le insicurezze generate dalla pandemia hanno rimesso al centro della discussione pubblica le “ragioni” della scienza, i criteri della sua oggettività e il suo rapporto con la politica. Il contributo prende le mosse dalla riflessione foucaultiana sulle epidemie in cui il legame profondo tra scienza e spazio sociale si mostra molto evidente, e approda a una riflessione sulla relazione tra scienza e politica. Nella prima parte il saggio si sofferma sull'intreccio tra medicina e politica che si viene a configurare nella modernità; nella seconda parte analizza il dibattito sviluppatosi nella seconda metà del Novecento circa la dimensione sociale delle conoscenze scientifiche; nella terza parte analizza infine il nesso tra scienza e politica e più estesamente tra scienza e potere.

**PAROLE CHIAVE**

Oggettività; Opinione; Sociologia della scienza; Fiducia; Razionalità