

L'erranza del soggetto conoscente. Per una lettura epistemico-formativa del pensiero di Canguilhem

The Wandering of the Knowing Subject. For an epistemic-formative reading of Canguilhem's thought

Anita Gramigna

Università degli Studi di Ferrara - anita.gramigna@unife.it

ABSTRACT

Our approach to the thought of the French scientist takes place in the field of the epistemology of education, which we could consider a pedagogical "implicit" in his work but, at the same time, also an "explicit" call to the renewal of learning. An epistemology emerges that challenges the reassuring objectivism, such as the assertive cult of the quantitative. Canguilhem identifies a subject of knowledge that is characterized by wandering in the double meaning: error, a real test bench of our investigation strategies, and the exploratory wandering in search of the truth. A difficult task since the subject of study is life itself, as a matter of fact inexhaustible. The restless research, says the author, is a symbol of our dissatisfied subjectivity, given that life in its incessant flow forces us to a "work of discovery", in some respects even existential, of its meaning.

The system is of epistemological nature, the methodology through which the analysis of the Author's thought was conducted is qualitative, that is, aimed at identifying epistemic and semantic connections that open the debate on education to a transdisciplinary look. And this is the aim we expect with our reflections.

Il nostro approccio al pensiero dello scienziato francese avviene sul terreno della epistemologia della formazione, che potremmo considerare un "implicito" pedagogico nella sua opera ma, al tempo stesso, anche un "esplicito" richiamo al rinnovamento dell'apprendere. Emerge un'epistemologia che mette in discussione l'oggettivismo rassicurante come il culto assertorio del quantitativo. Canguilhem individua un soggetto della conoscenza che si caratterizza per l'erranza nel duplice significato: l'errore, vero e proprio banco di prova delle nostre strategie d'indagine, e il vagare esplorativo alla ricerca della verità. Compito arduo visto che l'oggetto di studio è la vita stessa, di fatto inesauribile. La *ricerca inquieta*, dice l'Autore, è simbolo della nostra soggettività *insoddisfatta*, dato che la vita nel suo perenne scorrere ci obbliga ad un "lavoro di scoperta", per certi aspetti pure esistenziale, del suo *sensu*. L'impianto è di carattere epistemologico, la metodologia attraverso la quale si è condotta l'analisi del pensiero dell'Autore è di tipo qualitativo, tesa cioè ad individuare nessi epistemici e connessioni semantiche che aprano il dibattito sull'educazione ad uno sguardo transdisciplinare a partire dai paradigmi. Ed è questo il fine che ci proponiamo con le nostre riflessioni.

KEYWORDS

Education, Epistemology, Normativity, Value, Vitalism.

Educazione, Epistemologia, Normatività, Valore, Vitalismo.

1. Scienza, filosofia e verità

Canguilhem, in varie circostanze durante gli anni Sessanta, ha sostenuto con radicale fermezza che la conoscenza scientifica è l'unica a meritare l'accostamento alla verità. La verità sta nel pronunciamento della scienza, ma non come un dato di fatto che essa estrae dal reale, bensì come un processo critico di rettifica, perché l'errore è la condizione primaria della ricerca, come già aveva riconosciuto il suo maestro Bachelard: "Non può esistere alcuna verità prima. Esistono solo degli errori primi" (2002, p. 79). Per questo occorre trattare con molta prudenza termini come *vero* o *reale*, in particolare quando si crede, in base ad un presupposto, che il vero possa chiarire il reale come se si trattasse di un significato già presente nella scienza stessa, nell'atto conoscitivo metodologicamente corretto e, invece, lo si può trovare solo indagando la sua complessa dimensione storica. Del resto, a maggior ragione, la filosofia ha sì un valore ma bisogna cercarlo "altrove che nella verità" (1965), espressione originale e potente volta a negare apertamente il concetto di filosofia come *scienza della verità*, che ha avuto una sua tradizione non trascurabile ma ha finito per smarrire l'interrogarsi filosofico come cifra caratterizzante. D'altra parte se la ricerca della verità è di pertinenza della scienza, la filosofia non può vantare un ruolo di "verità della verità" (Foucault, 2001, p. 480) ma, appunto, dovrà interrogarsi non tanto su ciò in cui la verità consiste ma su ciò che merita di essere (Canguilhem, 1967). E in quel *meritare* non può sfuggire il riferimento all'etica (Ronchi, a cura di, 2009) e, più in generale, al vivere sociale dove emergono altri campi fecondi per il sapere filosofico, come la politica o l'estetica.

Eppure, la prima sensazione è che la filosofia venga sminuita in nome di quella agiografia della scienza, e dei suoi sviluppi tecnologici, che sta alla base della globalizzazione attuale, dove sembra non vi sia più niente da discutere. In realtà l'originalità dello studioso, sia pure ad un quarto di secolo dalle morte, rimane viva proprio nella discussione, dato che egli sembra, non solo a noi, più attuale oggi rispetto al corso della sua lunga vita, che percorre quasi tutto il Novecento. Vedremo in altra parte di questo lavoro, l'interesse entusiastico di Canguilhem per gli sviluppi delle scienze della vita, al pari di quello di Bachelard per la fisica dell'infinitamente piccolo nella prima fase dello stesso secolo trascorso. Per inciso, il riferimento ad un tema come l'errore e, d'altra parte, ad elementi della ricerca intesi come forme di lotta politico-culturale lasciano intravedere il duplice forte legame con Bachelard, il maestro, e Foucault, l'allievo. La trama culturale e umana che li lega è senza dubbio la passione epistemologica. Ed è proprio questo ambito filosofico a svolgere un compito chiave in relazione alle scienze della vita: è l'epistemologia, infatti, per il nostro Autore, a richiamare l'attenzione sulla vita come un "fuori", abbiamo già detto inesauribile per la conoscenza, dinamico fin dai primordi tanto da rendere il sapere che la riguarda mai definitivo e certo. In una sua opera famosa osservava Canguilhem: "In definitiva, se non si dà alcun giudizio di valore sull'esistenza del vivente, è perché il valore è nel vivente stesso" (1976, p. 225). Si è già fatto cenno all'interrogativo filosofico come qualità peculiare di un sapere che non sposa alcun valore specifico, ma cerca di individuare una modalità di conciliazione che sappia rispettarne il fondamento nella relazione plurima: problematicizzando, come ovvio, senza pretese di argomentazione esaustiva.

L'interrogarsi filosofico apre la riflessione non tanto sulla verità, che riguarda la scienza, ma sulla sua *finalità*, che può tradursi anche in quell'applicazione pratica, che chiamiamo tecnica o, sempre più nel presente, tecnologia. Non manca un riflesso di rilievo, quando lo studioso riprende a suo modo l'idea di un sapere filosofico in grado di *trasformare* il mondo (K. Marx, F. Engels, 1973), poiché nella vita emergono elementi di negatività che richiedono la saggezza del saper modi-

ficare e offrire una qualità migliore degna di speranza. È questo, crediamo, il senso che occorre dare a ciò che *merita di essere*: una filosofia che si occupa della vita invece che estraniarsi da essa. Al centro vi è pur sempre l'uomo, i suoi bisogni, le aspettative, le miserie, che richiedono di riflettere sul piano etico e politico, senza dimenticare che i valori non possono essere estranei ai *fatti*, anzi proprio con questi devono relazionarsi. Ed è in tale confronto che la filosofia scopre il soggetto umano nella sua dimensione più autentica, non costruita a tavolino, individua la sua difficoltà di sottostare, e lo sappiamo bene nel presente, alle più svariate forme di normalizzazione, che generano insofferenza e talora devianza. Può la filosofia farsi carico di una proposta rigenerativa degli esseri umani, che sappia renderli degni delle creatività, che sempre qualifica i talenti, e sereni nell'accettare la normatività che sempre deve accompagnare la vita comunitaria? Se vi è la disponibilità ad accettare questo rischio, bisogna sapere che il soggetto umano concreto da sempre si dibatte tra necessità e libertà, continuità e discontinuità; di qui gli aspetti contraddittori, ad esempio, di una delle forme più avanzate di sapere filosofico aperto all'interdisciplinarietà: la bioetica. Al suo interno emerge il contrasto, ad esempio, tra la dimensione fisiologica del "fenomeno umano", data per oggettiva, e la dimensione giuridica, a forte carattere soggettivo, dei diritti dell'uomo e del cittadino.

Si è accennato allo stretto legame tra Canguilhem, Bachelard e Foucault, considerando la comune passione epistemologica; ora è giunto il momento di entrare più nello specifico chiarendo che di epistemologia storica si tratta. Un approccio il loro non tanto di filosofia della scienza – pur essendo indubbiamente filosofi – ma di una storia della scienza non esente da elementi di epistemologia della storia, e quindi di un taglio filosofico ad intenso carattere specialistico. Per chiarire i termini del discorso, nello specifico del nostro Autore, occorre parlare di *ideologia storiografica*. Per Canguilhem la cosiddetta "Ideologia scientifica", manifesta i segni di "falsa coscienza" che Marx attribuiva all'ideologia in generale. Lo si coglierebbe sia nell'ambizione alla scientificità di modelli discutibili per approccio quasi sempre prematuro, sia nell'estensione metodologica di un sapere scientifico ad altri settori (si pensi da dominio della fisica dal Seicento al Novecento). Ma, suggerisce lo studioso, anche la storia della scienza rischia di presentarsi come "una falsa coscienza del suo oggetto" (1992, p. 38), quando assume la convinzione di una prossimità acritica al tema della propria indagine. A volte l'entusiasmo induce ad esportare con troppa facilità modelli che sembrano soddisfare pienamente certe esigenze, è il caso delle suggestioni biologiche trasferite nelle scienze umane non senza forzature: l'esempio forse più eclatante è rappresentato dal darwinismo sociale che imperversò tra la fine dell'Ottocento e la prima parte del secolo successivo. L'occasione ci permette di aprire una parentesi, che non manca di attinenza, sulla *tecnocrazia* imperante nel nostro tempo. Un dominio della tecnologia che non ha nulla a che fare con la nobiltà della tecnica di cui parlava Canguilhem: "la tecnica, in quanto applicazione, costituisce il valore della scienza, in quanto spiegazione" (2015, 1106). La tecnologia rischia di inseguire prioritariamente fini di realizzazione economica sia pure legati a specifici ambiti di ricerca. Ma il peggio, per noi, non è l'affarismo fine a sé stesso, bensì la propaganda di un modello di sapere semplificato, dove tutto è a portata di mano tramite il mezzo che viene impiegato. In questo contesto, il pensiero critico sembra poco rilevante e, quindi, perde di importanza lo studio che dovrebbe prepararlo all'autonomia di riflessione, alle strategie selettive d'intervento nel mondo: di qui, agli esami universitari la richiesta, sempre più frequente di una scarna manualistica per imparare a manovrare l'attrezzo.

Lo studioso francese, da parte sua, si è interrogato sull'oggetto della storia della

scienza, chiarendo che non può trattarsi dello stesso oggetto della scienza, dato che l'oggetto *naturale* non è *storico*. Esso, in parte, coinciderà con il discorso della scienza e in parte no, poiché la storia dovrà avvalersi di metodi non coincidenti con il modello scientifico (1968, p. 17). Ciò anche per evitare il rischio evidente di una fagocitazione del sapere filosofico e storico della scienza all'interno di un naturalismo generalizzato, mentre deve risultare chiara l'*artificialità* dell'oggetto della storia. Con questo lo studioso francese vuole affermare in via definitiva che la sua storia della scienza non vuole essere una scienza e nemmeno avere come carattere distintivo l'*oggetto scientifico* (Ivi, p. 23). Sul versante filosofico, invece, egli dagli anni Sessanta si orienta sempre più nella direzione di un biologismo conoscitivo, frutto dell'attenzione profonda alla cosiddetta rivoluzione molecolare, pur con un marcato rilievo critico relativo all'organicismo applicato all'area sociale e culturale. La sua "filosofia biologica" si fonda, piuttosto, su di una analogia talmente stretta tra vita e conoscenza da lasciare intravedere un parallelo tra i concetti della scienza e i fattori naturali che tendono a conservare in vita un organismo. La scienza, in tal senso, si fa normativa su imitazione della vita e la storia, a sua volta, nell'indagine sulla scienza.

L'approdo ad una filosofia biologica, al pari di quello all'epistemologia storica, rappresentano i punti di massima modernità, a nostro parere, nel pensiero di Canguilhem; l'attenzione costante alla normatività rappresenta la trama unificante, il filo conduttore e chiarificatore del suo discorso. Di particolare originalità l'intreccio tra scienza e vita che trae spunto da un concetto di organismo come struttura con finalità propria e normatività autoregolante; ciononostante egli è critico verso la prospettiva di una coincidenza non sostenibile tra "vita di un organismo" e "vita di una società", mentre fa propria la convinzione che la "logica del ragionamento" vada costruita sulla "logica del vivente", che non va inteso come originario, o primitivo, ma già frutto di indagine concettuale. In tal senso può giungere alla conclusione che "la normatività delle scienze deriva dalla normatività del vivente stesso" (1968, p. 360). Il concetto deve *imparare* dal vivente a strutturare la propria identità, interna ed esterna, accettando i rischi del possibile mutamento e anche dell'*errore*, poiché l'avventura umana è imprescindibilmente "avventura intellettuale" caratterizzata dall'erranza, e quindi non determinabile in forma tranquillizzante, come solo l'illusione pianificatrice della ricchezza materiale quale unico valore esistenziale può continuare a credere (1955, p. 157).

2. Norma e natura

Il campo di applicazione privilegiato dell'epistemologia storica del nostro Autore è senza dubbio la scienza medica, come si evince dalla sua opera più famosa: *Il normale e il patologico* (1998)¹. Qui egli prende in esame le certezze consolidate nel tempo di un sapere che tratta i due termini su basi puramente quantitative inerenti alle variabili fisiologiche. Uno degli elementi più degni di nota dell'approccio storico-epistemologico consistette nel cominciare a guardare il "normale" con altri occhi. La salute normale, pertanto, è un'astrazione, non ha esistenza reale e ciò che la caratterizza è, appunto, una *norma*, la qual non dipende da un giudizio di realtà ma di valore, il suo scopo è "quello di svalutare l'esistenza al fine di per-

1 L'opera *Le normal et le pathologique*, Puf, Paris 1966, riprende in forma ampliata la tesi di dottorato in medicina che Canguilhem presentò nel 1943 con il titolo *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*.

metterne la correzione" (2015, p. 51). Tanto i valori quanto le norme sono immamente alla vita e il giudizio scientifico della medicina nelle sue decisioni non è esente dal loro peso. Il vivente manifesta un'urgenza espansiva che finisce per confliggere sia con l'organismo sia con l'ambiente come condizione di esistenza; di qui l'emergere dei valori, spesso contraddittori nella loro pluralità, e le risposte normative che sperimentano le possibilità pertinenti all'organismo. Canguilhem esige dalla normalità un andare oltre l'adeguamento normativo, tanto da farsi essa stessa normatività.

Ma quando distinguiamo il patologico dal normale finiamo per dare per scontata l'idea che la malattia sia una perdita di norme e un vuoto di valori. Il nostro Autore si muove su di una strada ben diversa, forse ancor oggi sconcertante: "La malattia non è soltanto scomparsa di un ordine fisiologico ma comparsa di un nuovo ordine vitale (...)" (1998, p. 158). Andando contro un pregiudizio diffuso egli sostiene che l'a-normalità non è l'antitesi pura e semplice della normalità ma rappresenta una sua *diversità*, che si fonda su altri processi normativi perché, in essa, sono mutate le esigenze vitali. Canguilhem si serve di un termine di paragone che richiederebbe un'analisi profonda nell'ambito dei risvolti formativi: la malattia sul piano biologico va colta nella sua essenza trasformatrice dell'esperienza, proprio come l'errore sul piano scientifico esige di essere posto prima della verità. È facile cogliere come il pensiero qui si è fatto duttile, aperto alla ricerca, lontano dall'accettare per certe ovvietà mai messe in discussione, nemmeno dagli approcci scientifici. In questa direzione può essere utile rovesciare i metodi di indagine: dalle forme di vita mancata per capire meglio quelle ben riuscite, dal patologico al normale. Forse bisognerebbe accettare l'idea che il patologico è necessario comprenderlo e non solo spiegarlo e, quindi, impiegare le scienze umane accanto a quelle empiriche. Ad un'indagine attenta è possibile scoprire che la malattia "non è soltanto squilibrio o disarmonia: è anche e soprattutto sforzo della natura nell'uomo per ottenere un nuovo equilibrio" (Ivi, p. 15). Certo non è facile accettare l'idea che il nostro organismo "genera una malattia per guarirsi" (Ibidem), ci sembra il contrario della logica, di quella razionalità dalla quale temiamo di allontanarci, eppure gli esiti disastrosi dell'inquinamento, nelle sue varie forme, dimostrano che la ragione strumentale ha ormai il fiato corto rispetto alle responsabilità che l'umanità è chiamata ad assumersi per la sopravvivenza dell'intero pianeta. E che le patologie abbiano a che fare con l'ambiente è scontato, più insidioso risulta entrare nel gioco di altre variabili non trascurabili, come la tecnica o le forme culturali.

Il "normale", così rassicurante, è l'espressione di una medietà statistica di comodo, è la suggestione resa manifesta di quel "tipo medio" che conosciamo attraverso la letteratura, il cinema, il teatro; ma sarebbe il caso che la cultura mettesse in discussione la medietà omogeneizzata, stereotipata e pregiudiziale, per incontrare la diversità e farla conoscere, anche quando è patologica o a-normale. L'epistemologo francese è andato in questa direzione, ha denunciato il tentativo insidioso di far coincidere il tipo *medio* con quello *ideale*, dove si trascura il fatto che nessun essere umano concreto è esente da difetti o patologie. Ma, se siamo riusciti a dare un'idea del normale, all'interno tale prospettiva di studio, come possiamo inquadrare il patologico? Esso non è semplicemente qualcosa che ha a che fare con la malattia, il soggetto patologico non è adattabile al contesto di vita, in qualche misura è fuori norma perché non si accetta, per principio, che possa presentare forme di interazione con l'ambiente di altro genere rispetto alla consuetudine. Quindi l'esperienza della malattia, per l'Autore, si traduce in una conflittualità uomo-ambiente che la medicina ufficiale fatica ad individuare anche perché, fin dalla fase ippocratica classica, la condizione del malato è vista come

una rottura di equilibrio, da considerarsi “innaturale”, e quindi non normale, perché allontana dall'*armonia naturale* di una vita sana. Di qui la denuncia di Canguilhem di uno studio del patologico che ha come termine di paragone un canone pre-ordinato, tanto che la cura deve saper ripristinare la condizione precedente, la normale appunto.

Il fondamento epistemologico di questa strategia medica affonda le radici nella fisica seicentesca, che per prima, ha formulato leggi per spiegare la natura, misurandola per averne il controllo e darle un ordine a misura d'uomo. Ma ciò che sfuggiva, e che rende la lezione del nostro filosofo di stretta attualità, è che il vivente, e in particolare l'umano, manifesta elementi di imprevedibilità qualitativa, anche di natura biologica; per questo la relazione, o meglio il confronto, normale-patologico presenta notevoli elementi di ambiguità. La logica dell'ordine misurabile identifica un modello di normalità - talora spacciata per idealità - sulla base della frequenza statistica e, in tal modo, si dimentica che l'*oggetto* di studio è un *soggetto* non trattabile in laboratorio, il quale va identificato anche per fattori di qualità non solo di quantità. Molte prassi di laboratorio, le stesse analisi del sangue o delle urine cui ci sottoponiamo, evidenziano che l'indagine sperimentale presenta caratteri di artificialità più che di normalità (farle a digiuno, per esempio, ha poco a che vedere con le pratiche della nostra vita quotidiana).

Sul piano formativo è di estrema importanza riflettere sull'abitudine, anche medica ma non solo, presente nella tradizione della cultura occidentale di identificare *normale* e *naturale*, stravolgendo così il concetto di natura e piegandolo alle variabili delle circostanze storiche. Si evince da ciò, secondo Canguilhem, che la medicina manifesta un legame stretto con i fattori culturali più generali e, quindi, le sue teorie rispecchiano da vicino il trasformarsi di epoca in epoca delle idee e della mentalità. Per esempio, persiste fino ad oggi la convinzione che la distanza di condizione tra chi è sano e chi è malato debba essere quantificabile, altrimenti non vi è vera conoscenza scientifica; ma in tal modo gli aspetti qualitativi di un organismo vengono destinati di ogni funzione significativa, si tratterebbe di componenti variabili prive di valore per la ricerca. In sostanza l'oggettivismo imperversa con le sue certezze, mentre di fatto la “normalità biologica”, soggetta al divenire incessante e al variare delle circostanze, appare indefinibile, tanto che quanto oggi risulta normale domani potrebbe rilevarsi patologico. Tuttavia, lo studioso francese non si fa certo sostenitore né di un relativismo di comodo né di una nozione individualistica della fisiologia. La critica alla medicina sul versante epistemologico non mette assolutamente in discussione i vantaggi che la fisiologia ha prodotto per la nostra vita, ma invita ad evitare certezze indiscutibili, e ancor peggio indiscusse, che frenano lo sviluppo della ricerca.

Quando l'Autore si cala nell'analisi della situazione patologica, riconosce due diversi stati: il dolore fisico e il mutamento della condizione abituale. Da questo modo di inquadrare il problema deduciamo che è l'individuo a porsi al centro del giudizio su sé stesso; è pur sempre lui, come già nel classico Protagora, la *misura* delle cose e, quindi, l'interprete della propria patologia. È nella logica consueta degli avvenimenti, invece, che il medico si presenti come arbitro del giusto o dell'ingiusto, di ciò che è sano e ciò che nuoce; ma non vi è medico che possa pensare di assumere il ruolo di protagonista nella storia individuale della malattia, poiché ogni soggetto ha i propri tempi e i propri modi di adattamento o non adattamento al variare delle circostanze, e di sentire il peso positivo o negativo dell'ambiente che lo circonda. La messa in crisi della normatività normale, già lo sappiamo, non significa assenza di norme in quanto la vita non è mai docile sottomissione ad uno stato di cose, essa è anche capacità di dare ordine, di imprimere al contesto la normatività che le è propria.

Pare evidente che il fenomeno umano, per Canguilhem, presenti caratteri di irriducibilità alla dimensione antropologica del positivismo, come si è potuto cogliere dal suo diverso modo d'intendere la relazione quantitativo-qualitativo. Ma vi è di più: la non coincidenza tra normalità e normatività, che lascia intendere quanto pericoloso possa essere il concetto di ricondurre, o riportare, alla normalità, con quell'estensione dal campo clinico al politico, che tende a "medicalizzare" la società, diventato uno dei punti cardine degli studi di Foucault (1976 e 1977). La pretesa di trattare il patologico su basi puramente scientifiche, oltre che pericolosa, è fuorviante perché parte da una nozione di normalità illusoria, pregiudiziale, discriminante per la semplice ragione che non si tratta di un dato di fatto. Si è già considerata la relazione tra valori e fatti, con la necessità di metterli a confronto, perché se è vero che l'essere umano cerca di dare un senso alla propria esistenza tramite i valori, i fatti sono pur sempre quei dati oggettivi, a partire dal corpo, che rappresentano la base materiale della valorizzazione stessa. In condizioni di normalità corpo e mente interagiscono con il mondo circostante in forma complessa e dinamica, in condizioni patologiche si perde quella libertà relazionale con il contesto, si smarrisce la facoltà adattiva alla realtà, sia naturale che sociale, e si avverte la limitazione della propria possibilità di agire. È tenendo conto di tale sostanziale differenza che l'Autore s'interroga sul significato di *salute*. Può risultare possibile trattare il tema salute, malattia, guarigione su basi oggettive? Il corpo è un *dato* ed è un *prodotto* (2007, pp. 28-29), quindi il concetto di salute si riferisce sia alla non alterazione del "dato", sia alla preoccupazione per i pericoli che il "prodotto" può incontrare nei diversi contesti ambientali.

Pur nella consolidata classificazione delle malattie (ereditarie, congenite, occasionali) va considerato, secondo lo studioso, che esse non sono mai, ad un'attenta storicizzazione, oggettive in senso stretto e quindi generalizzabili nella loro portata, tanto che sarebbe opportuno "interrogarsi sulle ragioni della loro distribuzione geografica e sulla forma dei rapporti sociali tipici delle popolazioni infette" (Ivi, p. 16). Mai come oggi, in piena pandemia, sarebbe indispensabile fare nostra questa rilevante esortazione educativa, accanto all'altra che sta tornando di frequente nel nostro scritto: la necessità di considerare la malattia anche nella dimensione specifica del soggetto. L'approccio genealogico di Canguilhem pone in rilievo il fatto che nello studio delle malattie emerge progressivamente l'assenza della storia di vita dei malati; mentre tende a farsi strada la rilevanza degli elementi socio-politici "nell'invenzione di pratiche teoriche attualmente efficaci per la conoscenza delle malattie" (ivi, p.18). L'intersecarsi tra la questione medica e la questione sociale diviene di primaria importanza a partire già dalla prima rivoluzione industriale (cfr. Foucault, 1998) e si accentua come sotto una lente d'ingrandimento il tema della guarigione, che non riguarda più solo la medicina ma l'efficacia e l'efficienza del sistema statale nel suo complesso. Si è fatto cenno alla convinzione dell'Autore che guarire non significa tornare al dato di partenza, come prevederebbe la certezza positivista in base ad una visione della relazione medico-paziente riconducibile al "rapporto tra un tecnico competente e un meccanismo difettoso" (Ivi, p. 44), dove è ben leggibile l'immagine del corpo come "macchina". Sappiamo, anche grazie agli studi di bioetica, che la progressiva trasformazione delle società industrializzate ha fatto della guarigione un centro d'interesse economico e di ricerca medico-farmaceutica sfrenata, dove non è estraneo il mito fasullo dell'eterna giovinezza. L'allungamento della vita media è un bene discutibile, visto che aumentano malattie tipiche della vecchiaia; ciò significa che nel presente è quanto mai opportuno pensare alla risorsa formativa, da associare alla ricerca e alla prassi medica; Canguilhem, da parte sua, parlava di *pedagogia della guarigione* e chiamava in causa il medico per un compito inconsueto:

“istruire il malato sulla sua inderogabile responsabilità nella conquista di un nuovo stato di equilibrio rispetto alle sollecitazioni dell’ambiente” (ivi, p. 51).

3. Il vitalismo e la vita

Le scienze della vita hanno affascinato l’Autore, soprattutto a partire dalle ricerche di biologia molecolare che negli anni Sessanta, proprio in Francia², iniziano a mostrare notevoli risultati. Nell’articolo *La nouvelle connaissance de la vie* del 1968 (in op. cit. 2002), egli avverte la possibilità di una conferma da parte della scienza più avanzata di una visione epistemica fondata sull’esigenza che il vivente dovesse trarre da se stesso l’idea di vita, dato che è indispensabile cogliere l’immanenza dell’osservatore nell’osservato e viceversa, ed ogni pretesa analitica di scissione e distacco dall’inclusione sarebbe arbitraria. È uno dei grandi temi già anticipato nella seconda opera fondamentale di Canguilhem del 1952, dove si auspica che la scienza sappia riconoscere “l’originalità della vita” e *comprendere*³ la materia nella vita e la scienza della materia” (1976, p. 141). Nell’eredità biologica si può individuare una comunicazione che ci informa di qualcosa di prezioso che parla attraverso il vivente: “un logos iscritto, conservato e trasmesso” (Ivi, p. 362). La metafora comunicativo-informativa si allarga tanto che è possibile individuare una comprensione del fenomeno vita secondo l’immagine del “linguaggio-codice” e della “telecomunicazione” (Ronchi, 2011b), ma anche del *messaggio, programma, decodificazione*.

Il biologo premio Nobel Francois Jacob pubblica nel 1970 *La logica del vivente*, anche lui ricorre a metafore come *messaggio, testo*, ma sottolinea in particolare che *non vi è autore* e quel testo è stato corretto e riscritto più volte. Quando gli studi sul DNA si consolidano, Canguilhem coglie nell’impiego di strumenti teorici presi dalle scienze dell’informazione la risposta confermativa che il senso della vita sta nel vivente e il suo *logos* non presuppone un altro soggetto. La vita assomiglia alla scrittura ma non ha alfabeto e non solo è senza autore ma anche senza destinatario e, pur nel riconoscerne un senso, “bisogna ammettere che possa esserci perdita di senso, rischio di aberrazione o malinteso” (2002, p. 364). Essa è in grado di auto-riprodursi, ma la cosa più importante consiste in una forma di auto-apprendimento che si traduce in un fare dinamico realizzativo: in effetti il nostro filosofo vede nel suo agire una tecnica e, come abbiamo già considerato, la scienza con la sua razionalità viene dopo per prenderne atto, e trarre vantaggio dai suoi errori. Già negli anni Trenta⁴ lo studioso aveva messo in rilievo la tecnica come *potere* e la scienza in qualità di *sapere* che ha come oggetto quel potere, con una conseguenza di rilievo: data l’incessante, multiforme attività della vita, il sapere scientifico non può costruirsi sulla certezza né avere pretese di esaustività. Non si tratta di sminuirne il valore, ma di prendere atto che il vitalismo della vita è il vero protagonista di ciò che avviene nell’esistenza dell’universo e la conoscenza ci lascia nel dubbio, come si è detto, sulla nostra collocazione rispetto all’oggetto

2 Nel 1965 il premio Nobel per la medicina viene conferito a tre studiosi francesi: François Jacob, Jacques Monod e André Lwoff per “le scoperte riguardanti il controllo genetico della sintesi di virus ed enzimi”.

3 Il corsivo è nostro, per sottolineare l’impiego del verbo “comprendere” quando, di norma, per la scienza si impiega il verbo “spiegare”.

4 I nostri riferimenti sono: «Descartes et la technique», in *Travaux du XIe Congrès International de Philosophie*, Hermann, Paris, 1937, e «Activite technique et creation», in *Communications et Discussions*, Societe toulousaine de philosophie, 1938.

di studio. Di qui un disagio che è denso di conseguenze positive perché ci aiuta ad uscire dal dogmatismo pregiudiziale e superficiale, per imparare una lezione che mai come in questo caso è di *vitale* importanza: “La vita è esperienza, cioè improvvisazione, utilizzazione delle occasioni; la vita è tentativo in tutti i sensi” (1976, p. 171). Ci risulta difficile pensare a un’immagine più incisiva di questa per delineare la propria idea di vitalismo.

È impossibile continuare la nostra riflessione sulla concezione della vita in Canguilhem senza qualche riferimento alla sua, che si intreccia con la sua epistemologia e, più in generale, con la sua visione del sapere, che ha fatto scrivere su di lui come “filosofo della vita” (cfr. Debru. 2004). Concetto importante per comprendere che lo studioso francese non è di quegli intellettuali che pensano di poter entrare nel proprio studio, o in laboratorio, e lasciare fuori il mondo. Si tratta di un sistema fallimentare fondato sull’illusione dei compiti superiori, cui dedicarsi per il bene dell’umanità; ma la storia coinvolge le nostre vite al di là dei nostri campi di conoscenza e delle competenze professionali, ci spinge all’azione. Per questo l’Autore non è solo testimone ma soggetto attivo in esperienze politiche già dal primo dopoguerra e, in seguito, nella lotta all’espansione del potere totalitario in Europa e nella Resistenza all’occupazione nazista in Francia. Tutto ciò è testimoniato anche da articoli, scritti occasionali, conferenze dove emerge il filo conduttore di una teoria dei valori, attraverso la quale egli prende criticamente le distanze dagli “adoratori dei fatti”.

È sulla base di questa posizione che il filosofo si schiera contro il militarismo dilagante nell’Europa degli anni Venti. L’originalità dell’impostazione filosofico-politica consiste nel considerare la guerra non come un evento storico cui rassegnarsi, quasi si trattasse, appunto, di un *fatto* inevitabile e non di una scelta valoriale. Per lui nella realtà sociale appare una “resistenza impersonale” verso le politiche autoritarie e, quindi, limitative dei rapporti sociali, una resistenza che anticipa le scelte individuali. Di particolare interesse, nel primo scritto dell’opera del 1943, l’indagine sui pericoli di una società tendente a strutturarsi nella forma dell’organismo individuale, ancor più che di una società orientata al meccanicismo, dove emergerebbe la tendenza ad estendere, positivisticamente, le norme della vita biologica alla vita sociale. Canguilhem dirà in seguito: “una società è ad un tempo macchina e organismo” (1971, p. 214) riportando l’attenzione su di una famosa questione cartesiana quella dell’animale-macchina. Il grande filosofo seicentesco cercava di individuare nella macchina un modello per lo studio del vivente, il nostro studioso fa notare, per contro, che si tratta di una credenza discutibile sulle potenzialità della macchina di avvicinarsi al modello del vivente: negli organismi possiamo vedere “fenomeni di autocostruzione, autoconservazione, autoregolazione, autoriparazione” (ivi, p. 167), nelle macchine tali fenomeni sono soggetti all’intervento progettuale dell’uomo. A distanza di tempo, dagli anni Trenta agli anni Sessanta, emerge la stessa preoccupazione per l’orientamento sociale, che non manca di pericoli sia nella organizzazione come macchina sia in quella come organismo.

Un’indagine di attualità sull’Autore, non priva d’interesse, è relativa al concetto di *prassi* (Sfara, 2016) e si riferisce ad alcuni importanti varianti sul ruolo della tecnica⁵. Sappiamo già che essa non è l’applicazione di un sapere teorico, dato che lo precede, ma si presenta, addirittura, con un’azione in libertà capace di creare e perciò di dare forma all’ambiente in cui opera. Scienza e tecnica nella prospettiva del nostro studioso si incrociano con le problematiche relative al meccanico

5 I lavori presi in esame sono: *Descartes et la technique* (1937) e *Activité technique et création* (1938).

e all'organico che giungono ad influenzare, come abbiamo visto, la dimensione sociale. I mezzi tecnici sono un prolungamento del corpo – Hannah Arendt⁶ li considerava *protesi* - e mettono a nudo i limiti della visione meccanicistica del vivente presente in tanta scienza della natura; ma di particolare rilievo è la relazione che questi mezzi intrattengono con l'arte. Tra questa e la tecnica, per Canguilhem vi è un'analogia, poiché avrebbero la stessa autonomia d'azione rispetto a un modello e una forza di creazione che si fa normativa in proprio. Sarebbe interessante, per un approfondimento sul piano formativo, un approccio storico-epistemologico all'evoluzione della tecnica in tecnologia. La nostra impressione è che nell'avvicinamento al presente sia andata perduta progressivamente quella creatività, che era imitazione della vita non solo nell'arte ma anche in molte attività artigianali, non a caso chiamate *arti* nel Medioevo. La tecnologia è sempre più progettazione di mezzi, di strumenti che spengono la creatività e inducono alla passività, questa almeno la nostra impressione di fronte al potentato economico della telefonia mobile e al mondo del digitale. Forse si sta avvicinando quanto Heidegger diceva del rischio di una tecnica che si trasformasse da *pro-ducente* in *pro-vocante* rispetto all'Essere stesso, passando dalla prospettiva del disvelamento a quella del dominio: "In questa vita che si rivolge in se stessa, non familiare nella propria sfera, nella propria struttura, nel proprio fondamento, l'uomo getta i suoi lacci e le sue reti; egli la strappa al suo ordine e la rinchiude nei suoi steccati e nei suoi stabbi, imponendo ad essa i suoi gioghi. Prima si trattava di un uscir fuori e di un dissodare ora di cattura e di soggiogamento" (Heidegger, 2007, p. 162).

Conclusione

Nell'opera di Canguilhem è evidente lo sforzo per andare oltre quella frattura che Bergson (1907) aveva individuato tra conoscenza scientifica e vita. Nel primo capitolo, non a caso, egli riflette sulla sperimentazione biologica, riconoscendo l'*artificialità* che interviene attraverso l'applicazione alla vita degli strumenti intellettuali e pratici del biologo, ma non per questo la ricerca offusca il valore della vita, anzi si apprende da essa quanto più il nostro intelletto rimane stupito, o sconcertato (1976, p. 70). Ecco, allora, che il vitalismo diviene un atteggiamento nella ricerca, un prepararsi all'indagine chiedendosi, senza dare nulla per scontato, se vi è ancora una "vitalità del vitalismo" (1971, p. 127), che non deve restare inquinata dalla triste esperienza propagandistica della pseudocultura nazista. Pur opponendosi alla critica bergsoniana alla scienza, l'epistemologo francese vede con chiarezza i limiti del riduzionismo imposto dalla fisica allo studio della natura, richiama pertanto la biologia ad un compito che ancora non sta svolgendo e denuncia: "l'insufficienza di ogni biologia la quale, sottomettendosi completamente allo spirito delle scienze fisico-chimiche, vorrebbe limare dal proprio ambito ogni considerazione di significato" (ivi, p. 217). Bisogna accettare l'idea, per noi imprescindibile, che nelle scienze rimangono tracce filosofiche, elementi di una "antropologia filosofica" che non è estranea alle questioni morali emergenti dall'approccio scientifico, ma anche ad un immaginario che rifiuta di accettare il determinismo come assoluta legge di natura.

6 Durante l'acceso dibattito che coinvolse intellettuali di diversi campi sull'impiego dei cosiddetti "cervelli elettronici", negli Stati Uniti degli anni Cinquanta, la famosa filosofa si esprime considerandoli utili protesi per le attività umane (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, (1958), trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano, 1997, p. 180).

Negli scritti dell'Autore, infine, emerge di frequente un'attenzione partecipe alla vita e agli studi di grandi personaggi della medicina francese, come Claude Bernard o Louis Pasteur, e coglie in essi la passione con la quale si sono mossi nella ricerca, con il coraggio di chi entra in un territorio sconosciuto e non sa quale meta potrà raggiungere. Anche in questo caso si fa strada un tributo al vitalismo: nella passione per il conoscere vi è una vitalità irrefrenabile che non può essere "ridotta" da alcun schematismo scienziato. Ciò non implica un schierarsi dalla parte di un qualsiasi olismo alla moda, considera Debru (2004), ma restare fedeli alla centralità del soggetto vivente, che trova nella contaminazione espressa dal concetto di *philosophie biologique* la possibilità di un percorso di ricerca a più voci, che già è iniziato e sta dando frutti importanti, andando oltre la tradizionale, asfittica separazione tra scienze della natura e scienze dell'uomo, come se l'uomo non fosse natura e avesse senso parlare di una scienza non-umana.

Riferimenti bibliografici

- Bachelard G. (1970). *Etudes*. Paris: Vrin.
- Bergson H. (1907). *L'evoluzione creatrice*, tr. it. Fabio Polidori. Milano: Raffaello Cortina, 2002.
- Canguilhem G. (1992). *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, trad. it. di P. Jervis. Firenze: La Nuova Italia.
- Canguilhem G., Du concept scientifique à la réflexion philosophique. *Cahiers de philosophie*, n. 1.
- Canguilhem G. (1965). Philosophie et science. *Revue de l'enseignement philosophique*.
- Canguilhem G. (1968). *Etudes d'histoire et philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Canguilhem G. (1998). *Il normale e il patologico*, trad. it. di M. Porro. Torino: Einaudi.
- Canguilhem G. (1976). *La conoscenza della vita* (1952). Bologna: Il Mulino.
- Canguilhem G. (1971). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF.
- Canguilhem G. (1968). Le concept et la vie. In G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Canguilhem G. (2015). Philosophie et science, Intervista radiofonica tra G. Canguilhem e A. Badiou (1965). In G. Canguilhem, *Œuvres complètes Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940-1965*. Paris: Vrin.
- Canguilhem G. (2007). *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, tr. it. Torino: Einaudi.
- Debru C. (2004). *Science et non Science*. Paris: Editions rue d'Ulm.
- Foucault M. (2001). *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- Foucault M. (1977). *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino. Torino: Einaudi.
- Foucault M. (1976). *Storia della follia nell'età classica* (1972). Milano: Rizzoli B.U.R.
- Foucault M. (1998). *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1963), tr. it. Torino: Einaudi.
- Heidegger M. (2007). *Introduzione alla metafisica*. Milano: Mursia.
- Jacob F. (1971). *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà* (1970), trad. it. Torino: Einaudi.
- Marx K., F. Engels (1973). *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi. Roma: Editori Riuniti.
- Ronchi R. (2011). Grammatica e pragmatica del vivente. In *Nuova Civiltà delle Macchine*. Forlì: Rai.
- Ronchi R. (ed.) (2009). *Teoria critica della comunicazione*. Milano: Bruno Mondadori.
- Sertoli G. (1983). Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem. *Nuova Corrente*, n° 90-1.
- Sfara E. (2016). *Una filosofia della prassi. Organismi, arte e visione in Georges Canguilhem*. Torino: Nuova Trauben.