

È POSSIBILE UNA NUOVA ALLEANZA EDUCATIVA?

Carlo Sini

L'espressione «nuova alleanza» richiama subito alla memoria Ilya Prigogine (1917-2003), premio Nobel per la chimica nel 1977 e autore, o coautore, di due celebri libri: *La Nuova Alleanza* appunto (1979) e *La complessità* (1989). In questi due testi e in altri scritti Prigogine svolge considerazioni di grande novità e notevole audacia relative alla situazione attuale della cultura, drammaticamente scissa tra saperi umanistici e scienze della natura. Ricordo qui alcuni punti fondamentali in questione, giovandomi di una importante intervista che Luigi Zanzi, purtroppo da poco scomparso, ha rivolto a Prigogine, del quale fu collaboratore e amico. Tale intervista è stata ripresa da Zanzi nel suo fondamentale volume *La creatività storica della natura e l'avventura dell'uomo. Meditazioni "prigoginiane"*¹.

Dice dunque Prigogine: «Da più secoli la nostra cultura occidentale vive, direi, sotto il dominio della dualità ed è la dualità cartesiana. La si potrebbe forse chiamare dualità materia spirito». Prigogine sottolinea la absurdità di concepire una natura compiuta e perfetta «là fuori» e una storia umana imperfetta che sarebbe in cammino verso la verità, una verità custodita e contenuta in un mondo già fatto ed esistente in sé: absurdità della quale invero quasi nessuno si avvede e che di fatto il mondo della scienza non si sogna minimamente di mettere in questione o di interrogare sulle sue origini. In realtà, dice Prigogine, la natura non è da concepirsi come una *cosa stazionaria* già conclusa; essa è da pensarsi piuttosto come un processo, come un caos generatore di ordine: qualcosa di paragonabile (e il paragone è al tempo stesso audace e significativo) con il processo creativo delle opere d'arte.

Di qui il proposito di stabilire una nuova alleanza tra mondo della vita e mondo della natura (nulla peraltro che richiami l'antichissima mentalità animistica delle culture arcaiche). È necessario dunque «un nuovo paradigma di scientificità», fondato su un «nuovo vocabolario della complessità». In questa luce si comprendono allora alcune caratteristiche esortazioni prigoginiane: «Da una fisica dell'essere (Parmenide) a una fisica del divenire (Eraclito) [...] Con Darwin al di là di Cartesio [...] Storicizzare la natura ripensando Newton».

Non è necessario qui un commento puntuale alle tesi di Prigogine, peraltro tanto note quanto del tutto disattese o trascurate nella ricerca concreta sia della scienza sia della filosofia. Quello che interessa invece sottolineare in questa sede è che, se non c'è unità nella cultura, non può esserci unità nella formazione, come infatti sempre più accade nell'orizzonte dei nostri saperi, chiusi in uno specialismo crescente, del quale si apprezzano giustamente i pro-

¹ L. Zanzi, *La creatività storica della natura e l'avventura dell'uomo. Meditazioni "prigoginiane"*, Jaca Book, Milano 2014, pp.9-47, da cui sono tratte le citazioni che seguono.

dotti, ma non gli effetti sul senso complessivo della cultura e della vita, ovvero sul significato profondamente *politico* o politico-sociale del sapere.

Per farmi intendere nel modo più rapido e concreto, mi riferirò a un aureo libretto di Carlo Rovelli: *Sette brevi lezioni di fisica*². Alle pp. 47-48 leggiamo:

Uno studente universitario che assista alle lezioni di relatività generale il mattino e a quelle di meccanica quantistica il pomeriggio non può che concludere che i professori sono citrulli, o hanno dimenticato di parlarsi da un secolo: gli stanno insegnando due immagini del mondo in completa contraddizione. La mattina il mondo è un spazio curvo dove tutto è continuo; il pomeriggio, il mondo è uno spazio piatto dove saltano quanti di energia.

Esempio eloquente. Ma che dirà allora uno studente liceale? Nel corso della mattina si alternano davanti a lui i professori di fisica e di filosofia, di chimica e di storia, di letteratura e di storia dell'arte (niente musica perché evidentemente i nostri giovani sono già bravissimi da sé a farsi una cultura autenticamente musicale). Come è chiaro, ogni insegnante, per così dire, tira l'acqua al suo mulino, disegnando metodi e procedimenti, figure e verità del mondo, modi storici dell'esperienza umana sul pianeta, presentandoli di fatto al modo stesso delle merci e dei prodotti in un supermercato, senza nessuna neppur lontana domanda relativa a una possibile unità di senso della cultura, dell'insegnamento e della vita (salvo declinarli entro le proprie molto discutibili idiosincrasie metodologiche e ideologiche). Nessun sapere unitario alla base della formazione della enciclopedia delle discipline: compito una volta supposto come proprio della filosofia, da gran tempo divenuta anch'essa una disciplina particolare, essenzialmente di tipo *storiografico*: il che, invero, è ciò che di meno filosofico si possa immaginare. Soprattutto: nessuna idea coerente relativa al *lavoro* del conoscere e del sapere.

Torniamo, per un ulteriore esempio sul quale riflettere, a Rovelli, il quale scrive:

La teoria [fisica] descrive un mondo colorato e stupefacente, dove esplodono universi, lo spazio sprofonda in buchi senza uscita, il tempo rallenta abbassandosi su un pianeta, e le sconfinite distese di spazio interstellare s'increspano e ondeggiavano come la superficie del mare... e tutto questo [è] Realtà. O meglio, uno sguardo verso la realtà, un po' meno velato di quello della nostra offuscata banalità quotidiana. Una realtà che sembra anch'essa fatta della materia di cui sono fatti i sogni,

² C. Rovelli, *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014, da cui sono tratte le citazioni che seguono; i numeri delle pagine citate sono indicati nel corpo del testo.

ma pur tuttavia più reale del nostro annebbiato sogno quotidiano (ivi, pp. 47-48 *passim*).

Davvero desolante. La mentalità che emerge da questo brano non è peraltro privilegio del nostro Rovelli, ma (supposto) sapere comune, sapere massimamente condiviso da moltissimi scienziati e anche da coloro che vorrebbero una maggiore diffusione di queste, essi sì, anebbiolate banalità quotidiane nelle nostre scuole, a partire dalla peraltro giusta denuncia della scarsissima conoscenza del reale mondo scientifico nella formazione dei nostri giovani. Che in tal modo resterebbero del tutto ignari dei modi concreti del meraviglioso lavoro svolto dalla ricerca scientifica, ma ampiamente partecipi delle deprecabili ideologie a buon mercato che tale lavoro accompagnano nella diffusione divulgativa del sapere e nella stessa coscienza a posteriori e a priori degli scienziati: come gli scienziati cioè si raccontano per lo più il senso *reale* di ciò che fanno.

Come pensare dunque il «mondo reale»? Giulio Preti nel 1975 (e ovviamente non solo lui) si era posto il problema e aveva offerto una meditata proposta di soluzione; soluzione che, di fatto, non è mai entrata in un laboratorio di fisica, ovvero nella testa di coloro che ci lavorano, e sulla quale Carlo Rovelli (come innumerevoli altri) non ha mai avuto occasione di riflettere: cose di filosofi, perditempo intellettuali. Mi sto riferendo al libro più noto di Preti, *Praxis ed empirismo*, pubblicato da Einaudi³.

Che cosa significa «realtà»? si chiede puntualmente Preti. Che cosa intendiamo con l'espressione «mondo reale»? Come dobbiamo interpretare una frase che dichiari: «x esiste»? In generale «realtà» o «esistenza», dice Preti, sono categorie pseudo-cosali nelle quali è in gioco la verità formale e metalinguistica di una proposizione o di un insieme di proposizioni. Ma il punto essenziale è che «realtà» ed «esistenza» non sono termini univoci. Come anche accade per «verità», si tratta di termini il cui senso si manifesta in correlati universi di discorso e che quindi rimanda «ai criteri di verifica volta per volta impiegati» (p. 98). La tesi più comune, ricorda Preti, è che gli oggetti della fisica (buchi neri, quanti di energia, increspature gravitazionali ecc.) non solo siano reali, ma anzi che siano più reali «di quel mondo di apparenze che l'esperienza quotidiana conosce» (p. 101). In questi oggetti consisterebbe anzi la *vera* realtà, la realtà più *profonda*. In *realtà*,

tali enti hanno una particolare esistenza, sintattica o quasi-sintattica (pseudo-oggettiva), costituendo essi la interpretazione di formule dedotte in seno all'assiomatica propria di quei discorsi. D'altra parte, da quelle medesime formule si possono dedurre altre formule associabili

³ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1975, da cui sono tratte le citazioni che seguono; i numeri delle pagine citate sono indicati nel corpo del testo. Si veda, per un'analisi e uno studio puntuale, il libro di Fabio Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico*, Mimesis-Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2011.

con misure, conteggi e dati empirici. Hanno dunque una realtà oscillante tra quella meramente sintattica dei simboli matematici [...] e quella delle “sostanze”. Anche qui i motivi della tendenza a dare a queste realtà uno stato di privilegio rispetto ai fenomeni più immediati è al contempo la loro operatività e il fatto teorico che mediante tali rappresentazioni si ottiene una vasta sistematica “spiegazione” di molte classi di fenomeni.

Il problema epistemologico connesso alla introduzione, nel lavoro scientifico, di pseudo-entità, di entità fittizie o pseudo-oggettive, viene lungamente analizzato da Preti con esempi illuminanti e con conclusioni che risalgono alle concrete *pratiche* (un termine per me molto importante e anzi decisivo) di vita, di esperienza, di parola⁴; un complesso di operazioni eminentemente storico-esistenziali che rendono *storica* la stessa relazione della esperienza umana con la natura, come in qualche modo suggeriva Prigogine. Quando ci riferiamo al «mondo reale» ci riferiamo dunque a un concetto «formale» che è sempre relativo al mondo complessivo delle pratiche che lo elaborano e lo costruiscono in una continua trasformazione. Ma quanto alla vita concreta di ognuno, dice Preti,

materialmente dobbiamo continuare a vivere in una molteplicità di ontologie diverse, per quanto aventi in sé indefinite possibilità di comunicare, e tutte di riportarsi più o meno mediatamente a quel senso comune che ha la mobilità e la fluidità della vita e della storia.

Qualcosa, direi, che ricorda il mondo della *doxa* dell'ultimo Husserl, connesso alla necessità di una sua rivalutazione, per evitare i fantasmi superstiziosi della ideologia *naturalistica* che indebitamente «ricopre» il lavoro straordinario delle scienze moderne.

Su questa fondamentale importanza del mondo della «vita storica» (il che non significa della disciplina «storiografica», poiché per vita storica, come vedremo, si deve intendere non lo studio esclusivo del passato, ma dell'intera avventura del presente) scrisse pagine decisive già nel lontano 1952 il grande filologo romano Erich Auerbach. In quegli anni finali della sua vita egli insegnava negli Stati Uniti; non gli erano estranei gli esiti, sostanzialmente fallimentari, della celebre *International Encyclopedia of Unified Sciences* e la delusione in proposito di John Dewey, filosofo che egli ben conosceva. Auerbach, in queste sue riflessioni scritte cinque anni prima della morte, riflessioni che oggi ci paiono di una lucidità e preveggenza impressionanti, assumeva il lavoro secolare della filologia come la base di un'unità della cultura ormai declinata al passato.

⁴ Gli «universi di discorso» e di *scrittura*, per i quali cfr. l'analisi della natura *strumentale* del lavoro scientifico in C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 159-173.

Un'unità perduta, che nondimeno era necessario, ovvero indispensabile, in qualche modo ritrovare e rianimare.

Nel nostro mondo, si chiedeva Auerbach, può ancora avere senso continuare il lavoro della filologia?

Lo studio della realtà praticato con metodi scientifici riempie e domina la nostra vita; se vogliamo, esso è il nostro mito, perché non ne possediamo un altro che abbia validità generale (*allgemeine Gültigkeit*). All'interno della realtà del mondo, la storia è ciò che ci tocca più direttamente, che ci coinvolge più profondamente e che ci porta più insistentemente alla coscienza di noi stessi, perché costituisce l'unico oggetto di studio in cui gli uomini si presentano davanti a noi nella loro interezza (*im ganzen*): e per oggetto della storia, in questo contesto, non si intende solo il passato, bensì il procedere degli eventi in generale, inclusivo di ciò che, di volta in volta, è presente. La storia interna degli ultimi millenni, oggetto della filologia in quanto disciplina storicistica, è la storia dell'umanità giunta a una espressione propria. Essa contiene i documenti della spinta potente e avventurosa grazie alla quale gli uomini prendono coscienza della loro condizione e realizzano le loro possibilità intrinseche. [...] Perdere la capacità di assistere a questo spettacolo, che, per manifestarsi, dev'essere presentato e interpretato (*vorgestellt und interpretiert*), sarebbe un impoverimento senza alcuna possibilità di compenso⁵.

Di qui la preoccupata quanto profetica conclusione:

Se i pensieri sul futuro, con cui ho iniziato, avranno qualche valore, si fa urgente il compito di raccogliere il materiale [della filologia] e di portarlo a un effetto unitario, ed è un compito che proprio noi, almeno in linea di massima, siamo ancora in grado di adempiere: non solo perché disponiamo di tanto materiale, ma soprattutto perché abbiamo ereditato il senso storico-prospettico che a questo scopo è richiesto. Lo possediamo perché viviamo ancora entro l'esperienza della varietà degli eventi storici (*in der Erfahrung von geschichtlicher Mannigfaltigkeit*) senza la quale, come temo, quel senso potrebbe perdere precocemente la sua viva concretezza. Mi pare quindi che proprio noi viviamo in un *kairos* della storiografia razionale; è dubbio se vi apparterranno ancora molte generazioni. Già adesso, lo stato di impoverimento che ci minaccia è intrecciato con una formazione che esclude la storia; tale formazione non solo esiste, ma ha già la pretesa di prevalere (p. 41).

⁵ E. Auerbach, *Filologia della letteratura mondiale*, trad. it., Book Editore, Castel Maggiore-Bologna 2006, pp. 35-37, da cui sono tratte le citazioni che seguono; i numeri delle pagine citate sono indicati nel corpo del testo.

Alla attuale immagine di una realtà del sapere infranta in un mosaico di conoscenze totalmente disgregate si aggiunge da tempo l'irrisione di una pedagogia che ambisce a essere considerata *scientifica* perché gioca con la docimologia e con la didattica, tormentando i nostri colleghi delle secondarie e facendola da padrona nei vacui progetti di abilitazione all'insegnamento nelle università. Un'umanità frammentata e superstiziosa che delira in una moltitudine di discipline, metodi, dottrine, esotici esercizi, trascendentali rivelazioni, da Oriente e da Occidente, in pubblico e in privato.

Quello che davvero mi sembra urgente non è il proposito di «storicizzare la natura» (proposito invero ambiguo, nel suo confondere Darwin con Hegel o con Dilthey e viceversa), quanto quello di ricondurre la comprensione e la rappresentazione del processo della conoscenza alle modalità di lavoro delle sue protesi strumentali, che di fatto e di principio lo rendono possibile, e poi agli effetti sociali delle sue conseguenti *scritture*. Progetto epistemologico o filosofico di cui non posso illustrare qui le ragioni e i procedimenti, ma che vorrebbe nondimeno farsi carico dei problemi politici, economici e morali di un'umanità sempre più rapidamente assorbita e risolta nei meccanismi della globalizzazione e della diffusione incontrollabile e incontrollata del mondo della cultura di massa, dei suoi aspetti inediti e vitali come dei suoi effetti devastatori.