

UN INGLESE IN ITALIA: CHARLES PERCY SNOW, LE DUE CULTURE E IL DIBATTITO DEGLI ANNI SESSANTA

PIERPAOLO ANTONELLO

University of Cambridge

Nel maggio del 1962 l'editore Feltrinelli traduce e pubblica in Italia il *pamphlet* dello scrittore inglese C. P. Snow, *The two cultures and the scientific revolution*, che ampliava una lezione tenuta al Senato accademico dell'Università di Cambridge il 7 maggio 1959 nell'ambito delle Rede Lecture Series, riprendendo inoltre il contenuto di un articolo pubblicato da Snow in *New Statesman*, una rivista politica inglese, il 6 ottobre 1956. Le tesi del libro, diventate ormai luogo comune, riguardavano la sclerotizzazione dei canali comunicativi, all'interno della cultura occidentale avanzata, fra specifici ambiti disciplinari, fra scienza e arte, e le conseguenti ricadute negative in ambito sociale, politico, etico e pedagogico.

Il libro provocò una serie di vivaci polemiche sia in Gran Bretagna che negli Stati Uniti e fu prontamente tradotto in varie lingue, tra cui l'italiano, e anche nel nostro paese non mancò di produrre accese discussioni, dibattiti e resoconti di varia natura e genere. Lo schema proposto da Snow – che distribuiva pagelle di conservatorismo retrogrado ai letterati (inglesi) e di progressismo illuminato agli scienziati (di ogni dove) –, toccò in particolare la sensibilità degli umanisti di casa nostra che imputarono al testo di Snow superficialità, faciloneria, scrittura sciatta, disordine argomentativo, genericità delle sue disamine sociologiche, eccedenza della questione rispetto al contesto culturale italiano.¹ Per Pier Paolo Pasolini «il libro di Snow non ha quasi senso» per il contesto italiano, giudizio che verrà ripreso da Giulio Preti per il quale il libro di Snow era «troppo inglese», «un libro brutto, arbitrario, superficiale, in cui un tema così importante è stato impostato e trattato con una disinvoltura “giornalistica” che non meritava» [16, p. 10]. Particolarmente stizzita anche la replica dello storico Rosario Romeo, che in un fondo sul *Corriere della Sera* dell'ottobre 1964 accusava Snow di «rozzezza e ingenuità», ricordando che «non erano letterati né poeti coloro che progettaron e realizzarono camere a gas e forni crematori», allo stesso modo per cui «risulta che tra le figure più alte della Resistenza italiana vi fu un numero assai maggiore di intellettuali formati sulle pagine dell'anti-scientifico Benedetto Croce che non di laureati nell'Istituto Fisico Guglielmo Marconi dell'Università di Roma»².

Il libro di Snow era certamente un *pamphlet* occasionale, probabilmente poco adatto al contesto italiano del periodo, che si preoccupava di mettere in guardia dai pericoli isolazionisti di una certa élite culturale inglese (quella degli umanisti del sistema

Oxbridge), rinchiusi nella loro torre d'avorio di elitismo conservatore, incapaci di comprendere non solo il valore conoscitivo ma soprattutto il potenziale emancipativo, in senso etico-politico, della scienza, contestando agli umanisti l'incapacità di pensare e di progettare il futuro o di riuscire a dare un contributo fattivo nella risoluzione di problemi che affliggevano e affliggono l'umanità. Certamente quello di Snow era un saggio che definiva in senso semplicistico i due gruppi sociali di riferimento, gli scienziati e i letterati-umanisti, ma pur nella sua cursorietà toccava un nervo scoperto all'interno della cultura dei paesi occidentali avanzati (altrimenti non si giustificerebbero le reazioni che suscitò), lasciandoci inoltre un termine, le "due culture", e una serie di polarizzazioni teoriche e storiche, che hanno continuato a segnare il dibattito sui rapporti fra *humanities* e *hard sciences*, ponendo inoltre il problema annoso e ancora irrisolto della "interdisciplinarietà", diventato una delle grandi questioni metodologiche del secondo Novecento, sia tra gli umanisti che fra gli scienziati.

In Italia come altrove, non si discusse affatto delle questioni di carattere etico sollevate dal libro di Snow, come sui pericoli di chiusura isolazionistica e di esclusione culturale che corrono *tutti* i gruppi sociali omogenei, spostando il centro del dibattito su questioni di carattere epistemologico nel tentativo di definire i contorni di questo presunto dialogo interculturale [21, pp. 257-265]. Bisogna poi sottolineare come la polemica di Snow arrivasse fuori tempo massimo rispetto alla ricchezza del dibattito epistemologico che stava maturando nel contesto anglo-sassone. *The two cultures* era in qualche modo un sintomo di una esigenza già diffusa di ridefinire i confini epistemici troppo rigidi fra griglie disciplinari che, attraverso alcuni studi ormai diventati dei classici dell'epistemologia contemporanea (i lavori di Hanson, Black, Kuhn, Feyerabend), avrebbero dimostrato in maniera più filosoficamente sofisticata la maggiore permeabilità dei due campi della contesa³.

1. Una "cultura dimezzata"

Molti, in Italia, si lamentarono della superficialità del testo di Snow. Tuttavia, a eccezione del libro di Giulio Preti, *Retorica e logica* (1968), e quello di Ugo Spirito, *Dal mito alla scienza* (1966), gli interventi che caratterizzarono il dibattito nel nostro paese, nonché le discussioni svoltesi a livello pubblicistico e accademico, non offrirono spunti di riflessione particolarmente cogenti e la maggior parte degli interventi rimase a livello di assoluta genericità. Non vennero inoltre discusse alcune delle questioni centrali sollevate dalla requisitoria di Snow, concentrandosi narcisisticamente su problemi di immediato interesse – autodefinitori e autoassolutori – delle élite culturali e accademiche italiane. I convegni organizzati a proposito si dimostrano alquanto sterili, in termini sia di produzione critico-scientifica, sia di scrupolose analisi sociologiche o anche solo di concrete proposte politico-pedagogiche, rimanendo in assoluto ritardo rispetto al dibattito internazionale. Al convegno svoltosi a Roma il 20-21 maggio 1966, dal titolo *Due culture?*, promosso dal Comitato Cattolico Docenti Universitari, nonostante la presenza di scienziati come Gilberto Bernardini o Claudio Barigozzi, o filosofi come

Vittorio Mathieu, ci si interrogava ancora sulla legittimità di una disciplina come la filosofia della scienza (dopo più di mezzo secolo di discussioni epistemologiche a livello internazionale e un decennio dopo la costituzione della prima cattedra italiana). Alcune riflessioni soffrivano di ingenuità e semplificazioni di carattere storico⁴, e, in generale, vennero ripetute formule del tutto generiche e di largo dominio invocando i danni causati alla specializzazione accademica e disciplinare, e sottolineando i problemi del sistema educativo italiano, senza però dare proposte di carattere concreto.

Com'è ovvio attendersi da una discussione che avveniva in pieni anni Sessanta, il clima ideologico del periodo ebbe un impatto sul modo in cui il battito venne inteso in alcune sedi critiche. Un esempio sono le riflessioni raccolte da *Il Protagora*, la prima rivista italiana a pubblicare nel dicembre 1960 un resoconto del dibattito sollevato in Gran Bretagna dalla *Rede Lecture* di Snow, anticipando sia la traduzione italiana del libro, sia i temi generali della discussione [12]. Pur essendo la rivista ispirata alla tradizione del razionalismo critico, i commenti di due dei redattori, Raffaello Ramat e Raniero Sabarini, s'iscrivevano all'interno di uno schema interpretativo rigidamente marxista. Per Ramat e Sabarini la questione della unitarietà della cultura si poneva su basi egemoniche in quanto espressione di una organicità ideologica: la divisione sociale fra le "due culture" sarebbe da intendersi come uno strumento per la riuscita del controllo borghese della società attraverso una segmentazione e specializzazione disciplinare. Conseguentemente, la definizione di un "umanesimo nuovo" e l'integrazione delle "culture" può avvenire solo in seno alla classe antagonista a quella oggi egemonica [18]. La crisi di cui è espressione il tema delle "due culture" è essenzialmente una «crisi ideologica» e si presenta come una «fuga metodologica di fronte alle scelte politiche di fondo», un disimpegno politico che è una forma di «impegno mascherato in favore della classe dominante» [20]. La questione verrà poi ripresa nel 1964, sempre su *Il Protagora*, da Carlo Giulio Argan, che porrà il problema dell'«intenzionalità politica» nello sviluppo della tecno-scienza, diventata un sistema di potere oltre che un sistema di produzione. Il compito dell'arte sarebbe quello di presentarsi come «una forza essenziale nella lotta ideologica», anche per evitare la propria inevitabile morte se abbandonata alle regole del capitalismo. L'arte deve poi tentare di fornire alla tecnica il modello di una «metodologia intenzionata», cioè operare ideologicamente per orientare quel «modello di comportamento progressivo privo d'intenzionalità ideologica» che pretende di essere la tecnica, che si pone essenzialmente come metodologia⁵.

Un cospicuo contributo alla discussione in sede pubblicistica fu dato da una serie di interventi apparsi tra il settembre 1964 e l'aprile 1965 sul supplemento libri di *Paese Sera*, e poi raccolti da Armando Vitelli nel volume *La cultura dimezzata* (1965). Vi parteciparono, fra gli altri, Elio Vittorini, Norberto Bobbio, Pier Paolo Pasolini, Alberto Moravia, Vittorio Somenzi, Edoardo Sanguineti. Animato da una prospettiva politica non dissimile da quella della redazione di *Il Protagora*, fu il commento della psicologa Angiola Masuccio Costa, che spostava a un livello scalare ulteriore i termini della questione, parlando di una "terza cultura" tutta da costruire. Per Costa, la divaricazio-

ne fondamentale non si stabilisce fra “cultura umanistica” e “cultura scientifica”, ma fra “cultura democratica” e “cultura anti-democratica”, ove la cultura anti-democratica prevede e istituisce delle strutture pedagogiche e di formazione che favoriscono la polarizzazione fra una classe subalterna – preparata solo a livello tecnico-esecutivo – e una classe dirigente che usufruisce di una preparazione ampia e articolata, di carattere sia logico-matematico che storico-letterario. E, anticipando il dibattito sul rapporto fra scienza e società, concludeva asserendo che il processo di democratizzazione avviene quando scienza e letteratura «si legano spontaneamente ai modi reali di vita di tutti gli uomini, alla loro attività concreta, ai nessi con le cose e la logica degli eventi, siano essi eventi cosmici o eventi storici»⁶.

Tra i denominatori comuni del dibattito italiano sulle due culture, emerge una delle parole d'ordine del periodo: «umanesimo», sentito come una risposta «protettiva» a qualsiasi processo di dieresi e frammentazione culturale imposto dalla modernità. L'«umanista» è colui che si propone come espressione di una cultura integrata. La ricerca unitaria verrebbe compiuta da una nuova forma di «umanesimo scientifico», dove viene riconosciuta la valenza e importanza epocale non tanto della scienza, ma del «metodo scientifico», ricondotto all'interno di un alveo di comprensione con al centro l'uomo, che nel contesto italiano può recuperare i nobili antecedenti storici degli umanisti rinascimentali. Ecco che l'«umanista di domani» potrà essere un fisico o un filosofo che si ponga in una nuova posizione di ricerca [7]. Per Elio Vittorini, ad esempio, una rivoluzione culturale deve passare attraverso un rinnovamento dell'umanesimo: la scienza dovrà essa stessa diventare un nuovo umanesimo e «assumersi una responsabilità umanistica».⁷ Allo stesso modo, Ludovico Geymonat, in una discussione con Umberto Eco e Antonio Capocaccia, rassicurava i propri interlocutori sul valore umano della scienza: la scienza moderna ha superato la frattura fra uomo e scienza favorita dal positivismo, e riesce a «umanizzare la ricerca scientifica» in quanto è un conoscere che partecipa finalmente «di tutta la situazione storica dell'uomo» [7, p. 23]. Importante per Geymonat è soprattutto mettere la sordina sugli aspetti deumanizzanti della tecno-scienza e riportare qualsiasi forma di progresso scientifico e tecnico all'interno di una prospettiva antropocentrica che si ponga sempre a servizio delle esigenze dell'uomo [11, 17].

Questo monito era ovviamente avvertito all'interno della cultura filosofica e pedagogica di area cattolica. Per Pietro Prini (*Umanesimo programmatico*, 1965) e Camillo Liardi (*Scuola al bivio tra due culture*, 1966), la distinzione si instaura fra «ragione scientifica e sentimento etico-religioso della vita espresso nell'arte e nella filosofia». Tutto deve partire da un umanesimo definito come centralità dell'uomo, dal rispetto incondizionato della persona, e dal concetto di libertà come creatività. Solo attraverso questa centralità ogni discorso di unificazione fra scienza e filosofia, tra scienza e cultura può essere possibile [17, pp. 11-12]⁸.

Un altro elemento concettuale su cui vi è stata una convergenza di opinioni, è quello della dimensione *metodica* e del generale atteggiamento *critico* come base comune di approccio alla realtà da parte di una cultura integrata, che deve liberarsi dalle abitudini,

dal pregiudizio e dal dogma, attivando la volontà di ricercare, esaminare, decidere, e di trarre conclusioni sulla base di prove disponibili. Il pedagogo Giovanni Maria Bettin, ad esempio, distingue tra una cultura orientata in senso *dogmatico* e una orientata in senso *critico*, tra una cultura che favorisce l'alienazione della personalità e una che giova al suo potenziamento, fra una cultura d'impegno e una cultura disimpegnata. È importante inoltre invertire gli addendi e sondare quanto di metodico ci sia nella letteratura e quanto di intuitivo ci sia nella scienza, per individuare analogie e sovrapposizioni, favorendo la problematicità in entrambi i campi e approfondendo le relazioni⁹. Allo stesso modo, per Ludovico Geymonat l'unificazione della cultura dovrà basarsi su una «fiducia critica nella ragione umana, su una fiducia critica di ciò che la ragione umana è in grado di compiere». È importante per Geymonat stimolare l'apprendimento critico e non nozionistico dei problemi, oltre al fatto che una consapevolezza di carattere storica è necessaria «per comprendere il significato metodologico, critico, filosofico, delle conquiste scientifiche» [7, pp. 27-29].

2. Giulio Preti: *Retorica e logica*

La pubblicazione di *Le due culture* non ebbe grosse ripercussioni all'interno del dibattito filosofico nazionale, soprattutto per il carattere essenzialmente sociologico del libro di Snow, e furono pochi i filosofi che intervennero analiticamente nella questione. Uno di questi fu Giulio Preti che in *Retorica e logica* tentò di affrontare i temi esposti da Snow coinvolgendo nella sua disamina anche le repliche che nel frattempo erano emerse nel contesto anglosassone da parte di Frank R. Leavis, Lionel Trilling e Aldous Huxley,¹⁰ ampliando le prospettive di una discussione che nel merito della polemica di Snow appariva troppo limitata.

Preti fa sua la posizione di Trilling, che vede nella letteratura uno strumento di «critica alla vita» e nell'estetica un elemento fondamentale della cultura, dal momento che secondo criteri estetici facciamo scelte morali e di appartenenza, ma anche cognitive [26, p. 30]. Preti commenta inoltre il testo dell'«ermetico-mistico» Aldous Huxley, *Literature and science* (1963) che, abbandonando la definizione antropologica di «cultura», declina scienza e letteratura come «due forme di riflessione, due modi di sapere, due diverse maniere di rapportarsi verso l'esperienza, il mondo e il senso comune, l'*ego* e gli altri. E due modi diversi di linguaggio» [16, p. 44].

Preti contesta però la distinzione che Huxley mutua da Dilthey, per cui le scienze fisiche sono «nomotetiche», cioè tendenti a ricercare delle leggi esplicative e parte di un sistema unitario, mentre la letteratura è «idiografica», cioè interessata a descrizioni di oggetti e casi singoli o eventi «nella loro diversità e molteplicità e relativa incomprendibilità» [16, p. 35]. Per Preti si dà anche il contrario: la scienza contemporanea

può anche fermarsi ad un'irriducibile pluralità, postulare una complementarità, oppure proclamare un ideale puramente descrittivo del sapere. Mentre la letteratura, nella pretesa di *passare oltre* il singolo per intuirvi l'universale, rischia spesso di mistificare la molteplice varietà di situazioni e di sistemi di

valori nell'unicità di qualche paradigma [16, p. 36].

Preti avvalora invece la distinzione proposta da Huxley per cui

il linguaggio della poesia non è quello della scienza. Le esigenze di quest'ultimo – univocità semantica, controllabilità sintattica, riferimento a esperienze intersoggettive – non sono quelle della poesia, in cui predominano la polivalenza, l'allusività ed evocatività del discorso, attraverso i suoi valori semantici propri, ma anche i suoni, i toni, i ritmi [16, pp. 44-45].

Rispetto alle differenti modalità discorsive di scienza e letteratura, significativo è il titolo scelto da Preti per il suo libro che mutua quello del saggio di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Logique et rhétorique* [15]. La cultura letteraria, di carattere retorico, si indirizza ai valori dell'uomo concreto, che è certamente logico e scientifico, ma anche «emozione, volontà, sentimento, intuizione pratica, tradizione» [16, p. 153]; il discorso retorico è persuasivo e rivolto a un uditorio *parziale*, mentre quello logico tende in astratto e generico a un uditorio *universale*.

È interessante vedere come rispetto alla dieresi proposta dal titolo del libro, e a tutto il dibattito sulle due culture, Preti non cerchi nessun tipo di forzosa convergenza: letteratura e scienza, retorica e logica, sono «due strutture culturali antitetiche, e probabilmente complementari nel senso di Bohr; due diverse concezioni della verità, due diverse forme di cultura accentrate intorno a valori-base antitetici; due diverse scale di valori, e quindi due diverse forme di moralità» e questo non accade solo ora, ma è accaduto sempre, anche nell'antichità classica o nel medioevo [16, p. 48]. L'opposizione non è poi fra due culture, ma fra due «forme mentali», «forme della cultura o dello spirito oggettivo: due diverse scale di valori, due diverse nozioni di 'verità', due diverse strutture del discorso», che hanno una loro esistenza storica [16, pp. 14-15]. Adottando poi il concetto di Perelman di «coppie filosofiche», per Preti entrambe tendono a una portata universale, perché non cercano di eliminare l'altro polo della dialessi ma solo di subordinarlo secondo un proprio criterio di valore. Pertanto,

in una civiltà della scienza il ruolo delle attività letterarie [...] sarà subordinato, complementare, confinato a determinati momenti e aspetti della vita. E in una civiltà delle lettere il ruolo della scienza sarà a sua volta marginale, subordinato, strumentale» [16, pp. 53-54].

3. Ugo Spirito: *Dal mito alla scienza*

Pur partendo da una prospettiva e da una tradizione filosofica completamente diverse, anche un erede dell'idealismo e dell'attualismo gentiliano come Ugo Spirito si cimentò con il dibattito sulle due culture, cercando di pervenire a una sintesi che potesse reintegrare e recuperare la scienza all'interno della cultura umanistica, senza subordinarla programmaticamente al sapere filosofico.

Nel 1966, Spirito pubblicava *Dal mito alla scienza*, dove si interrogava, fra l'altro, sul «problema dell'unificazione del sapere» e sul rapporto fra «arte e scienza» [22]. È

vero che, a partire da Leonardo, la scienza si impone come forma autonoma di conoscenza, e in particolare conoscenza delle parti, portando quindi a una parcellizzazione e divisione del lavoro conoscitivo e tecnico [22, pp. 245-246]; ma si deve comunque riconoscere alla scienza un'unità metodologica e di linguaggio (matematico o chimico) capace di unire «gli individui e i popoli, e la civiltà della scienza supera finalmente la molteplicità delle concezioni del mondo» [22, pp. 252-253]. D'altro canto, se si possono realizzare comunicazioni fra le varie scienze, non esiste (né si può ipotizzare) una scienza del “tutto”, che si faccia ponte fra le varie discipline, né tanto meno si può giungere all'unificazione del sapere attraverso il ritorno alla filosofia tradizionale intesa come *scientia scientiarum*, come metodologia neutra o come momento di mediazione e sintesi generale [22, pp. 264-265]. Nemmeno la “cultura” in senso comune, «contrassegnata dal linguaggio di tutti», può agire da sintesi, ma è piuttosto «presupposto della sintesi» [22, pp. 264-265]. Il problema dell'unificazione del sapere si può risolvere non con una superscienza unificante, ma attraverso la «disponibilità o apertura della *forma mentis* dello scienziato», come necessità «di concepire la specializzazione non in forma di chiusura nella parte, ma di approfondimento della parte come tensione al tutto» [22, p. 295]. La differenza fra filosofia e scienza «è differenza di grado di criticità e non propriamente metodo»; il sapere è sempre stato uno e si sono solo affinate le capacità critiche. In questo senso, l'ipotesi è il principio unificatore del sapere, la vera *scientia scientiarum* [22, pp. 300-301].

Dal punto di vista filosofico, secondo Spirito, bisogna comunque chiedersi quale sia la metafisica immanente alle scienze che, senza essere una superscienza totalizzante, agisca come presupposto comune e ricomponga le varie parzialità in un tutto. Il mondo ci appare come capace di organizzazione, attraverso una razionalità di fondo che non corrisponde alla razionalità dell'uomo. Tale convergenza «superumana» può essere garantita per Spirito solo dalla dimensione metafisica e soprattutto da quella *religiosa*, che ogni scienziato possiede nel suo operare, anche inconsapevolmente, e che lo anima nel suo andare «verso l'*oltre*, verso l'*ignoto*, verso il *tutto*, verso *Dio*» [22, pp. 284-285].

In appendice al volume, Spirito affrontava poi alcuni temi relativi al rapporto fra “arte e scienza”, dove l'incompatibilità tra i due termini è solo apparente: chi vede da una parte la serialità, il meccanismo, il calcolo, e dall'altra l'unicità e il genio, compie una semplificazione grossolana. In realtà lo scienziato non cessa di porsi domande di carattere religioso e metafisico, che rimangono un'esigenza fondamentale dell'uomo: «la negazione del vecchio umanesimo costituisce soltanto la preparazione di un nuovo e più integrale umanesimo [...] abbastanza chiaro per chi sappia guardare alla scienza con una coscienza adeguata alla sua più vera natura». E da questo nuovo umanesimo l'arte non potrà che trovare giovamento e linfa. L'età della scienza e della tecnica non riduce lo spazio dell'arte ma *lo amplifica*. Per Spirito al giorno d'oggi sono in crisi quelle manifestazioni artistiche che si rivolgono «al mito e all'evasione dalla realtà», mentre la crisi viene superata proprio da quell'arte «che più o meno profondamente riesce a vivere della stessa vita della scienza»; proprio perché sono in crisi i tradizionali valori filoso-

fici e religiosi «meno risente della crisi l'arte che tende a far propri i valori scientifici e tecnici» [22, pp. 413-414]. Le discipline che hanno fatto propria questa dimensione sono l'architettura, l'urbanistica, il design industriale, e soprattutto il cinema, che nasce come conquista tecnica e si impegna ad essere un'arte-sintesi (integrando letteratura, pittura, musica, danza, architettura), offrendosi inoltre come arte «interclassista e internazionale»¹¹. Contro l'ostracismo diffuso nei confronti delle tecniche della comunicazione e dei mass-media, tipico degli «apocalittici» degli anni Sessanta, per Spirito il nuovo umanesimo viene costituito proprio dalle tecnologie dell'immagine – oltre al cinema, la fotografia e la televisione – e della comunicazione di massa che istruiscono un «comunismo più profondo», diventando strumenti di educazione [22, pp. 416-417].

4. Gli scrittori e la scienza

Se i filosofi poco si esposero rispetto al dibattito sulle due culture, gli scrittori italiani non fecero di meglio, rimanendo sostanzialmente defilati rispetto alla discussione sollevata dal libro di Snow. Sia nel convegno *Due culture?*, di cui si è già detto, che in un precedente simposio organizzato a Milano dall'Associazione per la Ricerca Scientifica Italiana (ARSI) nel maggio 1965 [1], mancarono proprio i contributi di scrittori e letterati, anche per un loro esplicito rifiuto. Antonio Miotto, uno degli organizzatori, ricorda come tra gli invitati risultassero i nomi di Montale e Quasimodo, che alla fine non parteciparono ai lavori, probabilmente «non volendo essere coinvolti nella polemica», o per paura dell'aggressività dei tecnici [1, p. 27].

Commenti isolati sono quelli che vengono da Alberto Moravia e Pier Paolo Pasolini, ancora nel contesto dell'inchiesta promossa da *Paese Sera*. Il primo, ad esempio, ammette che ci sia un ritardo conoscitivo da parte degli scrittori rispetto ai progressi della scienza. Ma la sua analisi ritorna poi su formule trite: è importante attenersi alla scienza perché è la sola forma di sapere «ad offrire un approccio oggettivo alla realtà», anche se è l'arte la sola in grado di farci vedere la verità «come presentimento»; scienza e arte sono due forme di «coscienza umana» e due modi disponibili all'uomo di «aggredire la realtà», dove la scienza è dominio della ragione e l'arte della soggettività e dell'irrazionale¹².

Secondo Moravia, una convergenza delle due culture non sembra però essere a portata di mano. Non è detto, infatti, che questa unità sia nel destino della cultura umana, anzi potrebbe essere che il progresso tecno-scientifico debba essere raggiunto proprio a spese dell'arte: «poiché il mondo è profondamente dissociato e a-deterministico, il progredire della scienza, potrebbe richiedere come prezzo la fine, l'annichilimento dell'arte» [24, pp. 46-47]. Contro le facili formule che vogliono la scienza come insensibile alle sorti dell'umanità, Moravia crede che la scienza alla fine postuli «un mondo che conosca i propri limiti, vale a dire [...] un mondo umile», concludendo che «si possa fare dell'arte anche in tempi di umanità umile»¹³.

Per Pier Paolo Pasolini *Le due culture* è invece un libro totalmente inattuale, perché le esortazioni che Snow fa ai letterati inglesi, molto più 'disimpegnati' di quelli francesi o italiani, sono preoccupazioni assolutamente vive all'interno del mondo delle lette-

re dell'Italia. Gli scrittori forse non conosceranno la terza legge della termodinamica, spiega Pasolini, ma sono assolutamente impegnati e attenti ai problemi reali del mondo come la guerra nucleare, il sovrappopolamento, la sperequazione economica fra ricchi e poveri. Inoltre lo scrittore italiano *engagé* possiede già una cultura scientifica in quanto *marxista*, mentre l'irrazionalismo è tipico della mentalità borghese, ripiegata sull'interiorità del soggetto. La comunanza fra scienza e letteratura avviene, marxianamente, non all'interno di una cultura ma come prospettiva: entrambi lavorano per il futuro, un futuro come prospettiva per il letterato, e come ipotesi in continua verifica per lo scienziato [14].

All'interno del dibattito suscitato da Snow, va anche compreso il *pamphlet* di Elsa Morante *Pro e contro la bomba atomica* (1965), che rimane forse l'esempio più celebre, eclatante ed esplicito di una posizione radicalmente oppositiva nei confronti della scienza, un vero e proprio manifesto politico, dove la bomba atomica viene adottata come immagine ultima del processo di falsificazione e inautenticità prodotto dalla società capitalistica avanzata:

La nostra bomba è il fiore, ossia la espressione naturale della nostra società contemporanea, così come i dialoghi di Platone lo sono della civiltà greca [...] e i campi di sterminio, della cultura piccolo-borghese burocratica già infetta da una rabbia di suicidio atomico [13, p. 99].

Per la Morante l'umanità contemporanea prova «la occulta tentazione di disintegrarsi» grazie al «sentiero buio» intrapreso dall'intelligenza umana attraverso i suoi «scienziati-stregoni» [13, p. 99]¹⁴. Come aveva affermato Pirandello prima di lei, Morante crede che, nonostante il suo successo epistemico e materiale, la scienza non riuscirà mai a dare delle vere soluzioni esistenziali all'uomo, perché pone delle nuove domande a cui non sa dare risposta. Pertanto, non è vero che la scienza sia uno strumento di demistificazione; al contrario, si adatta e si mescola, «in connubi funesti e degradanti», con «i mostri delle culture piccolo borghesi», i cui prodotti supremi sono «da un lato, le organizzazioni di sterminio, e dall'altro i trattenimenti televisivi» [13, p. 91]. La vera demistificazione, la vera presa sulla realtà è invece data dall'arte e da ciò che si oppone alla disintegrazione della coscienza umana indotta dalla cultura borghese [13, pp. 101-102]. La poesia non è pertanto solo utile ma *necessaria* in questa epoca di barbarie razionalizzante e autodistruttiva. Con una semplificazione che Cesare Garboli ha definito «deliziosamente narcisista»¹⁵, Morante concludeva asserendo che fino a quando il poeta insisterà nel suo scrivere poesie «la bomba atomica stenterà a scoppiare» [13, p. 104], designandone una posizione di alterità radicale: il poeta è il solo a salvarsi, l'unico moralmente sano, l'unico eticamente accorto, di fronte a un mondo completamente perverso e impazzito, immune dalle «turpitudini della società di massa, dall'alienazione tecnologica, dalla schiavitù consumistica». Logica conseguenza vuole che «dentro il sistema non poss[a]no esistere scrittori, nel vero senso del termine», ma solo «semplici strumenti del sistema» [13, p. 111].

Di segno opposto, invece, la posizione di Elio Vittorini, che vedrà nella polemica sulle due culture un'ulteriore occasione per riaffermare con toni perentori come la separazione fra i due ambiti culturali non derivi tanto dalla progressiva specializzazione della scienza, «ma dall'ottusità della cultura umanistica che, proprio mentre la rivoluzione copernicana ripudiava l'antica visione del cosmo, si rifugiava in una dogmatica fedeltà al passato» [5, p. 773]. La separazione fra le due culture secondo Vittorini nasce nel momento in cui la cultura scientifica

ha rifiutato l'antica visione del mondo (la classica cristianizzata) criticandola, contestandola, confutandola fino a postularne una nuova in divenire continuo. E nasce ad opera della prima (l'umanistica) come *professione di fedeltà* alla vecchia visione, come condanna di quanto giudica un tralignamento, un tradimento, una decadenza, una degradazione.

La separazione nasce dall'incapacità della cultura umanistica di adeguarsi a questo corso, ovvero «per indifferenza alla verità e alla ricerca di una parte contro la passione di verità e di ricerca di un'altra parte. L'umanesimo *che era tutta la cultura* diventa la *parte retriva* di essa [...]. E allora da ogni posizione umanistica è stata antiscientifica» [25, pp. 93-94].

Rispetto alle indicazioni date da Snow, Vittorini sottolineava inoltre come fosse un'illusione quella che il letterato coltiva di essere «indipendente dalla scienza. In realtà le sue idee di derivazione scientifica [...] influiscono sulla sua fantasia, interessano la sua creatività e quindi la funzionalità dell'opera d'arte»¹⁶. Con una nota di acuto pessimismo Vittorini crede alla fine che ogni integrazione sia impossibile, soprattutto con *questa* cultura letteraria:

No, non è possibile tentare di conciliarle. Si produrrebbe una giustapposizione. [...] È l'umanesimo tradizionale che deve smobilitare, deve cedere il passo, deve togliersi dalla scena. Deve essere distrutto culturalmente per far posto alla cultura scientifica, ad una cultura scientifica che sia però [...] capace di assumere un ruolo umanistico. Perché in realtà la cultura è sempre basata sulla scienza. Sempre contiene la scienza [24, p. 144].

Ovviamente Vittorini non proponeva una smobilitazione umanistica, ma l'archiviazione dell'ottocentismo, di una cultura filosofica ripiegata su se stessa e assolutamente autoreferenziale, di una letteratura troppo interessata all'uomo e ai suoi sentimenti, che disdegna la storia delle idee e la storia delle tecniche e la portata dei mutamenti storici, sociali culturali imposti da scienza e tecnica¹⁷.

Ovviamente anche Italo Calvino prenderà la penna in mano a riguardo. Nel saggio *Filosofia e letteratura* (1967), Calvino ipotizzava per scienza, filosofia e letteratura una partita a tre, un *ménage à trois*, dove le varie discipline e le varie modalità conoscitive si confrontano: «Una cultura all'altezza della situazione ci sarà soltanto quando la problematica della scienza, quella della filosofia e quella della letteratura si metteranno continuamente in crisi a vicenda» [6, pp. 193-194]. Per Calvino non si tratta infatti

di travasare acriticamente il sapere scientifico nella letteratura, quanto di fare scontrare modelli del mondo e metodologie di racconto del mondo, che hanno strutture e modi ora divergenti ora adiacenti nella raccolta dei dati e nella loro ordinazione, consapevoli comunque che un metodo conoscitivo unico, una prospettiva gnoseologica esclusiva diventa alla fine fallimentare perché troppo 'cieca'. Si tratta inoltre di far emergere non solo la poetica, ma anche l'epistemologia implicita che ogni scrittura possiede, cercando di portare in piena evidenza quel «legame tra le scelte formali della composizione letteraria e il bisogno di un modello cosmologico (ossia d'un quadro mitologico generale)» [6, p. 684], che Calvino considerava essenziale in uno scrittore che sia guidato da una vocazione progettuale e conoscitiva forte nella sua impresa di scrittura.

In *Due interviste su scienza e letteratura* (1968), Calvino insisterà invece sulla dimensione epistemica del discrimine fra i due campi discorsivi, rileggendo e commentando il testo di Roland Barthes su *Science vs Literature* apparso l'anno precedente su un numero speciale di *The Times Literary Supplement* [4]:

Il discorso scientifico tende a un linguaggio puramente formale, matematico, basato su una logica astratta, indifferente al proprio contenuto. Il discorso letterario tende a costruire un sistema di valori, in cui ogni parola, ogni segno è un valore per il solo fatto d'esser stato scelto e fissato sulla pagina. Non ci potrebbe essere nessuna coincidenza tra i due linguaggi, ma ci può essere (proprio per la loro estrema diversità) una sfida, una scommessa tra loro. In qualche situazione è la letteratura che può indirettamente servire da molla propulsiva per lo scienziato: come esempio di coraggio nell'immaginazione, nel portare alle estreme conseguenze un'ipotesi ecc. E così in altre situazioni può avvenire il contrario. In questo momento, il modello del linguaggio scientifico, della logica formale, può salvare lo scrittore dal logoramento in cui sono scadute le parole e le immagini per il loro falso uso. Con questo lo scrittore non deve però credere d'aver trovato qualcosa d'assoluto; anche qui può servirgli l'esempio della scienza: nella paziente modestia di considerare ogni risultato come facente parte di una serie forse infinita d'approssimazioni [6, p. 237].

Importante in questa sede è inoltre la considerazione che Calvino fa relativamente alla tradizione letteraria nazionale. Interrogato sul perché avesse definito Galileo come il più grande scrittore in prosa del canone italiano, Calvino delinea quella che lui ritiene essere la «vocazione profonda della letteratura italiana», ovvero il concepire l'opera letteraria «come mappa del mondo e dello scibile», dove lo scrivere venga mosso «da una spinta conoscitiva che è ora teologica ora speculativa ora stregonesca ora enciclopedica ora di filosofia naturale ora di osservazione trasfigurante e visionaria»; una vocazione storicamente consolidata che corre da Dante a Machiavelli a Galileo a Leopardi, e che fa della letteratura italiana, proprio in questa dimensione interdiscorsiva, pluridisciplinare, aperta a tutte le culture, una tradizione così centrale nel canone europeo, «diversa da tutte le altre, così difficile, ma anche così insostituibile» [6, p. 233].

NOTE

¹ Preti, G., *L'uomo «totale» è ormai un sogno*, in [23 p. 67] e Pasolini, P. P., *Fare nostro il rischio della scienza*, in [23 p. 74].

² La conclusione di Romeo è del tutto perentoria e si rifà a Wilhelm Roepke, esponente del “neoliberalismo” tedesco, che denigrava «il dispotismo e la cieca arroganza di questa scienza che ci viene incontro minacciosa, impludata da gran sacerdotessa nel camice da laboratorio». Vedi [18].

³ Nel 1958 era uscito il libro di Norwood R. Hanson, *Patterns of discovery*, sul pensiero analogico nella scienza, seguito da *Models and metaphors* (1962) di Max Black che, riproponendo e approfondendo gli studi di I.A. Richards, riesaminava il ruolo della metafora e del rapporto fra modelli e metafora all'interno del linguaggio e delle procedure della scienza. Sempre nel 1962 vedevano poi la luce due dei testi più significativi di quella che verrà definita come la *New philosophy of science*, in contrapposizione alla “visione standard” di matrice positivista: *The structure of scientific revolutions* di Thomas Kuhn e *Explanation, reduction, and empiricism* di Paul K. Feyerabend che contribuivano a minare alle fondamenta una certa visione di una attività scientifica sicura di sé, ancorata a certezze di verità non alterabili e universali. In *The British Journal for the Philosophy of Science* compariva inoltre, in quattro parti, *Proofs and refutations* in cui Imre Lakatos presentava la sua versione fallibilistica e storicistica della conoscenza matematica [10]. È importante comunque sottolineare come sulla dimensione storica della scienza si fosse discusso ampiamente anche in Italia. La tradizione della riflessione epistemologica nazionale ha sempre avuto ben presente la necessità di una storicizzazione della scienza, dalle riflessioni di Enriques fino alle posizioni di Della Volpe o di Geymonat. Proprio in riferimento al dibattito sulle due culture, Geymonat riaffermerà perentoriamente che il fallimento di una unificazione culturale si basa sulla falsa idea che gli umanisti si sono fatti della scienza, considerata autoritariamente come portatrice di verità assolute, quando si tratta di fatto di un sapere storicizzabile.

⁴ Ad esempio quando si sottolineava come la cultura scientifica sia libera da «ogni forma di pregiudizio; da ogni degenerazione morale collettiva»; oppure che, ignari delle teorizzazioni di Thomas Kuhn, la storia del pensiero scientifico sia lineare e progressiva; vedi Bernardini, G., *La fisica odierna e alcuni suoi aspetti culturali*, in [2, pp. 64-66].

⁵ [3]. L'intervento di Argan si basa sulle relazioni introduttiva e conclusiva a un convegno su *Tecnica e ideologia* tenutosi a Rimini il 21-23 settembre 1964.

⁶ Masuccio Costa, A., *Esiste una terza cultura?*, in [24, p.57].

⁷ Vittorini, E., *L'umanesimo tradizionale deve togliersi dalla scena*, in [24, pp. 139-40].

⁸ Qualche anno prima, già Ugo Spirito aveva espresso una prospettiva simile: «L'umanista non riesce a chiudersi in un compartimento stagno e si rifiuta di riconoscere una divisione essenziale tra teoria e pratica, tra arte e scienza e filosofia, tra morale e politica»; [23, p. 306].

⁹ Bettin, G. M., *Per una pedagogia problematica e creatrice*, in [24 pp. 125-32]. Anche Ernesto Mascitelli Coriandoli, biochimico, sosteneva che se gli uomini di scienza avessero «una maggiore consapevolezza della funzione critico-razionale della loro metodologia e la applicassero quindi non solo alla discussione e classificazione dei fenomeni naturali, ma anche a problemi di interesse generale, i rapporti fra le due culture sarebbero di gran lunga migliori»; Mascitelli Coriandoli, E., *Il primato della ragione*, in [24, pp. 86-89].

¹⁰ Leavis, F. R., *The Two Cultures? The Significance of C. P. Snow*, *The Spectator*, 9 marzo 1962; Trilling, L., *Science, Literature and Culture. A Comment on the Leavis-Snow Controversy*, *Commentary*, giugno 1962; Huxley, A., *Literature and Science*, Chatto & Windus, London 1963.

¹¹ Da un punto di vista più strettamente filosofico, artista e scienziato si incontreranno «sul piano dello spettacolo della natura, che all'uno e all'altro apparirà egualmente divino». Alla bellezza del cosmo intrisa di divino risponde sia lo scienziato che l'artista. Nella natura stessa noi troviamo però anche la funzionalità, di cui l'arte sia appropriata. E cita il caso di Nervi, per il quale la bellezza di un edificio deriva dal rispetto della sua funzionalità: «se la funzione è vista e vissuta fino in fondo, senza sovrastrutture estrinseche e inessenziali, funzione e bellezza non potranno che identificarsi»; vedi [22, pp. 411-13].

¹² Moravia, A., *La scienza vuole un uomo umile*, in [24, pp. 44-45].

¹³ Vedi [24 pp. 47-48]. Con una nota di assoluta preveggenza Moravia aggiunge: «come mortificatrice dell'orgoglio umano, la scienza rischia di diventare sempre più favorevole alle grandi religioni».

¹⁴ Come Hans Magnus Enzensberger prima di lei, anche la Morante associa la costruzione e utilizzo dell'atomica ai campi di sterminio nazisti, collegati entrambi da un filo rosso (adoriano) di razionalismo utilitaristico borghese. Per questa equazione Enzensberger si era però attirato le critiche di Hanna Arendt.

¹⁵ Garboli, C., *Prefazione*, in [13, p. XX].

¹⁶ Vittorini, E., *L'umanesimo tradizionale deve togliersi di scena*, in [24, p. 140].

¹⁷ In una lettera indirizzata a Calvino nel gennaio '64, e che ha per tema *La letteratura nell'età della scienza-tecnica*, Vittorini scrive:

La cultura oggi, dico come insieme di scienze e tecniche, è andata ben oltre il grado di sviluppo toccato al momento in cui (al principio Ottocento) si è avuta la più recente corrispondenza di sviluppo tra letteratura e cultura in genere. La letteratura no. È rimasta più o meno ferma a quel grado... o è andata oltre quel grado di così poco e così episodicamente... che oggi sembra aver vita... non già *nel mondo stesso* in cui agiscono scienze e tecniche, ma in una specie di Riserva Indiana, di Parco Nazionale, di Luogo Conservativo dei sentimenti e dei rapporti e dei processi conoscitivi passati. Comunque il meno che si possa dire è che il discorso letterario risulta culturalmente *ingenuo* a paragone di quello che scienze e tecniche conducono [8, p. 420, corsivi nel testo].

BIBLIOGRAFIA

- [1] *Le due culture*. Atti del Convegno organizzato dall'Associazione per la Ricerca Scientifica Italiana (ARSI) in collaborazione con la Esso Standard Italiana. Casa delle Associazioni Scientifiche e Tecniche, Milano, 14 maggio 1965, Tumminchi, Roma 1965.
- [2] *Due culture? Atti del Convegno di studio tenutosi a Roma nei giorni 20-21 maggio 1966*, Il Mulino, Bologna 1967.
- [3] Argan, G. C., Relazione introduttiva, *Il Protagora*, 35-36, 1964, pp. 14-15.
- [4] Barthes, R., Science vs Literature, *The Times Literary Supplement*, 28 settembre 1967.
- [5] Battistini, A., *Letteratura e scienza* in Mariani, G., e Petrucciani, M., (a cura di), *Letteratura Italiana Contemporanea*, Lucarini Editore, Roma 1982.
- [6] Calvino, I., *Saggi 1945-1985*, a cura di M. Barenghi, 2 voll., Mondadori, Milano 1995.
- [7] Capocaccia, A., Eco, U., Geymonat, L., Verso una nuova cultura. Esigenze, aspetti e problemi di una cultura unitaria in un dibattito con la partecipazione di Agostino Antonio Capocaccia, Umberto Eco e Ludovico Geymonat, *Civiltà delle macchine*, 1, 1965.
- [8] Covi, R., *Il lungo viaggio di Vittorini. Una biografia critica*, Marsilio, Venezia 1998.
- [9] Vittorini, E., *Diario in pubblico: La ragione conoscitiva*, Calvino I. (a cura di), *Menabò di letteratura*, 10, 1967.
- [10] Lakatos, I., *Proof and refutations*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- [11] Liardi, C., *Scuola al bivio tra due culture*, Armando, Roma 1966.
- [12] Mays, W., Le «due culture» in Gran Bretagna, *Il Protagora*, 12, 1960, pp. 6-29.
- [13] Morante, E., *Pro e contro la bomba atomica*, Adelphi, Milano 1987.
- [14] Pasolini, P. P., Fare nostro il rischio della scienza, *Paese Sera*, 20 novembre 1964; ora in Siti, W., e De Laude, S. (a cura di), *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, Milano 1999, pp. 744-47.
- [15] Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L., Logique et rhétorique, *Revue philosophique*, 140, 1950, 1-35.
- [16] Preti, G., *Retorica e Logica. Le due culture*, Einaudi, Torino 1968.
- [17] Prini, P., *Umanesimo programmatico*, Armando, Roma 1965.
- [18] Ramat, R., Osservazioni sulla polemica delle «due culture» in Gran Bretagna, *Il Protagora*, 12, 1960, pp. 30-35.
- [19] Romeo, R., Letterature e bombe atomiche, *Corriere della Sera*, 4 ottobre 1964.
- [20] Sabarini, R., Il tema delle due culture, *Il Protagora*, 12, 1960, pp. 36-44.
- [21] Smith, R. A., The two cultures debate today, *Oxford Review of Education*, 4.3, 1978, pp. 257-65.
- [22] Spirito, U., *Dal mito alla scienza*, Sansoni, Firenze 1966.

- [23] Spirito, U., *Inizio di una nuova epoca*, Sansoni, Firenze 1961.
- [24] Vitelli, A. (a cura di), *La cultura dimezzata*, Giordano Editore, Milano 1965.
- [25] Vittorini, E., *Le due tensioni. Appunti per una ideologia della letteratura*, a cura di D. Isella, Il Saggiatore, Milano 1967.