

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione



Supplemento N. 7
N. 42 Ottobre – Dicembre 2017



compu.unime.it

TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

Direttore responsabile: **Luigi Rossi (Università di Messina)**

Direzione scientifica: **Luigi Rossi (Università di Messina)**

Comitato scientifico: **José Luis Alonso Ponga (Università di Valladolid, Spagna), Raimondo De Capua (già Università di Messina), Iryna Volodymyrivna Dudko (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), Maria Teresa Morabito (Università di Messina), Giuseppe Riconda (emerito Università di Torino), Ve-Yin Tee (Università di Nanzan, Giappone), Carlo Violi (già Università di Messina), Vincenzo Cicero (Università di Messina), Giovanni Brandimonte (Università di Messina), Francesco Zanutelli (Università di Messina), Nicola Castrofino (già Università di Messina), Amor Lòpez Jimeno (Universidad de Valladolid), Sergio Severino (Università di Enna - Unikore), Florence Pellegrini (Université Bordeaux Montaigne-MCF en langue et stylistique françaises), Adriana Mabel Porta (docente di Lingua e Letterature Ispano-Americane, Scuola Superiore per Mediatori Linguistici), Nicola Malizia (Università di Enna - Unikore), Massimo Sturiale (Università di Catania – Ragusa)**

Segreteria Redazione: **Dott.ssa Angela Mazzeo**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: lrossi@unime.it

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu> - <http://compu.unime.it>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: lrossi@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della revisione paritaria realizzata tramite la consulenza del Comitato scientifico e di referees anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno essere redatti rispettando le norme editoriali presenti sul sito web e inviati in formato Word (.doc o .docx), a Luigi Rossi: lrossi@unime.it

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Settimo Supplemento: Ottobre – Dicembre 2017

ISBN ISSN: 2037-609X

Copertina e Impaginazione: WebTour - Messina

RICORDO DI CARLO VIOLI

Il Direttore, il Comitato Scientifico e la Redazione della rivista «ILLUMINAZIONI» partecipano al dolore dei familiari per la recente dipartita del Prof. Carlo Violi, già Professore di *Storia del pensiero politico* nella Facoltà di Magistero (poi Scienze della Formazione) dell'Università degli Studi di Messina.

La scomparsa del Prof. Violi rappresenta una perdita di rilievo anche per il mondo della cultura politico-filosofica, al cui approfondimento egli ha contribuito con apprezzati lavori, alcuni dei quali dedicati a Galvano della Volpe, Benjamin Constant, Immanuel Kant e Norberto Bobbio.

Carlo Violi ha fatto parte del Comitato Scientifico della rivista «ILLUMINAZIONI» sin dalla nascita di quest'ultima e vi ha pubblicato degli scritti molto interessanti sulla cultura e sulla vita accademica nell'Università di Messina.

Vogliamo infine ricordarlo per la graniticità della sua costituzione morale, che ha mosso l'intera sua vita al seguito dei valori fondanti della cura della famiglia, della coltivazione degli studi e del rispetto dell'amicizia

INDICE

Mario Pesce –	<i>SIAM PECCATORI, MA FIGLI TUOI</i> <i>ETNOGRAFIA DELLA FESTA DELLA MADONNA DEL CARMINE DI TRASTEVERE. EMOZIONI E SENSO RELIGIOSO NELLA CONTEMPORANEITÀ....</i> 3
Fabiana Russo –	<i>IL METODO CAMINANTE DI EDGAR MORIN.....</i> 24
Adriana Mabel Porta –	<i>LA COSMOVISIÓN DEL TANGO: INMIGRACIÓN, IDENTIDAD, Y CULTURA POPULAR.....</i> 36
Giuseppe Gimigliano –	<i>LA LOGICA E IL SIGNIFICATO NELLA STORIA DEL PENSIERO OCCIDENTALE.....</i> 72
Giuseppe Zavettieri –	<i>ALTERNANZA SCUOLA – LAVORO. VERSO UN NUOVO MODELLO DI FORMAZIONE.....</i> 86
Mario Graziano –	<i>NON SO QUEL CHE FARAI. PUNTI FOCALI, CONOSCENZA COMUNE E TEORIA DELLA MENTE.....</i> 100
Marsia S. Barbera –	<i>TEORIE FILOSOFICHE DEL CONCETTO DI ABITUDINE.....</i> 128
Paola Di Mauro –	<i>INTELLETTUALE DA PAMPHLET: DA HEINE AL 2.0.....</i> 148
Massimo Laganà –	<i>LA LEGGE PIU' ALTA. APPROSSIMAZIONE A THOREAU.....</i> 178

Mario Pesce

SIAM PECCATORI, MA FIGLI TUOI

**ETNOGRAFIA DELLA FESTA DELLA MADONNA DEL CARMINE DI
TRASTEVERE**

EMOZIONI E SENSO RELIGIOSO NELLA CONTEMPORANEITÀ

ABSTRACT. In tutta Italia, da Nord al Sud, le immagini, le chiese e i Santuari dedicati alla Beata Vergine del Carmelo sono numericamente elevati (Pesce, 2012). Il culto è molto sentito. Lo evidenzia la grande partecipazione popolare e rappresenta un esempio di religiosità popolare tra tradizione e innovazione.

Il saggio intende prendere in esame la processione della Madonna del Carmine di Roma del rione Trastevere, conosciuta anche come *Madonna de 'noantri*, attraverso una etnografia della festa utilizzando la metodologia dell'antropologia delle emozioni (Pussetti 2005; Tortolici 1998). Si intende dare conto della storia della confraternita, che mantiene vivo il culto e la processione annuale che cade ogni 16 di luglio, e la partecipazione popolare attraverso le istanze e le richieste dei fedeli.

L'intento è quello di far emergere se i cambiamenti culturali nei diversi anni, per mezzo di interviste ai confratelli della Venerabile Arciconfraternita del SS.mo Sacramento e di Maria SS.ma del Carmine di Trastevere, hanno influito sulla vita del quartiere e sulla partecipazione/religiosità dei fedeli.

Parole chiave: Religiosità popolare, Madonna del Carmine, Antropologia religiosa, Madonna de 'noantri, Trastevere.

ABSTRACT In Italy, from North to South, images, churches and shrines dedicated to Beata Vergine del Carmelo are numerically higher (Pesce 2012).

The cult is very strong. It highlights the great popular participation and represents an example of popular religious tradition and innovation.

The paper intends to examine the festival of the Madonna del Carmine of Trastevere in Roma, also known as *Madonna de 'noantri*, with an ethnography of the festival using the anthropology of emotions methodology (Pussetti 2005; Tortolici 1998).

The goal is to bring out whether the cultural changes in different years, with interviews to confratelli of the Venerabile Arciconfraternita SS.mo Sacramento and Maria del Carmine SS.ma of Trastevere, and how they influenced the life in modern society.

Key Word: Popular religious, Madonna del Carmine, Anthropology of Religion, Madonna de 'noantri, Trastevere.

1 Introduzione e nota metodologica

La devozione verso le immagini sacre: statue, quadri, reliquie, crocifissi, icone, oggetti votivi e devozionali rappresenta la presenza più forte della religiosità popolare nella società contemporanea. A questi va aggiunta la capacità umana di avvicinarsi al sacro durante le feste e i riti religiosi con un approccio, il più delle volte, diretto e non mediato. Questa propensione verso l'entità soggetta a devozione è vissuta dall'individuo con una predisposizione emotiva. Intendiamo, in questo scritto, utilizzare la metodologia delle emozioni¹ come modalità operativa dell'agire umano di fronte al sacro. Agire emotivo che è, nelle sue diverse parti, propensione e appartenenza e, quindi, ricade direttamente nella costruzione e ricostruzione dell'identità² come appartenenza; capacità elaborativa e rielaborativa dei bisogni, delle richieste e delle aspettative rappresentando un *continuum* che dalla psiché

1 Cfr. B. Tortolici(2003), *Appartenenza, paura, vergogna. Io e l'altro antropologico*, Roma, Monolite Editrice; B. Tortolici, *Verso il sentimento*, Armando, Roma 1998; B. Tortolici, *Agnes Heller. Dal sentimento della vergogna alla scelta del sé esistenziale*, in C. Di Marco, a cura di, *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999; B. Tortolici, *Agnes Heller. Pensiero, sentimento, azione*, in A. Ales Bello, F. Brezzi, a cura di, *Il filo(sofare) di Arianna*, Mimesis, Milano 2001; C. Pussetti, *Poetica delle emozioni. I Bijagò di Bubaque (Guinea Bissau)*, Edizioni Laterza, Bari 2005; C. Geertz, *Interpretazione di Culture*, il Mulino, Bologna 1987; R. Levy, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*, University of Chicago Press, Chicago 1973; V. Crapanzano, *Text, Transference, and Indexicality*, "Ethos", n. 9, 1981, pp. 122-148; V. Crapanzano, *Preliminary Notes on the Glossing of Emotions*, "Kroeber Anthropological Society Papers", n. 69-70, 1988, pp. 78-85; A. Appadurai, *Topographies of the self: praise and emotion in Hindu India*, in L. Abu-Lughod, C. Lutz, a cura di, *Language and the Politics of Emotion*, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 92-112.

2 Cfr. B. Tortolici, *Volenza e dintorni*, Armando, Roma 2005.

emerge dal profondo fino all'Io³; è predisposizione ad un 'contatto' con la divinità considerato indispensabile per lo "scioglimento" dei nodi⁴ che attanagliano la vita di tutti i giorni. Le emozioni, quindi, sono il 'punto di raccordo' tra il pensiero e l'azione; tra pratica e immobilismo; tra natura e cultura⁵.

Le emozioni, quindi, divengono mediatrici tra il concreto del mondo e l'astrazione della propensione religiosa⁶ e, in senso stretto, categoria conoscitiva per far emergere e comprendere il senso profondo, mediato dall'atto simbolico che ha come origine l'emozione e sfocia nella pratica religiosa, delle azioni umane. Pratica religiosa fondata sui riti e sulle feste che vede l'uomo protagonista come attore principale del rito, come spettatore mai a latere e come soggetto attivo nel mondo fenomenico.

In questo senso la metodologia delle emozioni serve a comprendere, in questo scritto, le modalità culturali del senso religioso e di rafforzamento dell'identità culturale e religiosa.

Dal 16 luglio del 2016 chi scrive è un confratello effettivo dell'Arciconfraternita del SS. Sacramento e di Maria SS.ma del Carmine. L'investitura è avvenuta il giorno dedicato alla Vergine del Carmelo, appunto il sedici di luglio, ed è avvenuta nella

3 Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1980.

4 Cfr. E. De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2000.

5 B. Tortolici, *Verso il sentimento*, cit., pag. 9.

6 *Ivi*

Chiesa di S. Agata. Chiesa che custodisce l'effigie della Madonna del Carmine. È d'obbligo, per onestà intellettuale e dovere scientifico, sottolineare la nostra partecipazione alla Confraternita dall'interno per marcare non solo l'indipendenza del ricercatore ma, anche e soprattutto, l'essere immerso nel contesto⁷. Essere in quel contesto come parte dello scenario; essere lì e non 'da quelle parti'; *imbombegà*⁸ come lo definisce l'antropologo di origine veneta Leonardo Piasere, ma con uno sguardo a trecentosessanta gradi; essere corporalmente all'interno e portarsi all'esterno per meglio osservare. *Imbombegato*, categoria concettuale che nell'accezione dialettale che usa l'antropologo di origine veneta viene usato per meglio far comprendere questa sua tipologia di ricerca e sensoriale, rappresenta la capacità dell'etnografo, imperfetto nel suo fare ricerca in un ambito complesso e nella sua capacità limitata di condivisione, di impregnarsi del contesto di studio, della cultura analizzata, delle persone incontrate e del loro vissuto, delle storie raccontate e degli eventi osservati. Impregnarsi, utilizzata come metafora di 'empatia', significa essere intrisi come una spugna⁹ e, quindi, l'etnografo sul campo va così in profondità che si trova quasi ad avere lo stesso odore delle persone che incontra e parlare con le

7 Cfr. F. Monceri, *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002; A. Trimarco, *Ornamento. Il sistema dell'arte nell'epoca della megalopoli*, Mimesis, Milano 2009.

8 Cfr. L. Piasere, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Bari 2006.

9 *Ibidem* pag. 160.

stesse parole che ascolta. Imbombegà, impregnato, essere spugna¹⁰, inzupparsi, che in dialetto romano trova una corrispondenza con il termine *fracico*¹¹. *Fraciarsi* (*imbombegarsi*) diventa un paradigma metodologico¹² proprio perché lavorando in senso etnologico sulle emozioni come empaticamente connessi con i soggetti osservati pur essendo osservatori.

In questo senso si è osservatori e protagonisti dell'evento perché, in senso stretto, qualsiasi fatto sociale osserviamo viene interpretata attraverso le nostre categorie conoscitive, mediate dalla disciplina, e si modifica proprio per la nostra partecipazione corporale¹³.

In questo senso riecheggiano le parole di David Le Breton sul corpo. Il corpo, sostiene l'antropologo francese

10 Leonardo Piasere ci indica una metafora per definire l'antropologo immerso, ovvero dell'etnografo-spugna. *Ibidem* pag. 158.

11 In dialetto romanesco. Letteralmente: inzuppato, bagnato dalla testa ai piedi, zuppo, inzuppato completamente, bagnato fino alle ossa.

12 Cfr. J.-P. Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris 1995; J.-P. Olivier de Sardan, *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, Enquête, 1:71-109, pp. 1995.

13 «È indubbio che un etnografo, in qualunque parte del mondo egli lavori, deve trasformarsi almeno un po' (e lo può fare soltanto per un po') negli altri, nella loro cultura: per comunicare deve poter condividere le distinzioni/conessioni...di quella cultura. Ma l'etnografo non condivide tutto della cultura che studia, né quello che condivide lo condivide totalmente: ci sono sempre margini – all'inizio amplissimi e pressoché globali – di non-condizione: egli è in bilico, tiene un piede sul versante da cui è partito e cerca di appoggiare l'altro sul terreno ...che ha voluto indagare.» F. Remotti, *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*, Il Segnalibro, Torino 1994, pag. 46.

«è profusione del sensibile; è iscritto nel movimento delle cose e si mescola ad esse con tutti i sensi ... I sensi sono un modo per “dare un senso”, sullo sfondo inesauribile di un mondo che non smette mai di scorrere... La percezione non è coincidenza con le cose, bensì interpretazione. Ogni uomo cammina in un universo sensoriale che è legato a ciò che la sua storia personale ha prodotto a partire dall'educazione che egli stesso ha ricevuto¹⁴.»

2 L'Arciconfraternita del SS.mo Sacramento e di Maria SS.ma del Camine di Trastevere.

Particolare devozione e cura si rivolge, e si è sempre rivolta, alla figura della Madonna nelle diverse figure presenti nella cultura religiosa popolare.

In tutta Italia, da Nord al Sud, le immagini, le chiese e i Santuari dedicati alla Madonna del Carmine sono numericamente elevati¹⁵. Il culto è molto sentito. Lo evidenzia la grande partecipazione alle varie processioni dedicate alla Madonna e rappresenta un esempio di religiosità popolare tra tradizione e innovazione.

14 D. Le Breton, *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, pp XI-XIII.

15 M. Pesce, *Evviva Maria. religiosità popolare e cambiamenti socio-culturali nel quartiere Trastevere di Roma*, in L. Berzano, A. Castegnaro, E. Pace, a cura di, *La religione popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Edizione Messaggero, Padova 2014, pp. 305-318.

La Venerabile Arciconfraternita del SS. mo Sacramento e di Maria SS.ma del Camine di Trastevere, da ora in poi Confraternita o Arciconfraternita, nasce a Roma nel 1543¹⁶. Da subito, collegata con l'anima popolare del quartiere, Trastevere era all'epoca un vasto campo di coltivazione, si dimostrò attenta nella cura degli infermi portando il SS.mo Sacramento a loro e, nel 1605, gli fu concesso il titolo di Arciconfraternita. Nella festività di S. Crisogono, patrono della chiesa che li ospitava, avevano la facoltà di liberare un condannato a morte dalle prigioni del Papa.

La festa, e la consequenziale processione, risale alla nascita della confraternita. La statua che rappresenta la Beata Vergine del Carmelo, o più comunemente la Madonna del Carmine, oggi una copia degli anni '60, è collegata al quartiere proprio per il suo ritrovamento. Si racconta che fu trovata da pescatori corsi alla foce del Tevere durante una tempesta e poi portata nella chiesa di San Crisogono. Il collegamento con la comunità corsa è documentato da diverse epigrafi e da diverse targhe presenti nella chiesa. Collegamento con la Corsica oggi ancora più forte, quasi un ritorno al passato e un contatto vivo e presente con la storia, grazie al gemellaggio con le Confraternite Corse delle Diocesi di Bastia, e della Guardia Papale Corsa, che ormai partecipano da diversi anni alla festa e alla processione della Madonna del Carmine di Trastevere.

Alla statua si attriburono capacità curatrici e gli abitanti del quartiere elevarono la figura della Madonna a loro protettrice e patrona. Da allora la festa annuale della

¹⁶ Primo atto costitutivo dell'Arciconfraternita conservato nell'archivio dell'Arciconfraternita presso la loro sede in Largo San Giovanni de' Matha, 9 a Roma.

Madonna del Carmine del rione Trastevere raccoglie migliaia di fedeli. Non solo: da diversi anni si notano per le strade anche diversi stranieri residenti che, anche se non cristiani, partecipano alla festa e alla processione perché sentono il momento importante per se e per il quartiere e come mezzo di inclusione sociale o l'omaggio di alcune confraternite di migranti, una tra tutte la *Hermandad del Señor De Los Milagros*¹⁷ della comunità peruviana di Roma.

La festa e la processione, preparati dai membri dell'Arciconfraternita, caratterizzano nel mese di luglio¹⁸ la vita sociale e religiosa del quartiere. Chi per vari motivi ha abbandonato il quartiere ritorna per le diverse processioni e per le messe dell'ottavario ricostruendo quel tessuto sociale e relazionale perduto nel tempo.

Il rinnovato interesse e partecipazione da parte dei confratelli e consorelle, effettivi e novizi, dopo un periodo di commissariamento oggi alle spalle, ha permesso la commissione del restauro della statua della Beata Vergine del Carmelo e della macchina processionale. Il restauro di tipo conservativo, curato dalla dott.ssa Anna

17 M. Pesce, *A Tí venimos en procesión. Antropologia e patrimonializzazione delle feste migranti. La festa del Señor de los Milagros della comunità peruviana di Roma*, “Religioni e Società”, Fabrizio Serra editore, Pisa Roma, N. 78, 2014 , pp. 93-96.

18 L'evento religioso si inserisce nell'ambito della festa – conosciuta come la ‘festa de noantri’ per sottolineare la appartenenza a Trastevere rispetto ai ‘voantri’ degli altri rioni – della durata di otto giorni (il cosiddetto ottavario) dal sabato successivo alla festività del 16 luglio sino alla seconda domenica seguente. Quest'anno la concomitanza del 16 luglio con il sabato porta la festa e la processione nello stesso giorno.

Maria Salon, ha evidenziato la necessità dell'intervento e la forte presenza nel tessuto popolare dell'effigie della Vergine. Durante i diversi mesi di lavoro la statua è stata sottratta alla vista dei fedeli e, al posto della stessa, si è pensato di collocare una fotografia che riproduceva la statua a grandezza naturale. Proprio i fedeli, durante l'apertura della chiesa, hanno evidenziato forte dissenso per la 'scomparsa' della 'loro Signora' o della 'Madonnina mia'. Tutti nomignoli familiari che mostrano il forte attaccamento del quartiere e dei fedeli e la forte devozione.

Due parole in più sono d'obbligo sulla questione del restauro: si sottolinea la capacità della confraternita di prendersi 'cura' dell'effigie lignea e della macchina processionale e, nel momento dell'emersione di danni strutturali sia alla statua che alla macchina, di commissionare, e pagare per intero, un restauro lungo e delicato. Naturalmente non va dimenticato il supporto dei fedeli che hanno aiutato economicamente la confraternita in questo momento difficile di crisi economica.

Il governatore, Pietro Solfizi, sottolinea:

«abbiamo visto i problemi di struttura sulla statua che non potevano essere rinviati. Dal viso al dito e dalla spalla al fianco serviva un intervento immediato. Intervento che ha visto anche un restauro della macchina processionale che, col tempo, cominciava ad avere problemi anch'essa di stabilità. Anche perché era in discussione

la processione perché anche la base della statua era instabile e produceva instabilità a tutto il complesso scultoreo ligneo della Madonna.

L'emozione è stata grande anche perché ho visto in itinere i miglioramenti...come una persona malata che guarisce e ho visto tornare, sul volto della Madonna, il Suo sguardo benevolo.

Poi i restauri passati, assolutamente insoddisfacenti, avevano lasciato sulla faccia e sulle mani delle vernici inappropriate e posticce. Quasi un trucco cosmetico ma insoddisfacenti e pericolose, lo sottolineo.

Il giorno che è tornata al suo posto è stato una emozione enorme. La piccola processione che ha riportato la statua al suo posto ha visto la partecipazione di tutta la confraternita e di tantissime persone del quartiere. Il restauro ha restituito l'aspetto da madre che ogni trasteverino vedeva quando la guardava e il Suo posto, vicino all'altare maggiore della chiesa di S. Agata,

Perché noi abbiamo contribuito a restaurare una statua ma in realtà abbiamo restituito la Madonna ai suoi fedeli e abbiamo preservato il culto in ottica futura.»

Renato Urbani, membro dell'Arciconfraternita, proprio sul restauro ci tiene a dire:

«abbiamo trovato, mentre cercavamo un modo di restaurare la base della statua, diversi chiodi a forma quadrata dei primi del novecento. Sono chiodi che non fanno

più oggi. Quando li ho visti è stata una grande emozione perché mi sono venute in mente le storie che mi raccontava mio padre quando ero bambino. Hanno sia la testa che il gambo quadrati appunto ed erano fatti a mano dagli artigiani della zona. Mio padre me ne ha parlato. Questo ci fa pensare che sulla statua hanno lavorato diverse artigiani, tutti comunque della zona. Oggi quei chiodi fanno parte del futuro museo della Confraternita che conserverà l'archivio cartacea, i diversi oggetti e vestiti che sono patrimonio della Madonna del Carmine e che rappresentano la storia devozionale del culto di Maria SS.ma del Carmine e dell'Arciconfraternita.»

3 Etnografia della Festa. La processione per le vie di Trastevere tra osservazione e partecipazione

Il rito religioso è la categoria principale delle festività popolari ed è la modalità di partecipazione corporale e emozionale e si attualizza¹⁹ attraverso: azioni rituali, simboli, oggetti, partecipazione, atti devozionali e canti. I diversi atti culturali vengono celebrati e sono diretti a diversi attori sociali che agiscono il mondo e lo modificano.

19 A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966.

L'etnografia ci permette di raccontare, ma non solo in modo descrittivo come si pensa che possa essere utilizzata, le diverse fasi del rito. L'idea è quella di poter far emergere gli atti sociali, farli conoscere e, in modo il più completo possibile, interpretare gli atti come metafora di partecipazione emotiva e corporale.

Il corpo è il luogo antropologico per eccellenza e le manifestazioni esterne, le emozioni, rappresentano una modalità di agire e interpretare la realtà sociale che ci circonda.

Marcel Mauss definisce il corpo come «il primo e il più naturale strumento dell'uomo... oggetto tecnico e nello stesso tempo mezzo tecnico.»²⁰

Il corpo diviene manifestazione fattuale delle emozioni. Durante la festa, che si svolge per diversi giorni dal sedici luglio fino a quasi la fine dello stesso mese, uomini e donne si avvicinano e si 'presentano' davanti all'effigie della Madonna del Carmine per devozione, per chiedere una grazia o anche solo per curiosità. Statua particolare che rappresenta un *unicum* nel panorama delle diverse rappresentazioni della Beata Vergine del Carmelo proprio per la mancanza della statua di Gesù bambino vicino a Lei. La simbologia, che potrebbe sembrare scarna, è in realtà la rappresentazione di una Madonna pre-annunciazione, quindi, una Madonna bambina e questo spiegherebbe perché la vestizione è una prerogativa assoluta delle donne.

20 M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, pag. 392.

Vestizione che esclude gli uomini della confraternita e vede come protagoniste le consorelle.

La festa, in se, divisa in quattro processioni, trasforma il quartiere Trastevere come centro culturale e sociale. Tutti i fedeli che per diversi motivi hanno lasciato il quartiere si ritrovano nei diversi giorni delle processioni e dell'ottavario a ritrovare amici, parenti e a rinsaldare la devozione verso quella che ritengono la propria protettrice. L'emozione è forte ed è ancora più forte nei giorni delle processioni che scandiscono il calendareio sacro dell'evento. Si nota, anche grazie alle interviste ad alcuni fedeli, la salda unione tra umano e divino; tra devoto e fonte di devozione; tra l'uomo e il sacro. Una delle fedeli, Anna,

«è sempre una grande emozione tornare nel quartiere e rivedere i luoghi dove hai vissuto. Io sono andata via, ormai, da trent'anni ma 'la mia Signora' è sempre con me...Mi aiuta a superare i momenti difficili e le processioni e principalmente quella di 'uscita', la prima, non me la perderei per nulla al mondo. E poi ho sempre qualcosa da chiedere...perché sono momenti duri.»

La processione di uscita, ovvero la prima con la macchina processionale e che percorre le vie del quartiere Trastevere quasi al completo, è quella più sentita e seguita. I fedeli durante i passaggi delle statue per le vie del rione cercano, anche in

modo irruento, di avvicinarsi alla statua per cercare di toccarla o, almeno, di sfiorare il mantello o gli scapolari non solo con le mani ma, anche, con oggetti di diverso tipo: fogli di carta, rosari, fotografie e altri che restano nascosti nelle loro mani. Più volte è capitato, negli anni passati, che questi gesti abbiano quasi compromesso la stabilità della statua sulla macchina processionale o l'incolumità dei portatori. Ma 'l'appartenenza' alla Madonna e le richieste, oggi definite istanze per contatto, portano donne e uomini ad avere il più possibile un rapporto diretto con la scultura lignea raffigurante la Madonna. Contatto che, quando non concesso dai portatori o dagli altri confratelli, porta i fedeli a considerarsi quasi defraudati di un loro diritto. Diritto di 'appropriarsi' e 'maneggiare' la statua, e tutto quello che la circonda, che rappresenta una una metafora simbolica dell' 'appropriarsi' e del 'maneggiare' il culto. Gli stessi portatori, ottanta in totale che in diverse fasi si alternano sotto la statua, circa quattordici ogni cambio per un peso complessivo della macchina processionale di più di una tonnellata e mezzo, raccontano di portare quel peso con la consapevolezza di far parte di un evento che li vede partecipare come gli altri fedeli e, in modo analogo, come operatori rituali del culto. Il peso, considerevole per ogni portatore, è supportato dalla volontà, come sostenuto da alcuni di loro, di continuare a portare la statua perché portare la Madonna è un grandissimo onore e non ci si stanca mai e si vorrebbe continuare.

Come sostiene un altro membro dell'Arciconfraternita, Enzo Bey Clementi

«io sono un pittore ma le immagini, i colori, le espressioni e la propensione verso la “nostra Signora del Carmine” non riuscirei a riprodurlo su tela. Mi mancherebbero i “colori” delle persone, il movimento dei corpi, i sentimenti forti verso la Madonna e gli occhi pieni di trasporto.

Sembra quasi che la realtà possa essere rappresentata solo dalla realtà.»

La forte propensione emotiva rappresenta la capacità di generare e ri-generare una vita sociale nel quartiere, per alcuni versi, persa per i diversi vissuti delle persone. La festa, la processione e, soprattutto, il culto per la Madonna del Carmine rappresentano il collegamento, quasi un collante, nelle difficoltà della vita. È rappresentativo nell'arco degli eventi che caratterizzano i giorni di luglio dedicati alla Beata Vergine del Monte Carmelo il dipanarsi di diversi simboli che si intersecano in continuo movimento tra tradizione e innovazione. Simboli che sono visibili a tutti i presenti durante le varie fasi della festa del Carmine. Simboli, come lo scapolare che i fedeli e i confratelli portano, rappresentativo del servizio alla Vergine del Carmelo. Portato come simbolo distintivo dedicato al servizio alla Madonna e, ormai, esautorato dalle credenze popolari di porta fortuna.

La predisposizione emotiva, l'appartenenza identitaria e religiosa e la partecipazione al rito religioso trovano una unione nella festa che rappresenta una

rivitalizzazione del territorio, delle relazioni e del territorio. Territorio come luogo antropologico e quindi che dà senso ai fatti sociali.

4 Riflessioni finali: la festa, bene immateriale, come bene comune.

I beni immateriali²¹ sono parte integrante delle tradizioni e delle feste popolari. Gli ‘oggetti’ prodotti da tale bene sono parte della cultura di un gruppo sociale e rappresentano una modalità fondamentale dell'identità culturale e religiosa di una comunità. Identità vista come appartenenza che si produce e si co-produce per mezzo di simboli dialoganti con gli attori sociali e il territorio. In questo senso non c'è un territorio senza una comunità e non c'è una comunità che non si riconosce in un territorio.

21 I beni immateriali sono: «le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale» (articolo 2). Gli ambiti del patrimonio immateriale, secondo la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* redatta a Parigi il 17 ottobre 2003 identifica nell'articolo 2.2 i seguenti ambiti:

- a) tradizioni ed espressioni orali (compreso il linguaggio in quanto veicolo del patrimonio culturale immateriale);
- b) arti dello spettacolo;
- c) consuetudini sociali, eventi rituali e festivi;
- d) cognizioni e prassi relative alla natura e all'universo;
- e) saperi e pratiche legati all'artigianato tradizionale.

Gli oggetti immateriali sono rappresentazioni identitarie che permettono la riproduzione della vita quotidiana reinterprestando il tempo e lo spazio. Spazio che rappresenta il territorio; tempo rappresentato dal vissuto sociale e culturale degli agenti sociali presenti in un dato luogo. Insieme, spazio/territorio e tempo/vissuto, si riconoscono in memorie personali e collettive, colori, sensazioni, emozioni, ‘uso’ quotidiano delle feste, canti e riti religiosi. Oggi, in epoca globalizzata, le feste religiose e la religiosità popolari sottraggono l'individuo dal cosiddetto esotismo della tradizione permettendo lo sdoganamento della ritualità religiosa in campo urbano.

Proprio per questo sdoganamento culturale il tempo che viviamo viene contrassegnato da un senso di incertezza e ambivalenza dovuto ad una società ‘frammentata’ e ‘frantumata’²² l'individuo riesce a trovare ‘spazio’ e ‘senso’ nel sentimento religioso.

²² Cfr. A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001; C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, il Mulino, Bologna 2001.

Bibliografia

Appadurai A. (1990), *Topographies of the self: praise and emotion in Hindu India*, in L. Abu-Lughod, C. Lutz (ed.) "Language and the Politics of Emotion", Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme-Cambridge University Press, pp. 92-112.

Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.

Brelich A. (1966), *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Crapanzano V. (1981), *Text, Transference, and Indexicality*, *Ethos*, n. 9, pp. 122-148.

Crapanzano V. (1988), *Preliminary Notes on the Glossing of Emotions*, *Kroeber Anthropological Society Papers*, n. 69-70, pp. 78-85.

De Martino E. (2000), *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.

Freud S. (1980), *Il disagio della civiltà e altri saggi*, in *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri.

Geertz C. (1997), *Interpretazione di Culture*, Bologna, il Mulino.

Geertz C. (2001), *Antropologia e filosofia*, Bologna, il Mulino.

Le Breton D. (2007), *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Levy R. (1973), *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago, University of Chicago Press.

M. Mauss (1965), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi.

Monceri F. (2002), *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino.

Olivier de Sardan J.-P. (1995), *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.

Olivier de Sardan J.-P. (1995), *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie*, *Enquête*, 1:71-109.

Pesce M. (2014), *A Tí venimos en procesión. Antropologia e patrimonializzazione delle feste migranti. La festa del Señor de los Milagros della comunità peruviana di Roma*, *Religioni e Società*, Fabrizio Serra editore, Pisa Roma, N. 78, 2014 , pp. 93-96.

Pesce M. (2014), *Evviva Maria. religiosità popolare e cambiamenti socio-cultural nel quartiere Trastevere di Roma*, in L. Berzano, A. Castegnaro, E. Pace (ed.), “La religione popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca”, pp. 305-318, Padova, Edizione Messaggero.

Piasere L. (2006), *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari, Laterza.

Pussetti C. (2005), *Poetica delle emozioni. I Bijagò di Bubaque (Guinea Bissau)*, Bari, Edizioni Laterza.

Remotti F. (1994), *Etnografia nande II. Ecologia, cultura, simbolismo*, Torino, Il Segnalibro.

Tortolici B. (1998), *Verso il sentimento*, Roma, Armando.

Tortolici B. (1999), *Agnes Heller. Dal sentimento della vergogna alla scelta del sé esistenziale*, in Di Marco C. (ed.), “Percorsi dell'etica contemporanea”, Milano, Mimesis.

Tortolici B. (2001), *Agnes Heller. Pensiero, sentimento, azione*, in Ales Bello A., Brezzi F. (ed.), “Il filo(sofare) di Arianna”, Milano, Mimesis.

Tortolici B. (2003), *Appartenenza, paura, vergogna. Io e l'altro antropologico*, Roma, Monolite Editrice.

Tortolici B (2005), *Volenza e dintorni*, Roma, Armando.

Trimarco A. (2009), *Ornamento. Il sistema dell'arte nell'epoca della megalopoli*, Milano, Mimesis

Fabiana Russo

IL METODO CAMINANTE DI EDGAR MORIN

ABSTRACT. In questo intervento presento un volume del *Metodo* di Edgar Morin rimasto a lungo inedito. Si tratta di uno scritto estremamente importante che ha alle spalle una “sorte” molto affascinante oltre che curiosa. Scritto per essere pubblicato come terzo tomo, dopo *La natura della natura* e *La vita della vita*, *La Méthode de la Méthode* è stato smarrito durante un trasloco per essere poi ritrovato solo quindici anni dopo la sua stesura. Nell’intento di restituire a questo volume il posto che merita all’interno dell’intera opera di Morin, va detto che esso può essere interpretato sia come un “finale aperto” sia come un “inter-metodo”, dal momento che la sua presenza e la ricchezza dei suoi contenuti costituiscono il segno tangibile di quello che è il carattere peculiare di quest’opera: il suo essere un *metodo caminante* che, in quanto tale, non ha seguito un percorso prestabilito ma piuttosto ha costituito un cammino che si è fatto *nell’andare*.

ABSTRACT. Dans cet article je présente un tome de *La Méthode* d’Edgar Morin, resté longtemps inédit. Il s’agit d’un livre extrêmement important, qui a eu un "destin" très charmant, ainsi que curieux. Écrit pour être publié comme troisième volume, après *La nature de la nature* et *La vie de la vie*, *La Méthode de la Méthode* a

été perdu lors d'un déménagement et il a été retrouvé depuis quinze ans après son écriture. Dans un effort pour donner à ce volume la place qu'il mérite dans l'ensemble du travail de Morin, il faut dire que cela peut être interprété à la fois comme une «finale ouverte» et comme une «inter-méthode», car sa présence et la richesse de son contenu constituent un signe tangible de ce qui est le caractère particulier de ce travail: sa forme d'être une *méthode caminante* qui, en tant que telle, n'a pas suivi une trajectoire prédéterminée, mais il s'agit d'un chemin qui, comme l'a dit Machado, *se ha hecho al andar*.

Troppo bello perché vi si rinunci. Questa è l'osservazione più spontanea che emerge in seguito alla lettura de *Il Metodo del Metodo*¹ di Edgar Morin, volume che, nonostante la sua storia sia stata segnata dalla svista dello smarrimento, può essere inteso come quello attraverso cui orientarsi all'interno dell'intera opera.

Troppo prezioso perché lo si trascuri. Questa è, invece, la ferma convinzione che ci ha spinti, complice anche, naturalmente, il consenso dell'autore, a pubblicare questo

¹ E. Morin, *La Méthode de la Méthode*, ora pubblicato in più "puntate" sulla rivista del *Centro Studi di Filosofia della Complessità* di Messina: AA. VV., *Complessità 2009*, vol. I-II, Sicania, Messina 2010, pp. 6-16; Id., *Complessità 2014-2015*, vol. I-II, Sicania, Messina 2016, pp. 19-81; Id., *Complessità 2016*, vol. I, cit., pp. 8-160; Id. *Complessità 2016*, vol. II, Sicania, Messina 2016, pp. 10-26.

volume che se per un fortuito caso era andato perso, merita piuttosto di essere opportunamente *tessuto insieme* agli altri.

Cogliere fino in fondo il valore di questo volume all'interno del *Metodo* significa anzitutto comprendere che esso può essere considerato sia come un “finale aperto” sia come un “inter-metodo”, dal momento che la sua presenza e la ricchezza dei suoi contenuti costituiscono il segno tangibile di quello che è il carattere peculiare di quest'opera: il suo essere un *metodo caminante*² che, in quanto tale, non ha seguito un percorso prestabilito ma un cammino che si è fatto *nell'andare*. Bene, al fine di tentare di ripercorrerlo appare opportuno prendere avvio dalla meta-relazione che fa da cornice a tutto il testo, ovvero quella tra la scienza classica e la *scienza nuova*, per poi rileggere, alla luce di questa, alcune tra le altre relazioni concettuali che strutturano non *Il Metodo del Metodo* in maniera esclusiva ma tutta l'opera di cui questo volume è parte integrante. Seguendo le orme dell'intero cammino che Morin ha compiuto nel tentativo di far riflettere la conoscenza su se stessa in vista di un'epistemologia complessa, il primo passo che si rivela essenziale da ripercorrere al fine di comprendere il valore di questo volume - considerato come lo «stadio

² Il riferimento, caro a Morin e ricorrente in diversi suoi testi, è naturalmente al *Poema Caminante* di Antonio Machado: *Caminante, son tus huellas/ el camino y nada más;/ Caminante, no hay camino,/ se hace camino al andar./ Al andar se hace el camino,/ y al volver la vista atrás/ se ve la senda que nunca/ se ha de volver a pisar./ Caminante no hay camino/ sino estelas en la mar.*

propriamente epistemico del lavoro»³ - consiste nel tentare una ricostruzione storico-teoretica delle due scienze e del paradigma in cui esse si inseriscono. E del resto, va detto che, ignaro del destino che sarebbe toccato al suo terzo volume, Morin aveva già annunciato nel primo tomo che la rivoluzione della *scienza nuova*, per l'appunto, non avrebbe comportato semplicemente una *sostituzione della vecchia immagine del mondo con una nuova*, ma piuttosto una rivoluzione dell'intero sistema concettuale attraverso cui pensiamo la realtà – progetto che, come egli stesso scrive, sarebbe stato «oggetto di tre tomi»⁴, se il terzo non fosse andato perduto. Ripercorrere, seppur brevemente e senza alcuna pretesa di completezza, il *metodo caminante* di Edgar Morin, significa assecondare la proposta moriniana di una *scienza nuova* che superi le illusioni dell'oggettività atemporale, della riduzione, della parcellizzazione e della semplificazione per iscriversi nel tempo e nella storia, che trovi nella *coniunzione* e nell'*implicazione* l'energia continuamente rigenerativa della propria esistenza⁵. La

³ E. Morin, *Il Metodo. 1. La natura della natura* [1977], trad. di G. Bocchi – A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 444. Parte delle riflessioni contenute in quello che avrebbe dovuto essere il terzo volume del *Metodo*, ovvero *Il metodo del metodo*, sono state riprese dall'autore in E. Morin, *Il Metodo. 3. La conoscenza della conoscenza* [1986], trad. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2007.

⁴ Ivi, p.75.

⁵ Cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, [1990], trad. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993, p. 77. A tal proposito si vedano anche: G. Gembillo – A. Anselmo, *Filosofia della complessità*, Le Lettere, Firenze 2013; G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità*, Le Lettere, Firenze 2008; M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986; M. Ceruti, G. Bocchi, a cura di, *La sfida della complessità* [1985], Bruno Mondadori, Milano 2007.

relazione tra la scienza classica, da Morin definita *cieca e folle*⁶, e la *scienza nuova* – termine sempre utilizzato in lingua italiana con esplicito riferimento a Gianbattista Vico⁷ - non può certo dirsi un guadagno tardivo nella sua formazione, in quanto si può identificare, anzi, come l'orizzonte in cui egli si è mosso sin dall'inizio dell'*avventura del metodo*⁸, forte anche di autorevolissime fonti filosofiche e altrettanto autorevoli riferimenti polemici. La radicale trasformazione del concetto di scienza, che nella prospettiva della complessità può a ragione dirsi *nuova*, ha fatto emergere la sua intrinseca multidimensionalità a fronte del monismo che l'ha caratterizzata da Cartesio in avanti, svelando l'indebita e intenzionale rimozione della sua natura squisitamente strumentale e non conoscitiva. La scienza classica, del resto, è nata proprio con una manomissione del reale, reso prima forzatamente omogeneo al prezzo di essere mutilato - del soggetto e della storia- e poi “necessariamente” consegnato alla verifica e all'esperimento: «rigettando il complesso nell'immondizia e non trattenendo che il quantificabile e l'algoritmabile, isolando gli oggetti e sottoponendoli a sperimentazione, [la scienza classica] ha permesso e sviluppato la

⁶ Cfr. E. Morin, *La Méthode de la Méthode*, in AA. VV., *Complessità 2016*, cit., p. 144; Id., *Il metodo. 2. La vita della vita* [1980], trad. di G. Bocchi, A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2004, p.273; AA. VV., *Complessità 2011*, voll. I- II, Sicania, Messina 2012, pp. 226-256.

⁷ Cfr. Ivi, p. 149; Id, *I miei filosofi*, Erickson, Trento 2013. Su ciò rimando anche a: A. Anselmo, *Vico ed Hegel. “Fonti” filosofiche della sociologia di Morin*, in «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti», Esi, Napoli 1998; G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999.

⁸ Il riferimento è a una delle ultime pubblicazioni di Morin: E. Morin, *L'aventure de la Méthode*, Seuil, Paris 2015.

manipolazione, da cui le sue innumerevoli vittorie tecniche, da cui anche la sua ignoranza relativa agli effetti perversi che avrebbero potuto generare queste vittorie»⁹. Va da sé che uno dei più importanti traguardi del cammino del *Metodo* di Edgar Morin coincida proprio con la profonda comprensione del cambiamento del concetto di scienza che, peraltro, ha portato inevitabilmente con sé la trasformazione del concetto di unità, perseguita dalla scienza classica come il mito a cui lo scienziato era tenuto a sacrificare anche se stesso in quanto soggetto. All'interno della *scienza nuova* - esigenza e meta "itinerante" del *metodo caminante* - l'unità non è più da intendersi come traguardo o specchio illusorio di un universo omogeneo, ma piuttosto da considerarsi come proveniente dalla stessa realtà, in quanto, per dirla con Croce, è *unità delle distinzioni*¹⁰, unità che rimane viva finché resta aporetica, finché si rigenera di diversità e antagonismi¹¹, unità che si *organizza disorganizzandosi*. Del

⁹ E. Morin, *La sfida della complessità*, a cura di Annamaria Anselmo, Giuseppe Gembillo, Le Lettere, Firenze 2011, p.38. Su ciò si veda anche Cfr. I. Prigogine, I. Stengers, *La Nuova Alleanza*, [1981], trad. di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1993, pp. 41-43; E. Morin, *Il Metodo. 4. Le idee: habitat, vita, organizzazione, usi e costumi*, [1986], trad. di A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2008, p.205; Id., *Il Metodo. 1. La natura della natura*, cit., pp. 449-452; Id. *La via per l'avvenire dell'umanità* [2011], trad. di S. Lazzari, Cortina, Milano 2012; G. Giordano, *Storie di concetti, Fatti Teorie Metodo Scienza*, Le Lettere, Firenze 2012; Id., *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, Edizioni Studium, Roma 2014.

¹⁰ Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* [1909], Laterza, Bari 1958, p. 49; Id., *Il carattere della filosofia moderna* [1941], Laterza, Bari 1963, p. 269; G. Gembillo, *Benedetto Croce. Filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

¹¹ Cfr. E. Morin, *Il Metodo. 5. L'identità umana* [2001], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 46.

resto, diversamente da tutto quello che il concetto di unità ha rappresentato per la scienza classica, nell'orizzonte di senso della scienza nuova «la nozione di organizzazione non diventa la parola fondamentale, il concetto ultimo, che spiega tutto. Si tratta, non di una teoria *unitaria* che risucchia tutto, in cui tutto si spiega attraverso un termine supremo, sostitutivo del Dio monoteista»; si tratta bensì di un concetto «aperto, vale a dire che rinvia, lo ripeto (è necessario ripeterlo senza sosta), ai termini congiunti e inseparabili di interazione, di disordine e ordine; esso porta in se stesso la complessità, cioè l'ambiguità, l'emergenza, antagonismi interni...»¹². Bene, se è vero che l'ordine, sebbene non lo sia più, è stato *Re* della scienza classica¹³, l'organizzazione all'interno della *scienza nuova* non conosce neanche la minima aspirazione al trono.

Tuttavia, fino allo sgretolamento dei suoi pilastri di ordine, separazione, riduzione e logica deduttivo-identitaria, la scienza classica ha proceduto nella programmatica applicazione di un *divide et impera* nei confronti della realtà che ha finito col *disincantarla*¹⁴ e con l'impovertirla, con l'accecare l'intelligenza che ad essa si appropria costringendola nei confini del quantificabile e dell'astratto. Di fatto, dividendo il reale in compartimenti stagno, isolandone i molteplici aspetti,

¹² E. Morin, *La Méthode de la Méthode*, in AA. VV., *Complessità 2014-2015*, cit., p. 19.

¹³ Cfr. E. Morin, *Il Metodo. 1. La natura della natura*, cit., pp. 33 e ss.

¹⁴ Cfr. Ivi, p.425; I. Prigogine, I. Stengers, *La Nuova Alleanza*, cit., p. 8.

esorcizzando la loro “vitale” interazione e dichiarando la propria fede nell’esistenza della parte isolata dal tutto, la scienza ha provocato uno sbriciolamento del sapere a cui la *scienza nuova* deve far fronte attraverso «un metodo che riveli e non nasconda i legami, le articolazioni, le solidarietà, le implicazioni, le interdipendenze, le complessità»¹⁵ che erano state indebitamente nascoste. Nel tentativo di ricostruire il cammino del *Metodo* di Edgar Morin il passo che, a questo punto, è essenziale ripercorrere è quello che ha condotto l’autore alla comprensione, maturata in maniera estesa ne *La Méthode de la Méthode*, dell’*imprinting*¹⁶ che la scienza classica, madre di un’intelligenza parcellizzata e cieca, ha esercitato sulla cultura occidentale determinando, anzitutto, il tradimento della ragione nel senso più corrotto della “razionalizzazione”, ovvero quel procedere manipolatorio che mira a costringere la realtà, o un aspetto di essa, all’interno di schemi e modelli prestabiliti e rispondenti ad una logica predeterminata e normalizzante. Con la veste dogmatica della chiarezza e dell’evidenza, la modernità ha costruito quello che Morin ha definito come il «*triangolo di ferro del razionalismo*»¹⁷ tra oggettività, determinismo e razionalità, e su di esso ha disegnato la propria immagine del mondo. Di fatti, è stato proprio per tramite della razionalizzazione che la scienza classica ha mutilato e semplificato la

¹⁵ Ivi, p. 11.

¹⁶ Cfr. Ivi, p. 7; Id., *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e del pensiero*, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp.87-88.

¹⁷ E. Morin, *La Méthode de la Méthode*, in AA. VV., *Complessità 2016*, cit., p. 92.

realtà, astraendo arbitrariamente da essa quella parte irriducibile a leggi “eterne”, insofferente al dominio dell’ordine e che, tuttavia, è la cifra della sua stessa vita. Se in questo Morin ha identificato il più grave atto di “manomissione” del reale, è perché in tal modo è stata espunta deliberatamente da esso quella parte che, definita irrazionale, è di fatto il combustibile della sua stessa esistenza. La *razionalizzazione folle*¹⁸ con l’ossessione della matematizzazione e della misurazione a tutti i costi ha di fatto finito per coincidere con l’esclusione delirante della soggettività, della storia, del divenire, del disordine, della sensibilità e della libertà, di tutto ciò, insomma, che non cede né può cedere al determinismo e alla prevedibilità. Si badi che all’interno del cammino del metodo tale procedere razionalizzatore va a collocarsi inevitabilmente nella *pars destruens* della *scienza nuova* in cui Edgar Morin ha visto emergere, peraltro con estrema impellenza, l’esigenza di «capire che, in fin dei conti, a essere non razionale è l’eliminazione dell’irrazionalità»¹⁹. Certo, nel suo procedere, e invero sin dai “primi passi”, il *Metodo* ha messo in luce i limiti dei concetti “fondamentali” – il termine non è casuale - della scienza classica, quindi del paradigma di conoscenza tradizionale, e lo ha fatto nell’intenzione di metterli a frutto attraverso l’interazione con quegli altri concetti che sono complementari, concorrenti e

¹⁸ Cfr. Ivi, pp. 94-98.

¹⁹ E. Morin, *Il Metodo. 2. La vita della vita*, cit., p. 492.

antagonistici e con i quali essi formano i *nodi gordiani della scienza nuova*²⁰. Nel caso della razionalizzazione, il riferimento è naturalmente alla razionalità aperta che, contrariamente alla razionalizzazione “insufficiente”, non mortifica la natura, l’uomo, la società, l’Universo costringendoli a rispondere alle leggi del determinismo e della causalità, come giova allo scienziato o allo sperimentatore, ma si apre, piuttosto, alla comprensione, all’integrazione e all’implicazione di quegli aspetti tradizionalmente considerati irrazionali. La razionalità aperta recupera tutto ciò che la razionalizzazione aveva rigettato, raccoglie *la sfida della complessità*²¹ che viene dalla stessa realtà reintegrando la devianza, il disordine, il caso, tutto ciò che pur non rispondendo a leggi, costituisce quella parte di realtà che è più gravida di emergenze e che, alimentando il cambiamento, alimenta la vita e la rigenera.

L’enorme portata di questa auspicata “*rivoluzione della razionalità*” ha coinciso, nel trentennale percorso del “*metodo caminante*”, con l’aporetico, e per ciò stesso ricco, schiudersi della complessità e d’altra parte con il superamento del limitante e illusorio mito della certezza. Aspirazione principale della modernità da quando Cartesio l’ha vestita con i panni dell’evidenza e della verità, sebbene costituisca da sempre una *tentazione*, da cui l’invito a resisterle di Maturana e Varela²², la certezza

²⁰ Cfr. E. Morin, *La Méthode de la Méthode*, in AA. VV., *Complessità 2016*, cit., pp. 107 e ss.

²¹ Cfr. E. Morin, *La sfida della complessità*, cit.; Id., *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e del pensiero*, cit., pp.87-88; G. Bocchi, M. Ceruti, *La sfida della complessità*, cit.

²² Cfr. H. Maturana, F. Varela, *L’albero della conoscenza*, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1999.

ha condotto il paradigma di conoscenza tradizionale a esorcizzare l'errore e l'alea per riposare nella confortante spiegazione univoca di là dall'esperienza e dalla confutazione. Del resto era lo stesso *dubbio cartesiano ad esser certo di sé stesso*²³, come ha scritto Edgar Morin nel suo scontro polemico col *cavalier francese*, mentre tutto il cammino del *Metodo* potrebbe intendersi come una critica alla certezza dal punto di vista epistemologico, metodologico e logico. Certo, su questo tratto del cammino molti e assai autorevoli sono stati i compagni di viaggio del pensatore francese, tra i quali, oltre ai neurofisiologi cui si è accennato sopra, ci sono Werner Heisenberg e Niels Bohr, che rientrano a pienissimo titolo tra le fonti scientifiche della complessità. Difatti, con le relazioni di indeterminazione, il fisico tedesco, non a caso deviando dalla *traiettoria* che *la freccia* del paradigma di conoscenza tradizionale aveva scoccato nella modernità, non ha “soltanto” dimostrato la *non validità della legge di causalità*²⁴, ma, come Morin stesso ha messo in luce ne *La Méthode de la Méthode*²⁵, ha anche riconosciuto l'insuperabile incertezza insita nel reale che non è definibile né definitivo, ma *possibile e approssimabile*. Nello stesso

²³ Cfr. E. Morin, *Il Metodo. 1. La natura della natura*, cit. p.11.

²⁴ Cfr. W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*, a cura di G. Gembillo, Guida, Napoli 1991, p. 66. Sul “posto di Heisenberg” si veda anche G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot*, Le Lettere, Firenze 2009, pp. 95-152; Id., *Werner Heisenberg. La filosofia di un fisico*, Giannini, Napoli 1987.

²⁵ Cfr. E. Morin, *La Méthode de la Méthode*, in AA. VV., *Complessità 2016*, cit., pp. 39-40.

sensu, deviante dunque, è andato il principio di complementarità con cui il fisico danese, a partire dall'affermazione per cui una particella si manifesta come onda o corpuscolo in funzione del modo in cui viene osservata²⁶, ha messo in luce la positività dell'incertezza come moto propulsore per la scienza e per la conoscenza. Bene, se dunque l'incertezza è sempre stata intesa come regressione e minaccia dalla scienza classica, è emersa anche grazie al contributo degli stessi scienziati - qui brevissimamente accennato ma da Morin messo pienamente a frutto - la consapevolezza secondo cui essa è il motore della *scienza nuova*, la condizione necessaria all'avventura della conoscenza come «dialettica di diverse incertezze»²⁷ che assumono le forme dell'ignoranza, dell'errore e dell'alea, senza cui la conoscenza, non rigenerandosi, degenererebbe. In tal senso, un passo piuttosto importante del cammino del Metodo coincide con la proposta, che Morin ha avanzato proprio nel *volume ritrovato*, di un «principio di incertezza generalizzata che si accompagni ad un principio di complessità generalizzata»²⁸, il cui intento è quello di mettere in rilievo che il procedere della conoscenza non coincide soltanto con un sempre maggiore accrescimento del sapere, ma anche, anzi forse soprattutto, con l'emergere continuo di nuove incertezze.

²⁶ Cfr. N. Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino 1961; Id. *I quanti e la vita*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino 1965; AA. VV., *Niels Bohr scienziato e filosofo*, a cura di G. Gembillo, G. Giordano, Armando Siciliano, Messina, 2004; G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot*, cit., pp. 45-94.

²⁷ E. Morin, *La Méthode de la Méthode*, in AA. VV., *Complessità 2016*, cit., p. 39.

²⁸ *Ibidem*.

Adriana Mabel Porta

**LA COSMOVISIÓN DEL TANGO: INMIGRACIÓN, IDENTIDAD, Y
CULTURA POPULAR**

ABSTRACT. En la segunda mitad del siglo XIX, Argentina fue escenario de un proceso de organización nacional que culminó con la construcción del Estado liberal y la consolidación del régimen conservador. Dentro de los elementos constitutivos de este proyecto, la inmigración desempeñó un papel fundamental. Hacia 1914, constituía el 60% de la población porteña, contribuyendo en forma decisiva en la conformación de la nueva sociedad que se estaba gestando. El presente artículo tiene como objetivo rastrear las huellas de esta herencia en el tango, verdadero manifiesto cultural de los sectores populares, desde el cual las masas trazaron sus fronteras simbólicas y gestionaron sus espacios de identidad. Con este trabajo, cuyos límites cronológicos se detienen en la década del treinta, no pretendemos agotar el análisis de este fenómeno complejo; sino simplemente evidenciar, el valor de sus letras como campo discursivo en que se metabolizaron los cambios acontecidos y las tensiones de un proceso de formación social forzado.

Palabras clave: Argentina, tango, inmigración, cultura popular, identidad.

RESUME. Nella seconda metà del XIX secolo, l'Argentina raggiunse l'unità politica con l'insediamento di un regime liberale e conservatore. Nel progetto costitutivo del nuovo Stato, l'immigrazione svolse un ruolo fondamentale. Nel 1914, rappresentava il 60% del totale della popolazione della città di Buenos Aires, contribuendo in maniera decisiva alla società nascente. Il presente articolo si pone l'obiettivo di individuare le impronte di questa eredità nel tango, inteso come un manifesto culturale, con cui i settori popolari hanno definito le loro frontiere simboliche e elaborato i loro spazi d'identità. Con questo lavoro, i cui limiti cronologici si arrestano agli anni trenta, non intendiamo esaurire l'analisi di un fenomeno complesso, bensì evidenziare l'importanza dei testi come campo discorsivo in cui si sono metabolizzati i cambiamenti avvenuti e le tensioni di un processo di conformazione sociale indotto.

Parole chiavi: Argentina, tango, immigrazione, cultura popolare, identità.

1. Introducción: la construcción de la Argentina moderna

Durante la mayor parte del siglo XIX, el territorio que hoy ocupa la República Argentina fue el sangriento escenario de una contienda, cuyas causas se anidaban en el mismo proceso de independencia. En 1816, la Provincias Unidas del Río de la

Plata lograron cortar sus vínculos con España, pero sus actores políticos carecían de un proyecto común para construir el futuro Estado. La continua injerencia de las potencias extranjeras en los diversos conflictos fue determinante; y tras años de luchas, acuerdos y separaciones, Buenos Aires fue derrotada, y la unificación nacional realizada sobre la base de principios republicanos, representativos y federales, pero también, liberales. La victoria pírrica del interior era evidente: los intereses del puerto habían triunfado sobre las economías regionales, desvaneciendo la ilusión de un gobierno federal que protegiese la producción local de los efectos negativos del librecomercio.

La Constitución de 1853 delineó las bases jurídicas de la nueva Argentina. Hacia 1880 y con el lema de “Paz y administración”, el presidente Roca apoyado por las oligarquías provincial y porteña, comenzó la construcción de la llamada “República Conservadora” (Gallo *et al*, 1984). La nueva clase política dirigente, un vértice a nivel nacional compuesto por la élite intelectual urbana y los sectores terratenientes, finalmente podía coronar el sueño de construir «una nación nueva sobre el desierto argentino» (Halperín Donghi 1982, p. 41).

La oligarquía asumió la realización de este proyecto como una misión salvífica cuyo objetivo principal era la ruptura total con el pasado. El nacimiento de la Argentina moderna requería la integración inmediata de la joven República a la economía mundial y la adecuación cultural de sus habitantes a los cánones del progreso europeo. Para lograr el triunfo de la “civilización” sobre la “barbarie” era necesario

erradicar, o transformar, lo que para la élite constituían los símbolos del letargo nacional. La famosa Campaña del Desierto culminó con el sometimiento de los pueblos originarios y la anexión de ricas extensiones de tierras para el Estado. La transformación del gaucho en asalariado rural al estilo europeo, quedó supeditada al efecto aculturador de la política inmigratoria.

La adopción del modelo económico agro-exportador, con el cual el Estado se integró al capitalismo mundial en situación de desventaja, dio vida a un lento proceso de endeudamiento y crecimiento hacia afuera (Di Tella *et al.* 1980, p.15). En efecto, la puesta en marcha del sistema, requería la creación de infraestructuras y la recaudación de los medios con qué realizarlas. Hacia la década del Ochenta, una próspera y desprolija legislación, favoreció el flujo de capitales externos y alentó con generosas concesiones el desarrollo de la inversión privada. En breve, el gobierno nacional, gracias a la reorganización de las comunicaciones terrestres logró reducir sensiblemente los costos de transporte. El trazado de la línea ferroviaria, un conjunto de vías paralelas que comunicaban a forma de embudo el hinterland bonaerense con el puerto de la ciudad, completó la conexión desde los centros de producción hacia las zonas de embarque. Por último, el problema de la reperibilidad de mano de obra agrícola, en un extenso territorio despoblado y de tradición económica ganadera, halló respuesta inmediata en el imponente flujo inmigratorio que recibió el país.

También la ganadería, viejo bastión de la actividad primaria bonaerense, experimentó los cambios estructurales necesarios para adecuarse a las exigencias del mercado

mundial. La salida de lanas, cueros y tasajos, inauguró un período de prosperidad que culminó con la instalación del frigorífico en las proximidades del puerto y la exportación masiva de carnes congeladas. La tendencia a concentrar la mayor parte de los bienes y recursos en la capital, acentuó más aún las diferencias ya existentes entre Buenos Aires y el resto del país, metafóricamente identificado como el “interior” de un Estado construido sobre una ciudad-puerto proyectada hacia afuera. La falta de una política de desarrollo económico descentrado, favoreció la conformación de esa fisonomía macrocefálica que aún hoy caracteriza al Estado argentino.

2. La inmigración en el proyecto de modernización nacional

El proceso de expansión económica que en breves líneas hemos sintetizado se centró en el desarrollo del sector primario. Sin embargo, la modernización de la actividad ganadera no alteró las líneas tradicionales del sistema. El latifundio, y el carácter prevalentemente masculino de la vida pastoril, continuaron siendo sus rasgos distintivos. Por el contrario, la introducción de la explotación agrícola a gran escala provocó cambios sustanciales en la campaña bonaerense. La agricultura extensiva, exigía el empleo de una ingente cantidad de mano de obra habituada a fuertes ritmos de trabajo y, sobre todo, a la vida sedentaria. La población nativa, desde siempre asimilada a la práctica itinerante de la ganadería, carecía de los números y, ante los ojos de la élite, de las cualidades necesarias para adaptarse a las exigencias del nuevo

modelo. Para las autoridades, el gauchaje no era más que un grupo de holgazanes ariscos que vagaba a campo abierto; un concepto que Alberdi sintetizó en su célebre frase «[...] en cien años no haréis de él un obrero inglés» (Mafud *et al.* 1977, p. 80). Como testimonian los conocidos versos de José Hernández, fueron alejados con la leva forzada a la frontera y reemplazados por masas de extranjeros que venían a ocupar sus tierras.

La idea de repoblar la Nación con miles de inmigrantes provenientes de las zonas más adelantadas de Europa, representaba uno de los pilares ideológicos sobre los cuales construir la Argentina moderna. La posibilidad de establecerse libremente en el territorio nacional, fue parte de los principios fundamentales del Preámbulo de la Constitución de 1853 y, sucesivamente, materia del artículo 25.

Los inmigrantes, atraídos por una invitante campaña propagandística realizada en su lugar de origen, afrontaban un viaje extenuante con la ilusión de alcanzar una vida digna en una tierra lejana y desconocida. En las primeras etapas, el gobierno alentó la movilidad afrontando los costos necesarios desde el puerto de salida hasta el lugar de destino (Gallo *et al.* 1984, p. 52). A partir del año 1876, las autoridades optaron por la llegada espontánea y sancionaron la primeras leyes en materia inmigratoria.

Acorde con el proyecto de aculturación nacional emprendido por la clase dirigente argentina, la acción oficial se esforzó por atraer a los flujos migratorios provenientes del norte de Europa y a privilegiar el ingreso de núcleos compuestos por familias de agricultores. En realidad, para la época en que el país recibió la gran oleada de

inmigrantes, los contingentes septentrionales ya estaban en pleno declino; y, por lo general, no se desplazaron familias sino hombres solos, dispuestos a tentar fortuna o a trasladar al resto una vez comprobada la seguridad del territorio. En definitiva, Argentina recibió una inmigración de origen mediterránea, prevalentemente masculina y compuesta casi por un 80 % de italianos y de españoles.

Sin dudas, el ingreso masivo de extranjeros en el territorio nacional modificó radicalmente la estructura demográfica del país. En primer lugar, la inmigración fue una de las principales responsables del espectacular crecimiento poblacional que experimentó la nación en la segunda mitad del siglo XIX. En 1869, la República contaba con 1.737.076 habitantes. Hacia 1914, el censo registró un total de 7.885.237 de individuos, es decir, casi un aumento del 250 % de los números iniciales. En segundo lugar, Argentina fue la nación con mayor proporción de inmigrantes con respecto a su población nativa: mientras que en los Estados Unidos la inmigración jamás superó el 15 % del total, en la primera década del Novescientos, los extranjeros representaban el 30 % de los habitantes del país sudamericano (Gallo *et al.* 1984, p.166). En tercer lugar, el fenómeno inmigratorio alteró completamente el balance demográfico regional. En un primer momento, los contingentes se instalaron en las zonas del Litoral, en las que la población, llegó a superar en número al total de los residentes en la ciudad de Buenos Aires. Con la incorporación del hinterland bonaerense a las áreas de cultivo, se produjo una fuerte inversión de tendencia, alentada también, por el mayor desarrollo económico de la capital. El resto del

territorio nacional, además de no recibir aportes externos, experimentó la pérdida lenta y sostenida de su población, que se orientó hacia zonas más favorables. En cuarto lugar, la inmigración jugó un papel determinante en el desarrollo urbano argentino. Contrariamente a las expectativas de la política nacional, en 1914 casi el 70% de los extranjeros establecidos en el país vivían en las ciudades (Gallo *et al.*1984, p. 173). En efecto, los primeros contingentes de europeos se asentaron en las colonias agrícolas ocupándose como mano de obra rural. Pero una vez finalizado el contrato de arrendamiento trienal, los colonos eran libres de fijar su residencia, y atraídos por las facilidades de los centros urbanos, abandonaron el campo para establecerse en la ciudad. En quinto lugar, la inmigración aumentó la tasa de masculinidad de la población argentina. En 1869 había 1.050 varones por cada 1.000 mujeres. En los censos sucesivos, el número aumentó a 1.124 en 1895 y a 1.165 en 1.914, siendo en su mayor parte, hombres en edad activa (Gallo *et al.*1984, p.167).

Por último, la inmigración desempeñó un papel fundamental en la formación de la clase media argentina. En su proceso de constitución intervinieron dos factores importantes: los cambios en la coyuntura económica internacional y el desarrollo de las ciudades. En un primer momento, la inmigración fue la principal fuente de mano de obra empleada en la expansión del sector agrícola. Pero después de 1913, los Estados Unidos reemplazaron a Gran Bretaña en la conducción del sistema capitalista mundial, y dado que la potencia emergente también exportaba granos y alimentos, el mercado nacional entró en declino. La disminución del número de agricultores que

ingresaron en Argentina entre 1911 y 1920 refleja la crisis del boom agroexportador. En efecto, los nuevos contingentes de inmigrantes no venían a trabajar la tierra sino a establecerse en las ciudades, atraídos por el auge de la edificación, o bien, por las posibilidades de trabajo que ofrecía el floreciente sector terciario. Entre otras cosas, el nacimiento de la Argentina moderna requería un tipo de experiencia laborativa que no existía en el territorio nacional. Para la realización de las grandes obras de infraestructura, como por ejemplo, la construcción del puerto de Buenos Aires, el tendido del ferrocarril, el trazado de la red urbana, la instalación del telégrafo o de la luz eléctrica, era necesario contar con la presencia de técnicos calificados y de mano de obra especializada. Por lo tanto, junto a la masa de campesinos y obreros, también ingresaron arquitectos, ingenieros, agrónomos y un importante número de oficiales carpinteros, albañiles, chapistas, talabarteros, torneros, electricistas, etc. Hacia finales del siglo XIX, el proceso de formación de los sectores medios se hallaba en un estado avanzado. En 1914, la clase media constituía el 29% de la población y estaba compuesta por una mayoría de extranjeros.

En síntesis, la configuración de un mercado de trabajo que demandaba preparación y experiencia, colocó a los recién llegados en neta posición de ventaja con respecto a la población nativa. Concientes de estas diferencias, los extranjeros actuaron con la seguridad psicológica necesaria para escalar posiciones dentro del sistema y colocarse en los diversos estratos de la clase media argentina.

3. Consideraciones sociológicas sobre el fenómeno inmigratorio

La introducción masiva de extranjeros produjo un impacto sin precedentes en la sociedad argentina, sobre todo, en la ciudad de Buenos Aires, en la que los inmigrantes constituían casi el 60 % de la población. Sin dudas, los frutos de ese contacto humano dejaron huellas inconfundibles en la lengua y en la cultura de la sociedad porteña. Un breve análisis de los distintos actores implicados en este proceso, nos permitirá evidenciar aquellos rasgos característicos que han contribuido a la conformación de ese mundo de tensiones y transformaciones que reproducen las letras de tango.

Como aún se constata en la disponibilidad léxica del español bonaerense, los inmigrantes vinieron a “hacer la América”. De hecho, la imagen del europeo civilizador, alfabetizado e industrioso, dispuesto a precipitarse en el ignoto para erradicar la barbarie en tierras lejanas (Pérez Amuchástegui, 198, p. 425), no coincidía con los seres tangibles que descendían de los barcos. Esas masas indigentes que escapaban de la pobreza, viajaban con la esperanza de acumular una pequeña fortuna en breve tiempo, para luego volver.

En realidad, el viaje ultramarino significaba un verdadero salto en el vacío. El inmigrante partía hacia un mundo completamente desconocido, que en su imaginario carecía de una forma concreta: Argentina era sólo una generosa extensión de tierra, colmada de oportunidades fáciles al alcance de las manos. Sin embargo, esa

construcción utópica, a la que tanto había contribuido la propaganda oficial, representaba sólo una ilusión. Una vez desembarcados en el puerto de Buenos Aires, continuaban su viaje extenuante hacia los campos donde venían abandonados a su merced, ante la avidez de las compañías colonizadoras y la indiferencia del Estado. Sin embargo, la falta de infraestructuras y la soledad de un territorio, cuyos espacios interminables superaban las dimensiones de la experiencia geográfica europea, no representaron un obstáculo. Si bien algunos emprendieron su retorno, la mayor parte de ellos afrontó las dificultades con tesón y optimismo, conscientes de que las decepciones del presente eran preferibles a la miseria o la guerra que habían dejado a sus espaldas.

Una vez superada la euforia inicial comenzaron a tomar conciencia del coste afectivo del cambio. Lentamente la nostalgia fue generando esa identidad escindida que habita en todo inmigrante. Con su cuerpo en América y su alma en Europa, quedaba suspendido entre un pasado idealizado y un presente sin raíces, obsesionado con la idea de volver. Mientras tanto, el tiempo transcurría y el regreso se iba postergando; y «[...] cansado de decir adiós sin partir, instaló la aldea o el país de origen en la villa, el círculo o la colonia» (Mafud et al. 1977, 67). En efecto, la elaboración del luto afectivo por la tierra patria se realizó mediante la recreación *in toto* del entorno de origen, al punto que, junto a la lengua y las tradiciones culturales, se reavivaron regionalismos y prejuicios. Por otro lado, los centros de agregación social constituyeron verdaderos círculos cerrados, que si bien actuaron como muros de

contención psicológica para colmar el vacío originado por la distancia, no favorecieron la integración del extranjero en el tejido social circundante. Por lo tanto, la tendencia a la autoexclusión del contexto social real, el sentimiento de inadaptación, la añoranza de la tierra natal y la desconfianza ante un mundo desconocido, caracterizaron la primera -y comprensible- respuesta emotiva del inmigrante a su país de destino.

No menos interesante resulta la observación del fenómeno desde la perspectiva opuesta. Seguramente, la aparición repentina de una marea de seres diversos en su aspecto exterior y comportamiento, constituyó una novedad desconcertante para la población nativa. Ante los ojos del paisano, los inmigrantes, además de invadir su suelo, subvertían las reglas tradicionales del mundo rural. Como ya señalamos, el sistema económico ganadero argentino se fundaba en la centralidad de la figura masculina y, por lo tanto, la sociedad que crecía en su entorno, respetaba y exaltaba ese mundo de valores vinculados con la virilidad. Es indudable que el inmigrante importaba un estilo de vida que revolucionaba las cartas en juego. Los rituales con los que el varón criollo ostentaba su machismo y su coraje, como la destreza campera o el duelo tras el desafío, carecían de significado para la mentalidad práctica del extranjero. En cuanto agentes de la transformación productiva, eran portadores de un modelo de vida que cuestionaba las bases de la sociedad local. La agricultura exigía patrones sociales de vida sedentaria y una férrea organización familiar, en la que cada uno de sus miembros desempeñaba un rol específico. Las energías del grupo debían

canalizarse en el trabajo, del que dependían la sobrevivencia, el progreso y la posibilidad de regreso. Por lo tanto, el extranjero difícilmente desperdiciaba los frutos de su esfuerzo concediéndose vanales distracciones. Como bien nos recuerda Pérez Amuchástegui (1981, p. 444), para el criollo: «[...] el gringo se excusaba, “lloraba”, pero no peleaba [...], sufría en silencio la prepotencia y hasta las humillaciones del matón, e iba elaborando poco a poco su porvenir. No gastaba en vicios, ni le importaba lucirse con envites como el gaucho alabancioso incapaz de ahorrar un peso porque nunca había tenido necesidad ni razón para ahorrar...»

Ansiosos por forjarse un porvenir, introdujeron valores radicalmente opuestos al clima de despreocupación y desinterés que reinaba en la cotidianidad del hombre común de la campaña. El esfuerzo, la angustia ahorrativa, el afán obsesivo por asegurar el bienestar de su familia, fueron factores que inevitablemente incidieron en la cristalización de ese tipo materialista y posesivo, que para el criollo cada gringo representaba. Entre otras cosas, las nuevas formas de cooperación familiar, acompañadas por una rigurosa administración de los ingresos, produían resultados inesperados para las expectativas del habitante local. La escalada social experimentada por algunos extranjeros, que de simples peones asalariados lograron elevarse a la condición de pequeños propietarios terreros, exasperó aún más, la antipatía de la población vernácula. Un fenómeno análogo se observó en las ciudades, en las que los inmigrantes comenzaron alimentando las filas del proletariado urbano para lentamente ganar posiciones en la naciente clase media argentina.

La falta de una planificación en materia inmigratoria, y las contradicciones de la clase dirigente al evaluar las consecuencias efectivas de los cambios aportados, no allanaron, de por cierto, el camino hacia la integración social. La exaltación inicial de las virtudes civilizatorias del extranjero cedió paso a un discurso oficial más cauto; conciente, de que los líderes sindicales que cuestionaban las bases del poder, también habían llegado con los barcos; y que en el país real, había cabida para la indigencia y el degrado. Sólo el tiempo y los espacios de convivencia cotidiana favorecieron el encuentro y la lenta amalgama de esta integración forzada; una identidad sufrida y cuestionada en la que el aporte inmigratorio fue asumido como el dato inicial de un proceso, que reconduce a la famosa frase: “los argentinos descendemos de los barcos”.

La importante obra de remodelación urbana había convertido a Buenos Aires en la “Reina del Plata”, materializando en su grandeza edilicia el proyecto ideológico de los que emprendieron su cambio. Su puerto, polo neurálgico de todo el sistema, se transformó en motor económico de un país, y en el símbolo cultural de una ciudad, cuyos habitantes se reconocen como “porteños”. Hacia 1914, Buenos Aires «[...] aparecía como un gigante pleno de potencia y pletórico de entusiasmo, que había alcanzado su trono en el desierto y desde allí imprimía a la pampa solitaria la irradiación de su grandeza» (Pérez Amuchástegui 1981, p. 103). Pero no todo era esplendor y riqueza. En La Boca, Barracas, San Telmo, Balvanera, Pompeya y Boedo, surgían las barriadas populares en las que predominaban las casitas bajas y el

conventillo, emblema cultural de una ciudad cosmopolita en la que no faltaban la diversidad y la pobreza.

4. Hacia una definición del tango como cultura

Como acabamos de señalar, las transformaciones emprendidas por la clase dirigente argentina provocaron cambios acelerados, profundos e irreversibles. Hacia las primeras décadas del Novecientos, el “Granero del Mundo” era un país rico, pero económicamente dependiente. Su dimensión ideológica de Estado se reducía a la ciudad capital, donde los efectos de la modernización habían dado origen a una metrópoli cosmopolita, europeizada, y habitada por una población heterogénea, que con esfuerzo iba construyendo su identidad. En este escenario de reformulaciones y de mixturas nació el fenómeno del tango, testimonio extraordinario que evoca en su poesía la cosmovisión cultural de su tiempo.

En cuanto a sus orígenes, que la crítica sitúa alrededor de las últimas dos décadas del siglo XIX, se han avanzado disímiles hipótesis (Broeders, 2008 p. 9; Gobello 1999; Matamoro 1997; Ortiz Oderigo 2009). Más allá de las diversas interpretaciones, que lo vinculan o lo alejan de un pasado africano, la mayor parte se decanta por la tesis de la hibridez. Por ser una síntesis abarcadora, reproducimos la definición que ofrece el Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana (2002) citada en Freixa (2013):

«Género musical popular, urbano y rioplatense (argentino y uruguayo), que en sus comienzos fue esencialmente una danza y que luego adquirió fuerza como canción, e incluso como expresión puramente instrumental. Además, el tango excede los aspectos estrictamente coreográficos, textuales y sonoros para extenderse hacia la literatura, las artes plásticas, las artes escénicas y también al menos en lo concerniente a los porteños (habitantes de la Ciudad de Buenos Aires), modos peculiares de comportamiento colectivo, maneras de hablar y ciertas concepciones del mundo que hacen de él un componente imprescindible y esencial en la conformación de la identidad nacional argentina.» (AA.VV. 2002, p.142).

No vamos a detenernos en los pormenores de su historia, pero sí señalar algunos datos importantes para contextualizar nuestro trabajo. En primer lugar, el tango tuvo un origen orillero y prostibular, aspecto que se mantuvo en la sensualidad de su arte y en el prohibicionismo que lo acompañó en sus primeros pasos. En sus letras confluye el lunfardo, un argot urbano (Gobello 1999; Meo Ziglio 1970) que nació en los medios marginales y delictivos, y que lentamente abandonó su condición críptica para adueñarse de otros espacios sociales. Tras absorber los aportes de las diversas locuelas inmigratorias se fundió en la síntesis o *koiné* que distingue al rioplatense y aún infunde una cierta solidaridad inclusiva en sus hablantes (Cancellier 2001, p. 81). Entre 1880 y 1910, el tango era un ritmo popular que se escuchaba en diversos ambientes, como las academias, los cafés, las casas de baile, durante el carnaval, y, sobre todo, en las calles. Gracias a su difusión en los teatros y en los varietés, consiguió ampliar el consenso y blanquear su ilegalidad. En las dos primeras décadas del Novecientos, aparecieron los primeros músicos profesionales que formaron parte

de la llamada “Guardia Vieja”; entre los cuales destacamos a Roberto Firpo, quien creó la orquesta típica, colaboró en la composición de *La Cumparsita* y acompañó el estreno de *Mi noche triste*. Hacia 1920 se inauguró la etapa de la “Guardia Nueva”, una vanguardia tanguera que supo adaptarse al clima de renovación general que invadía las calles porteñas. Este período se caracterizó por la presencia de músicos de elevado nivel profesional, entre los cuales recordamos a Pedro Maffia, Osvaldo Fresedo, los hermanos De Caro, Osvaldo Pugliese, Juan de Dios Filiberto, Pascual Contursi, etc. La radio, la industria discográfica y el cine, fueron decisivos para la difusión masiva del tango y la consagración de la figura carismática del cantante solista. Ignacio Corsini, Agustín Magaldi, Pedro Noda, Roberto Fugazot, Lucio Demare; o mujeres como Iris Marga, Tita Merello, Libertad Lamarque y Rosita Quiroga, animaron con sus voces la vida de generaciones. Sin embargo, fue Carlos Gardel, encarnación de la virilidad y elegancia del varón criollo, el ídolo indiscutido que para los porteños, a más de ochenta años de su muerte, “cada día canta mejor”.

Sin dudas, la aparición de las letras, y de compositores o letristas, revolucionó la función del tango. Convertido en una verdadera manifestación literaria, fundió su tradición orillera y lunfarda con el aporte culterano del modernismo. Como señala Matamoro, bajo la influencia de Jorge Luis Borges, Evaristo Carriego «[...] inventó el paisaje poético del mundo modesto y decente que explotó el letrismo del tango» (1997, pp. 44-45). En esta línea se inscriben Mario Battistela, autor de evocadores sucesos como *Melodías de arrabal*, *Cuartito Azul*, etc; y García Jiménez, quien

siempre según Matamoros, en *Sigue el curso*, recreó el vuelo poético de Rubén Darío en sus Prosas profanas (p. 45). Una equilibrada síntesis de cultismo y vena popular fue el maestro Enrique Cadícamo, autor de *Che papusa oí*, *Muñeca Brava*, *La casita de mis viejos*, *Los mareados*, *Nostalgias*, *Garúa*, etc. Por último, recordamos a dos grandes de la poesía popular, Homero Manzi (originariamente Manzione) y Enrique Santos Discépolo, autores de los conocidos tangos *Sur* y *Cambalache*.

La ampliación del consenso social quedó históricamente documentada por el cambio temático que experimentaron las nuevas composiciones. La necesidad de expresar «experiencias comunes y cotidianas» convirtió al tango en un verdadero «manifiesto artístico de la cultura popular», cuya propuesta, por primera vez, delimitaba terrenos de identidad para estos sectores. Como sostiene Lánder (s/f), las letras de tango colaboraron en la producción de sentidos, fueron parte de esa estrategia colectiva que se enmarca en la disputa por fijar los significados sociales mediante los cuales una cultura se reproduce y reelabora. «Esta lucha nos está hablando específicamente de la necesidad de imponer concepciones del mundo, contenidos y formas que permitirán a los diferentes grupos ser reconocidos y reconocerse» (Lánder s/f, p. 4).

En las páginas sucesivas elaboraremos una síntesis de las líneas temáticas que recorren las letras de tango, evidenciando en las composiciones las huellas culturales del legado inmigratorio, o bien, los resultados del impacto de este fenómeno en la sociedad de su tiempo. Con respecto a la validez representativa de este corpus, remitimos nuevamente a las palabras de Lánder, quien califica a los poetas o

compositores de portavoces del imaginario colectivo, pues «se identifican con los sectores populares, son ellos los que hablan en nombre de todos, reflejan sus vidas, sentimientos, pensamientos, acciones.» (s/f, p. 3).

a) La conciencia de crisis

Una de las características más salientes del período en que centramos nuestro estudio es la profunda crisis de valores que azotó al cuerpo social. Los conflictos mundiales y la gran depresión económica de 1929, demostraron la saturación del sistema capitalista y los límites del modelo económico nacional. En 1912, la Ley Sáenz Peña, introdujo el sufragio universal masculino y con ello puso fin a la hegemonía del régimen conservador. El partido radical, la nueva fuerza política de los sectores medios, gobernó el país por más de una década, pero sucumbió ante el golpe de Estado de 1930. El aumento del costo de vida, la desocupación y la caída del valor de los salarios, motivaron las 367 huelgas que en 1919 se llevaron a cabo en la capital y que culminaron con los tristes sucesos de la Semana Trágica. El hambre y el clima de inestabilidad general, se sumaron a las tensiones acumuladas por una sociedad heterogénea e inmersa en un espacio en continua evolución. De este modo, la lectura del presente se tradujo en una visión del mundo desordenada y pesimista, y en la idealización de un futuro incierto. En este marco referencial se coloca el tango *Cambalache* (Discépolo, 1935), cuyo famoso íncipit «que el mundo fue y será una porquería, ya lo sé [...]» y, más adelante «hoy resulta ser lo mismo ser derecho que

traidor... ignorante, sabio, chorro, generoso o estafador...[...]] evidencian la profunda crisis de valores de una sociedad que cuestiona las contradicciones de la modernidad. Del mismo modo, el tango *Gato* (Manzi, 1930), introduce en sus versos dos elementos que definen el espíritu y la realidad del momento: el triunfo de la mediocridad y el cosmopolitismo urbano: «exponente de este siglo, expresión de este momento, su chatura es el estándar que circula en la babel [...]». La metáfora barroca del mundo al revés, se actualiza en la referencia al “carnaval del mundo” (*Sus ojos se cerraron*, Le Pera-Gardel, 1935), en «todo el año es carnaval» (*Siga el corso*, 1926 García Jiménez) y en el «circo de la vida» (*Dandy*, Irusra-Fugazot, 1928).

La crítica social a la materialización de la existencia y al nacimiento de una sociedad competitiva, individualista e hipócrita (Pérez Amuchástegui 1980, p. 130) afloran en el sarcasmo de ¿Qué-va-cha-ché? (Discépolo, 1926). La miseria, la injusticia social y la falta de trabajo son el tema de *Acquaforte* (Marambio, 1933) y *Pan* (Flores, 1930) cuyas letras desbordan una profunda tristeza y desesperación.

Para resumir, la representación de la vida real, en la que se manifiesta una clara conciencia de crisis fue construida sobre la oposición binaria presente caótico/pasado seguro y feliz; la que se logra mediante el recurso a mecanismos evocativos, como el uso de metáforas que trasladan a otros significados. Según Lánder (s/f, p. 5), «para fines de la década del diez, parece haber un acuerdo tácito acerca de los valores inherentes a los sectores populares, que, ya naturalizados, forman parte del sentido común». Tal es el caso de una serie de palabras-símbolo usadas con valor

metonímico que reenvían a un referente fácilmente descifrable, como *percal* (sinónimo de pobreza y asociado a la condición humilde de las mujeres de la clase trabajadora), *querosén*, con el cual los autores evocaban al conventillo en el que su uso era habitual, o la voz *bulín* (habitación pobre). Por último, y en sintonía con el uso socialmente codificado del lenguaje, recordamos las voces del argot lunfardo, que caracterizan a esa lengua que se autodefine como *rea*, *maleva* o *arrabalera* y que desempeña un papel importante en el juego de construcción de identidades. Como Berger y Luckmann han afirmado, «el lenguaje objetiva las experiencias compartidas y las hace accesible a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística, con lo que se convierte en base e instrumento del acopio colectivo del conocimiento.» (1999, p. 91).

b) La percepción del ambiente externo e interno

«La letra de tango es una creación poética cuya característica más importante es la descripción de ambientes» (Pérotin-Dumon s/f, p. 1). Gracias a esta atención especial, es posible reconstruir la percepción del espacio urbano que para los sectores populares conducía a tres zonas bien definidas: el barrio, los ambientes internos (el conventillo, el bulín y el piso) y la ciudad de Buenos Aires.

En una dimensión urbana anónima, territorialmente extensa y proyectada en clave conservadora, el barrio constituía la red social del individuo y definía su identidad. Era el escenario cotidiano en el que se desarrollaba la vida, el lugar en el que las

familias habían echado raíces y, por lo tanto, elaborado vínculos de pertenencia. En el repertorio tanguero, era el hábitat del porteño: «fuiste cuna y serás tumba» (*Barrio reo*, Novarrine, 1927) y con él se establecía una relación visceral: «mi barrio es mi madre» (*Puente Alsina*, Tagle, s/f). Mediante la personificación, los letristas lo convirtieron en el interlocutor-amigo que escuchaba las confesiones, alegrías y desdichas de la voz narrante, como en *Arrabal amargo* (Le Pera, 1934), *Melodía de arrabal* (Le Pera-Battistella-Gardel, 1932), *Caminito* (Coria, 1924), *Sur* (Manzi, 1948), *Tres esquinas* (Cadícamo, 1942), *Boedo* (Linyera, 1928), *Barrio de tango* (Manzi, s/f), etc.). Existe, además, un uso romántico del paisaje, que se evidencia en la proyección de la interioridad o sentimientos en el ambiente externo. Tal es el caso de las asociaciones: amor perdido/ventanita con flores secas (*Ventanita de arrabal*, Contursi, 1927)); bulín triste/pérdida de la mujer amada (*El bulín de la calle Ayacucho*, Flores, 1923); hombre cambiado/casa materna inhóspita que no reconoce sus nuevos valores (*La casita de mis viejos*, Cadícamo, 1932); madre selvas/crecimiento y destino del amor (*Madreselvas*, Amadori, 1931); cotorro melancólico –habitación/ percanta –mujer- que lo ha abandonado; lámpara apagada/ausencia de la mujer amada (*Mi noche triste*, Contursi, 1917); regreso del bien amado/alegría en los objetos (*Arrabal amargo*, Le Pera, 1934); etc.

Por otro lado, la pertenencia a la condición social del barrio, o bien la autoconciencia de clase, es clara, en la carga afectiva y solidaria con la que el protagonista alude a la simplicidad y pobreza material de sus ambientes. En otras ocasiones, los orígenes

marginales del barrio condicionan el futuro de los protagonistas: «arrabal amargo metido en mi vida como la condena de una maldición, tus sombras torturan mis horas de sueño, tu noche se encierra en mi corazón [...]; arrastro mi alma clavado a tus calles igual que a una cruz» (*Arrabal amargo*).

En cuanto a la percepción del espacio interno, el conventillo constituye el hábitat emblemático de los sectores populares, y, fue el primer hogar de tantas familias de inmigrantes. Tal y como lo describió un observador contemporáneo, «un cuarto de conventillo, como se llaman esas casas ómnibus, tiene una puerta al patio y una ventana cuanto más [...]; es comedor, cocina, despensa, patio para que jueguen los niños, sitio donde depositar los excrementos, al menos temporalmente, depósito de basura, almacén de ropa sucia, morada del perro y del gato» Caride 1999, p. 29). En las letras de tango, la pertenencia del individuo a las clases bajas se establece mediante un procedimiento de construcción metonímica con la casa de inquilinato. A partir de la crisis del Veintinueve, el conventillo simboliza la pérdida de los bienes materiales y el consecuente deterioro de las relaciones humanas (Lánder s/f, p. 7); como sucede en *Viejo rincón* (Cayol, 1925).

Por lo que respecta a los denominados *cotorro* o *bulín*, mientras el primero es una simple habitación, el segundo adquiere una connotación más íntima (el *bulo* o *aguante*) al referirse al lugar en el que se juntaban los muchachos para disfrutar de la compañía femenina (*El bulín de la calle Ayacucho*, Flores, 1923). Del mismo modo, el *piso*, si bien se coloca en una dimensión social más elevada, también hace

referencia al mundo de los amores clandestinos o a las casas de placer que abundaban en las zonas marginales y céntricas de la ciudad: «y todo a media luz, la media luz de amor» (*A media luz*, Lenzi, 1925; *Portero suba y diga*, Amadori, 1928).

Por último, dedicamos unas breves palabras a la mitificación de Buenos Aires, otro elemento que caracteriza la valorización de los ambientes en las letras de tango. En su célebre obra *Mentalidades argentinas*, Pérez Amuchástegui, afirmó: «[...] nada que muestre apego a la tradición, a la tierra, aparece en el tango: porque el porteño es desapegado de la tierra, incluso de la suya, la “querida” ciudad-puerto» (1981, p. 131). A pesar del tono categórico del autor, la hipótesis del desarraigo define con acierto un aspecto contradictorio de la identidad capitalina. Como hemos anticipado, la construcción del Estado argentino y la remodelación edilicia de la ciudad de Buenos Aires, fueron realizados por y para la clase conservadora. Aunque la idea de recrear París en la Pampa fuese un anhelo de la élite, la innegable belleza arquitectónica del paisaje urbano conquistó el corazón de sus habitantes, los cuales comenzaron a asumir esa realidad como propia. Esta ilusoria adueñación del espacio público, provocó la construcción de una identidad frágil y contradictoria; pues si bien la ciudad era motivo de orgullo para sus habitantes, la mayoría de ellos no vivía en el centro, sino en los barrios, y hasta en condiciones muy precarias. Esta percepción irreal, se fundió con el cariz cosmopolita de una ciudad que había recreado Europa en sus calles, y abierto las puertas a su gente. La ilusión de formar parte de dos mundos, forjó esa ciudadanía bipolar del porteño, por la cual, no llega a elaborar un vínculo de

pertenencia definitiva con un solo lugar. Los célebres tangos *Mi Buenos Aires querido* (Le Pera-Gardel, 1934) y *Buenos Aires* (Romero, 1923) manifiestan los síntomas de este desarraigo. Con respecto a la identidad nacional, en el imaginario colectivo triunfó la convicción de que la capital era por extensión todo el país, tal como expresó el autor de la letra de *Tango Argentino* (Gardel, 1929), y como también sostuvo Pérez Amuchástegui, al afirmar que «el porteño nació y creció sintiendo que Buenos Aires era la Argentina. En la calle, en el café, en los diarios y en la escuela misma aprendían, en fin de cuentas, que aquí estaba y había estado siempre el país.» (1981, p. 122).

c) La caracterización del porteño

Al reflexionar sobre los cambios que se verificaron en la sociedad argentina y la síntesis que derivó de esta amalgama, hemos evidenciado algunos elementos que retomamos en este apartado. En primer lugar, la preocupación por el dinero, el ahorro, y el ascenso social que trajeron los inmigrantes, favoreció el nacimiento de una sociedad competitiva, materialista, e interesada en mantener las “apariencias”. En segundo lugar, la elaboración del luto colectivo, debido al vacío psicológico provocado por la distancia en el extranjero y la pérdida de la propia identidad para el nativo, derivó en el conocido culto de la nostalgia. Tercero, la insatisfacción afectiva y las tensiones acumuladas en una sociedad forzada dieron vida a un sentimentalismo exagerado. En cuarto lugar, como respuesta y decantación cultural a décadas de

cambios, y a la apropiación de un mundo de valores impuestos desde el alto, el porteño aportó un estilo propio, caracterizado por el tono irónico y sobrador de su inconfundible soberbia capitalina; una miscelánea compleja en la que también sobrevivieron el culto del coraje, el valor de la amistad y la nobleza de su pasado criollo. En el tango *Qué-va-cha-ché*, Discépolo señala la importancia del dinero en el seno de una sociedad materializada, al afirmar «[...]el dinero es Dios», «vale Jesús lo mismo que un ladrón»; y aconseja: «lo que hace falta es empacar mucha moneda, vender el alma, rifar el corazón, tirar la poca decencia que te queda; plata, plata, plata y plata otra vez». La indiferencia por el presente se manifiesta claramente en *¡Otario que andás penando!* (Discépolo, 1931), en el célebre verso «Y de la vida hay que reirse igual que yo». El culto de la apariencia se registra en la importancia que se concede al cuerpo, a la moda, a la pose, y a todo lo que una persona está dispuesta a conceder por mantener una vida que está por encima de sus posibilidades (*Dandy*). La idea de una existencia fácil, sin trabajar y vivida a cuenta ajena, queda retratada en el exhilarante tango *Haragán* (Romero-Bayón, 1928). La exaltación de la nostalgia, es una constante en las letras de un arte que ha sido definido por Discépolo como “un sentimiento triste que se baila” (Sábato 2005, p. 11): «vivir, con el alma aferrada a un dulce recuerdo, que lloro otra vez» (*Volver*, Le Pera, 1935); «hoy te evoco emocionada mi querida Margarita [...]» (*Margarita Gauthier*, Nelson, 1935); «Si supieras, que aún dentro de mi alma conservo aquel cariño que tuve para ti» (*La Cumparsita*, Contursi, 1924); «Me persigue implacable tu boca que reía, asecha mis

insomnios ese recuerdo cruel [...]; del fondo de mi copa, su imagen me obsesiona» (*Amargura*, Le Pera, 1934); «En caravana los recuerdos pasan [...] quiero que sepas que al evocarte, se va las penas del corazón» (*Mi Buenos Aires querido*); «viejo... barrio... perdoná si al evocarte se me pianta un lagrimón» (*Melodía de arrabal*); «barrio de tango, luna y misterio, ¡desde el recuerdo te vuelvo a ver!» (*Barrio de tengo*, Manzi, 1939); «vuelvo vencido a la casita de mis viejos, cada cosa es un recuerdo que se agita en mi memoria» (*La casita de mis viejos*); «Nostalgias de las cosas que han pasado, arena que vida se llevó, pesadumbre de barrios que han cambiado y amargura del sueño que murió» (*Sur*).

d) La imagen de la vida

Como reflejo de la pobreza generalizada de la cual hemos hablado, las letras de tango ofrecen una imagen pesimista de la vida, que en ciertos casos, alcanza una angustia que recuerda a ese “sentimiento trágico de la vida” de raigambre hispánica destacado por Unamuno. Por lo general, las composiciones presentan una visión laica de la realidad, en las que reina el dolor y la desesperanza. En su soledad, la condición del individuo queda librada a un destino fijado por su suerte: «nace el hombre en este mundo remanyao por el destino» (*Me da pena confesarlo*, Le Pera, 1932); «y escondida en las aguas de su mirada buena, la suerte agazapada marcaba su compás...burlándose el destino me robó su amor» (*Sus ojos se cerraron*, Le Pera, 1935); «Perdido con el alma amarga, sin esperanzas hastiado de la vida [...] sin hallar

un consuelo a su dolor» (*Mocosita*, Soliño, 1926). Para terminar, reproducimos el tango que mejor sintetiza todo lo dicho:

«Cuando la suerte que es grela, fayando y fayando, te largue parao. Cuando estés bien en la vía, sin rumbo, desesperao. Cuando no tengas ni fe, ni yerba de ayer, secándose al sol; cuando rajés los tamangos, buscando ese mango que te haga morfar... la indiferencia del mundo –que es sordo y es mudo- recién sentirás... Verás que todo es mentira, verás que nada es amor, que al mundo nada le importa. ¡Yira...!!Yira...! Aunque te quiebre la vida, aunque te muerda el dolor, no esperes nunca una ayuda, ni una ano ni un favor. Cuando estén secas las pilas de todos los timbres que vos apretás, buscando un pecho fraterno para morir abrazao... Cuando te dejen tiráo, después de cinchar, lo mismo que a mí. Cuando manyés que a tu lao se prueban la ropa que vas a dejar... te acordarás de este otario que un día cansado, ¡se puso a ladrar! (*Yira Yira*, Discépolo, 1930).

e) La representación del universo femenino

Las letras de tango escritas en el período que estudiamos, fueron, en su mayoría, creaciones masculinas, y, por lo tanto, la imagen de la mujer reproduce los estereotipos heredados por la tradición misógina de la cultura hispánica, y del mundo mediterráneo. La representación del universo femenino se polariza en dos figuras: la mujer y la madre. La primera, casi siempre viene caracterizada como un ser atractivo,

seductor y voluble; incapaz de un amor duradero y desinteresado, y que devuelve la fidelidad del hombre con la ingrata moneda de la traición y del abandono. Entre los pasajes más celebres, destacamos: «esta noche me encontré la cartita del adiós» (*Farolito de papel*, Lespés, 1927); «Percanta que me amuraste en lo mejor de mi vida, dejándome el alma herida y espinas en el corazón» (*Mi noche triste*); «mi mocosita no me dejes morir, vuelve al cotorro que no puedo vivir [...]» (*Mocosita*); y los famosos versos; «Por una cabeza metejón de un día de aquella coqueta y burlona mujer, que al jurar sonriendo el amor que está mintiendo, quema en una hoguera todo mi querer» (*Por una cabeza*, Le Pera, 1935).

Otro tema recurrente es el de la “mujer perdida”, en el que se relata la curva descendente, que desde los humildes orígenes conduce a la prostitución: «está muy triste desde aquel día que su hija mala dejó el hogar [...]; pero al llegar cerca ‘el bajo, un auto abierto se ve cruzar, en el que vuelve la desdichada, medio dopada de humo y champán» (*Talán Talán*, Vacarezza, 1924); ¡Estercita! Hoy te llaman Milonguita, flor de lujo y de placer, flor de noche y cabaret. ¡Milonguita! los hombres te han hecho mal y hoy darías toda tu alma por vestirte de percal» (*Milonguita*, Linning, 1922). Y así *Flor de fango* (Contursi, 1917); *Galleguita* (Navarrine, 1925); *Grisetta* (Castillo, 1924); *Madamme Ivonne* (Cadícamo, 1933) Por último, destacamos el tango ¡*Chorra!* (Discépolo, 1928), paradigma de la mujer sin escrúpulos, mentirosa y abusadora, cuya experiencia ocasionó un trauma en el protagonista: «¡Chorra, me

robaste hasta el amor, ahura, tanto me asusta una mina, que si en la calle me afile, me pongo al lao del botón.»

La visión negativa de la mujer delineada en las letras de tango se compensa con la sublimación de la figura materna, clara herencia cultural de la presencia masiva de italianos en el territorio argentino. La “vieja” es el único referente femenino afidable, capaz de una amor incondicional: «las mujeres siempre son las que matan la ilusión [...] sólo una madre nos perdona en esta vida; es la única verdad, es mentira lo demás» (*La casita de mis viejos*); «Madre... no hay cariño más sublime ni más santo para mí; los desengaños redimen y a los recuerdos del alma volví.» (*Madre*, Servetto, 1932). Otra representación frecuente es la “viejita abandonada” y enferma, consumida por el sufrimiento debido a la conducta descarriada del hijo varón (nótese el valor metafórico del diminutivo, que indica afecto y reducción de la figura por el paso del tiempo): «La viejita, por mi culpa, pobrecita, vos sabés cuánto lloró» (*Hacelo por la vieja*, Viván, 1929); «Pobre viejita la encontré enfermita; yo le hablé y me miró con unos ojos... con esos ojos nublados por el llanto, como diciéndome “por qué tardaste tanto”... Ya nunca más he de partir y a su lado he de sentir el calor de un gran cariño» (*La casita de mis viejos*). Otro ejemplo de amor puro y comprensión absoluta es el tango *Madre hay una sola* (De la Vega, 1920), cuyo título renvía a tradicional italiano “la mamma, è sempre la mamma”: «Besos y amores, amistades, bellas farsas, y rosadas ilusiones, en el mundo hay a montones, ¡por desgracia!

Madre... hay una sóla... y aunque un día lo olvidé, me enseñó al final la vida que a ese amor hay que volver... [...] ¡Benditas sus canas! ¡Bendito su amor!»

Por último, cerramos con los versos del tango *Margot* (Flores, 1919), en los que la polarización pobre vieja/mujer perdida, refuerza la lectura misógena del universo femenino. Mientras el hombre vuelve arrepentido y alcanza la redención, la hija descarriada que reniega sus humildes orígenes se demuestra indolente ante el sufrimiento materno: «Siempre vas con los otarios a tirarte de bacana, a lujosos reservados del Petit o del Julien. Y tu vieja, pobre vieja, lava toda la semana pa' poder parar la olla, con pobreza franciscana, en el triste conventillo alumbrado a querosén.»

f) La representación del universo masculino

La centralidad social de la figura masculina, determinada por el desequilibrio demográfico de origen migratorio, el legado cultural de la economía tradicional criolla, y las diferencias de género, se refleja plenamente en las letras de tango. Sin dudas, el rasgo predominante es la asociación hombre/macho, en la que emerge ese culto del coraje aportado por la vertiente nativa: «Boedo... sos como yo [...] provocador y macho» (*Boedo*, Linyera, 1927); «Y diga a esos maulas sotretas sin nombre, que aquí hay un hombre si tienen valor» (*Portero, suba y diga*, Amadori, 1928).

Por otro lado, la afirmación de una identidad masculina del tipo nacional, privativa de los sectores populares, se obtiene mediante la exaltación de sus virtudes respecto a los modelos europeizantes que ofrecen las clases altas. En *Mama... Yo quiero un novio* (Fontaina, 19289, una joven “decente” de la clase trabajadora describe su ideal masculino, y afirma: «Mama, yo quiero un novio, que sea milonguero, guapo y compadrón. Que no se ponga gomina ni fume tabaco inglés, que pa’ hablar con una mina sepa el chamuyo el revés. Ayer un mozo elegante con pinta de distinguido, demostrando ser constante desde el taller me ha seguido. Mas cuando estuvo a mi lado me habló como un caramelo del sol, la luna y el cielo y lo pianté con razón.» Del mismo modo, la equiparación machismo–dignidad, es otra de las expectativas femeninas que se reiteran: «No pises el cotorro que no te puedo ver. No ves que hasta vergüenza me da ser tu mujer. Yo quiero pa’ que sepas tener siempre a mi lado a un hombre bien templado [...]; a un hombre que sea hombre y sepa responder, y no llore cobarde igual que una mujer» (*Maula*, Soliño, 1927). También la homofobia colectiva, en la censura femenina del hombre que cede públicamente al sentimentalismo socialmente admitido en las mujeres, es evidente en «siga un consejo, no se enamore, y si una vuelta le toca hocicar, ¡fuerza canejo!, sufra y no llore, que un hombre macho no debe llorar» (*Tomo y obligo*, Romero, 1931); o en la admisión conciente en un tango cuyo título es por demás emblemático *Me da pena confesarlo* (Le Pera, 1932): «no es de hombres lamentarse pero al ver como me alejo, sin poderlo remediar, yo lloro sin querer... llorar». Por último, la imagen dura del

hombre macho que no cede, se compensa con su capacidad de amante fiel, duradero y sensible; víctima de los caprichos exagerados de la mujer materialista, que en busca de una vida lujosa pierde su dignidad y se demuestra insensible a los reclamos morales de su pareja. Tal es el caso de *Portero, suba y diga*; *Aquel tapado de armiño* (Romero, 1929); *Ivette* (Contursi, 1920); *Mano a mano* (Flores, 1923); *Sentimiento Gaucho* (Caruso, 1924).

Conclusiones

Como hemos intentado demostrar en esta síntesis, la importancia del tango supera sus conocidas cualidades coreográficas y musicales. La adhesión espontánea de los sectores populares confirma la hipótesis que sostiene su función como constructor de identidades sociales. Por el peso que las masas inmigratorias han tenido en la gestación de la sociedad argentina, es posible rastrear esta herencia cultural en las letras, corroborada también, por la proveniencia, casi siempre extranjera (italiana o española), de los primeros músicos y autores. Del mismo modo, en sus versos sobreviven los ecos de un pasado histórico sofocado por la experimentación de un modelo nacional europeizante, cuyos límites y virtudes se manifiestan en pleno en las composiciones que hemos analizado. Por último, recordamos que la presente contribución no pretende agotar la vastedad de un tema cuya riqueza ofrece diversas

perspectivas de abordaje, sino simplemente evidenciar, el valor testimonial de sus letras como campo discursivo en que se metabolizaron los cambios acontecidos y las tensiones de un proceso de formación social forzado.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana* (2000), Sociedad General de Autores y Editores, Madrid, Tomo 10.

Academia Nacional del Tango (1997), *Tangazos. Letras clasificadas por rubros*, Vol. I e II, Buenos Aires, Corregidor.

Berger, P., Luckmann (1999), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Broeders, M. (2008), *Los mitos del tango*, Buenos Aires, Corregidor.

Cancellier, A. (2001), «Italiano e spagnolo a contatto nel Rio de la Plata. I fenomeni del "cocoliche" e del "lunfardo"», in *Centro Virtual Cervantes*. Disponible in: https://cvc.cervantes.es/literatura/aispi/pdf/14/14_073.pdf.

Caride, H., *Visiones del suburbio*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Di Tella, T., Halperín Donghi, T. (1980), *Los fragmentos del poder*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez.

Freixa, O, (2013), “La raíz afro negada en Argentina. Un repaso por la formación del tango”, in Blog Académico, <http://www.africafundacion.org/spip.php?article16002>.

Gallo, E., Cortés Conde, R. (1984): *La República Conservadora*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

Gobello, J. (1999), *Breve historia crítica del tango*, Buenos Aires, Corregidor.

_____ (1999), *Nuevo diccionario lunfardo*, Buenos Aires, Corregidor.

Goldman, G. (2008), *Herencia africana en el tango 1870-1890*, Montevideo, Perro Andaluz Ediciones.

Halperín Donghi, T. (1982): *Una Nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Editorial Capítulo.

Lánder, E. (s/f), “Sectores populares y estrategias simbólicas: luchando por el reconocimiento”, *Centro virtual de Antropología y Arqueología*, Disponible in: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090708.pdf>.

Mafud, J., Cúneo, D. y otros (1977), *Inmigración y nacionalidad*, Buenos Aires, Paidós.

Matamoro, B. (1997), *El tango*, Buenos Aires, Ed. El Acento.

Meo Zilio, G., Rossi, E., 1970, El elemento italiano en el habla de Buenos Aires y Montevideo, Valmartina Editore, Firenze.

Natale, O. (1984), *Buenos Aires, negros y tango*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor.

Novati, Jorge y otros (1980), *Antología del Tango Ríoplatense. Desde sus comienzos hasta 1920*, Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, Buenos Aires, 1980 (versión consultada en digital, 2008).

Ortiz Oderigo, N. (2009), *Latitudes africanas del tango*, Eduntref, Buenos Aires.

Pérez Amuchástegui, A. J. (1981), *Mentalidades argentinas (1860-1930)*, Buenos Aires, Eudeba.

Pérotin-Dumon, A. (s/f), “Tango, canción de roles: Buenos Aires, 1925-1930”, in *El género en la historia*, disponible in: www.sas.ac.uk/ilas/género_3.htm.

Sábato, E. (2005), *Tango. Discusión y clave*, Buenos Aires: Losada.

Giuseppe Gimigliano

LA LOGICA E IL SIGNIFICATO NELLA STORIA DEL PENSIERO
OCCIDENTALE

ABSTRACT. Cos'è la logica? Uno strumento valido per rappresentare o descrivere la realtà? O è una realtà essa stessa? Dotata, pertanto, di un suo statuto ontologico. Che genere di relazione sussiste tra una particolare elaborazione logica e l'oggetto ad essa corrispondente? E, ancora, qual è la funzione del *significato*?

Il presente contributo è il tentativo di sviluppare delle risposte ai quesiti posti attraverso l'analisi di una parte del *Peri Hermeneias* di Aristotele e dell'*Expositio Libri Peryermenias* di Tommaso d'Aquino. Hanno altresì contribuito a sostenere l'indagine in modo significativo le speculazioni di Józef Maria Bocheński e di Martin Heidegger, così come l'introduzione di Giovanni Bertuzzi alla succitata opera tomista. Attraverso un lavoro comparativo è stato possibile evidenziare differenze e similitudini tra i pensatori analizzati in relazione alle questioni poste.

La logica di Aristotele, come quella elaborata da Tommaso, non è una disciplina incompatibile con la realtà in sé. Tommaso, nientemeno, è certo che la logica elaborata dallo stagirita sia valida anche per la metafisica. Al contrario, il pensiero contemporaneo dominante finisce spesso con il dare a questa disciplina un ruolo formale. Sostiene persino che Aristotele sia il fondatore di una logica così intesa.

Il problema del *significato* aristotelico viene risolto da Tommaso, il quale sostiene che il linguaggio è segno convenzionale del pensiero e il pensiero similitudine naturale della realtà. La speculazione contemporanea tende invece a relegare il *significato* in un orizzonte relativistico. Il problema che va a delinearsi apre un

ulteriore dibattito il cui approfondimento è rimandato ad altra sede: come conciliare il soggettivismo dilagante di età contemporanea con le riflessioni di tutti quei pensatori che ritengono l'ontologia il punto di partenza per il perseguimento della verità?

Introduzione

Il compito della logica e la funzione cui essa assolve rappresentano questioni spinose più volte affrontate da filosofi e matematici. I contributi e i dibattiti che si sono succeduti nel corso dei secoli sul rapporto che questa disciplina intrattiene con la realtà rappresenta un retaggio storico davvero significativo.

Cos'è la logica? Uno strumento valido per rappresentare o descrivere la realtà? O è una realtà essa stessa? Dotata, pertanto, di un suo statuto ontologico. Che genere di relazione sussiste tra una particolare elaborazione logica e l'oggetto ad essa corrispondente? E, ancora, qual è la funzione del *significato*?

Il presente contributo è il tentativo di sviluppare delle risposte ai quesiti posti. E lo si è fatto attraverso l'analisi di una parte del *Peri Hermeneias* di Aristotele e dell'*Expositio Libri Peryermenias* di Tommaso d'Aquino. Hanno altresì contribuito a sostenere l'indagine in modo significativo le speculazioni di Józef Maria Bocheński e di Martin Heidegger, così come l'introduzione di Giovanni Bertuzzi alla succitata opera tomista. Attraverso un lavoro comparativo è stato possibile evidenziare differenze e similitudini tra i pensatori analizzati in relazione alle questioni poste.

Il *Peri Hermeneias* di Aristotele

Il *Peri Hermeneias* di Aristotele affronta il problema logico come interpretazione della realtà, senza interessarsi delle ricadute sul piano ontologico. L'opera non ha come fine ultimo quello di definire l'essenza che fonda l'oggetto reale, ma piuttosto individuare i diversi elementi linguistici che rappresentano l'oggetto medesimo. Lo stagirita non si preoccupa di definire la verità in sé. Sarà Tommaso d'Aquino a farsi carico del passaggio dal piano logico a quello ontologico, attraverso il suo *Expositio Libri Peryermenias*, commento alla succitata opera aristotelica. Come verrà approfondito più avanti, il Doctor Angelicus non elabora solo una sistemazione formale della realtà, ma si spinge fino alla definizione del fondamento ultimo (o primo), che è quello metafisico. Più precisamente, si spinge fino alla coincidenza assoluta tra conoscenza, che prende forma nei processi gnoseologici dell'individuo, e oggetto reale.

Nel suo *Peri Hermeneias* lo stagirita parla di *discorso dichiarativo* quale congiunzione tra nome o soggetto, che è *flatus vocis* e che preso isolatamente ha un *significato* meramente convenzionale, e verbo, che esprime la caratterizzazione temporale del nome stesso. Il *vero significato* si presenta nel discorso, ossia nell'unione tra soggetto e verbo.

Nulla è possibile proferire del nome se privato di quella caratterizzazione specifica che il verbo è in grado di fornire. L'unione tra voce nominale e voce verbale è detta, anche qui, *flatus vocis*. La differenza fra discorso e nome, quest'ultimo considerato come elemento separato, consiste nell'unificazione tra nome e verbo, nel caso del discorso, e nel conseguente concretizzarsi del *significato* più vero. Tuttavia, tale *significato* ha una valenza meramente linguistica. L'unità logica del *discorso*

dichiarativo è possibile solo quando l'unione tra soggetto e verbo appartiene ad un oggetto, dando così vita a un *giudizio*. Ossia, quando il discorso non si presenta come elemento isolato, ma si riferisce ad una realtà ben precisa. Diversamente, l'accostamento di nomi e verbi mancanti di un rapporto con l'oggetto genera una struttura linguistica priva di unità logica.

Aristotele parla poi, nella sua opera, di affermazione e negazione del discorso, secondo cui viene assegnato qualcosa a qualcos'altro nella prima circostanza, e separato qualcosa da qualcos'altro nella seconda. Lo stagirita prosegue chiarendo e definendo alcuni punti, tra cui i diversi tipi di *giudizio*, il *principio di non contraddizione* e le *proposizioni*.

La già citata *Expositio Libri Peryermenias* di Tommaso è senza dubbio fondamentale se si vuole gettare luce sul *Peri Hermeneias*. Ma non si deve mai trascurare, come sarà ricordato più avanti, il dato storico, che vede Aristotele separato da Tommaso da lunghi e travagliati secoli durante i quali sono cambiate le mentalità, le correnti di pensiero e i metodi di ricerca scientifica.

L'*Expositio Libri Peryermenias* di Tommaso d'Aquino

Dopo aver analizzato fuggacemente l'opera di Aristotele, e prima ancora di affrontare il tema del *significato* e ulteriori problemi riportati nel *Peri Hermeneias* sulla base di quanto elaborato da Tommaso, è opportuno accennare al lavoro di sistematizzazione dell'opera aristotelica condotta dall'Angelico. È altresì doveroso segnalare i capisaldi che hanno ispirato Tommaso durante il lavoro esegetico riportato nell'*Expositio Libri*

Peryermenias. In particolare, il *discorso dichiarativo* compreso nella sua unità e il *principio di non contraddizione*.

Tommaso suddivide il *Peri Hermeneias* in più capitoli. La prima parte dell'opera è incentrata sulla semasiologia, e quindi sul *significato* delle parole, e la seconda sulla sintassi, e quindi sulla costruzione del discorso. A sua volta la seconda parte affronta i principi e i contenuti delle enunciazioni, così come gli elementi che vanno ad aggiungersi alle enunciazioni stesse.

Il *discorso dichiarativo* di Aristotele è uno quando gli elementi che lo compongono sono accomunati dallo stesso oggetto che li riunisce o, più semplicemente, quando è uno soltanto; sono tanti quando siffatta comunanza è assente o molteplice, dando vita nel caso della molteplicità a tanti discorsi, o a un insieme di discorsi, quanti sono i rispettivi oggetti a cui essi si riferiscono. Tommaso, diversamente da Aristotele, trasferisce lo stesso procedimento sul piano metafisico, sostenendo che l'ente, esattamente come l'Uno, può essere semplice o composto. È semplice quando è uno; è composto quando l'unità è data dal collegamento, e quindi dalla comunanza, di più parti. In entrambi i casi emerge chiaramente il concetto di unità.

Al *principio di non contraddizione* Tommaso applica la stessa riflessione. La contraddizione si ha quando due elementi si antepongono in rapporto al medesimo oggetto. Affinché vi sia contraddizione deve esserci corrispondenza non solo fra soggetti e predicati, ad esempio *Socrate corre* e *Socrate non corre*, ma anche tra enunciati e fatti. Non è possibile stabilire incompatibilità, ad esempio, *tra Socrate corre* e *Aristotele legge*.

Per Tommaso, a differenza di Aristotele, è possibile stabilire la non contraddizione nel rapporto che intercorre tra realtà e discorso. È necessario vi sia piena coincidenza tra realtà ed enunciazione, altrimenti si cadrebbe in una dicotomia dalla quale

risulterebbe impossibile trarne unità e coerenza. Diversamente, per lo stagirita la non contraddizione si stabilisce all'interno del discorso, senza il coinvolgimento del mondo reale o metafisico.

In generale, Tommaso non si accontenta di una sistemazione logica del problema senza alcuna preoccupazione della realtà. Ma allo stesso tempo intende salvare l'elaborazione aristotelica perché, semplicemente, la ritiene valida. E quale il modo migliore di farlo, per Tommaso, se non applicare la stessa elaborazione proposta nel *Peri Hermeneias* al piano ontologico? E ancora, altro dato meritevole di un approfondimento, Aristotele sarebbe stato d'accordo a compiere questo passaggio?

***Peri Hermeneias* ed *Expositio Libri Peryermenias* a confronto**

Come si è già avuto modo di accennare, non si deve dimenticare che Tommaso, a differenza di Aristotele *figlio* della Grecia classica, è stato un medievale cristiano vissuto durante gli anni della Scolastica. Ed è noto, parimenti, che i filosofi e i teologi di quei secoli non si accontentavano troppo spesso di una mera spiegazione logica, ma erano costantemente alla ricerca della verità o, per dirla in termini filosofici, della realtà. È anche per questo che Tommaso, seppur vicino allo stagirita in molti aspetti, aveva lo sguardo costantemente rivolto verso la metafisica, anche quando lo stesso Aristotele non ne faceva menzione semplicemente perché intendeva farlo in altra sede.

La conoscenza delle realtà secondo Aristotele ha inizio con l'affezione o la passione dell'anima, che si può tradurre, nella consapevolezza di una pericolosa generalizzazione dalla quale guardarsi costantemente, coi termini di nozione o

concetto di pensiero, e termina con gli oggetti o le cose reali, o più in generale con la cosiddetta realtà, a cui tali affezioni si riferiscono.

Affezioni e oggetti conosciuti sono uguali per tutti gli uomini: le prime non sono altro che immagini comuni o similitudini delle seconde. Al contrario, i passaggi intermedi, ossia l'espressione verbale e quella scritta, che descrivono l'oggetto finale, sono forme individuali o relative a un precisato gruppo di persone. L'ordine aristotelico della conoscenza, che tramanda Tommaso, è il seguente: affezione dell'anima, linguaggio parlato che esprime l'affezione, linguaggio scritto che fissa il parlato e, in ultimo, oggetto reale esposto dalla forma scritta.

Tommaso, nel suo sforzo esegetico, afferma che la prima e l'ultima parte di questo processo, e quindi affezioni dell'anima e cose reali, hanno una valenza di ordine naturale. Le affezioni, che sono insite nell'intelletto e nei sensi, come accennato, sono immagini o similitudini delle cose. Attraverso queste immagini l'uomo perviene alla conoscenza dell'oggetto reale. Diversamente, la descrizione verbale di questi elementi e la trasposizione del parlato in una forma scritta sono costituzioni umane e non predisposizioni naturali. La riflessione sulle significazioni naturali delineate nel *Peri Hermeneias*, a detta di Tommaso, non rappresenta il nucleo centrale della discussione, ma vuole essere un punto di partenza per la comprensione del problema logico.

Le affezioni dell'anima, dunque, hanno un loro statuto naturale e, proprio per questo, sono uguali per tutti. Ogni uomo nasce con queste immutabili e irrinunciabili predisposizioni. Anche le cose conosciute sono uguali per tutti, in quanto sono così come sono, indipendentemente dalla volontà di questo o quell'uomo in particolare.

Ma attenzione: gli oggetti reali non imprimono i propri segni nelle anime degli uomini, tale da consentire a ogni individuo di risalire ad essi. Perché, se così fosse,

nulla vi sarebbe di reale nelle affezioni umane e nei concetti, i quali si ridurrebbero ad essere dei segni delle realtà, come avviene nel caso dei linguaggi, ove lo scritto è il segno del parlato e il parlato dell'affezione. Invece, Aristotele e Tommaso con similitudine tra affezione e oggetto reale intendono corrispondenza. O meglio ancora, identificazione.

Linguaggio parlato e linguaggio scritto, che sono espressioni delle immagini delle cose, e quindi delle cose stesse, sono segni convenzionali che fanno capo ad un determinato contesto sociale o situazione contingente. In sintesi, mentre le affezioni e le cose reali corrispondenti, come si è visto, sono uguali in ogni individuo, le espressioni differiscono in base all'uomo e al gruppo o contesto sociale. Il linguaggio dei sumeri è evidentemente diverso rispetto a quello dei greci.

Tommaso, nella sua analisi, mette in mostra un elemento ulteriore. Come si è avuto modo di appurare, l'azione verbale si colloca in un contesto meramente convenzionale. Vi è tuttavia una porzione di questa azione che si presenta come atto spontaneo e non come frutto di costruzioni sociali. Il gemito che fuoriesce dall'uomo sofferente ne è un esempio. È evidente che in questo caso non si è dinanzi a un segno convenzionale, in quanto trattasi di elemento comune a tutti gli uomini.

Ma quando Aristotele e Tommaso parlano di identità tra conoscente e conosciuto, o meglio tra affezione dell'anima e oggetto reale, cosa intendono veramente? Forse che l'oggetto della conoscenza si trova essenzialmente nella mente degli uomini? Oppure affezione e realtà sono simili sebbene diversi, come nel caso di una scultura, la quale riproduce la stessa immagine originale nonostante sia ben altra cosa? Entrambe le soluzioni non rendono l'idea come dovrebbero. La coincidenza, infatti, è tra ciò che attualizza la conoscenza e ciò che attualizza l'oggetto conosciuto. In altre parole, ciò che coincide è l'atto che conduce alla comprensione con l'atto dell'oggetto

conosciuto. Per tale ragione, è possibile parlare di una piena e assoluta identità tra la forma dell'atto conoscitivo e la forma della realtà oggetto di comprensione.

Pensiero, linguaggio e realtà: questi i tre passaggi fondamentali che conducono alla conoscenza. Ma è possibile pensare senza tener conto della realtà? Ed è possibile parlare o scrivere senza considerare l'oggetto reale o il pensare tale oggetto? Per l'esegesi tomista, la risposta è no. Il pensiero prende forma, così come il linguaggio, rispettivamente per conoscere e descrivere la realtà. La tensione verso l'oggetto reale è fondamento e causa di pensiero e linguaggio. La conclusione è che non è possibile, in nessun caso, prescindere dall'elemento reale. E di questo ne è consapevole anche Aristotele.

Il fatto che lo stagirita contenga la speculazione del *Peri Hermeneias* all'interno degli angusti spazi della linguistica e della logica non significa che non sia consapevole che pensiero e linguaggio, se privati di un fondamento nella realtà, non hanno alcun senso. Semplicemente il filosofo greco rimanda la discussione ad altra sede.

Il *De Anima* è un'opera aristotelica dalla quale è possibile evincere tutta la similitudine che intercorre tra affezione dell'anima e oggetto reale. Ecco che la risposta al quesito precedentemente posto, se Aristotele sarebbe stato d'accordo o meno a compiere il passaggio dal concetto di pensiero alla metafisica, trova risposta affermativa. E Tommaso se ne accorge individuando il punto di contatto tra l'enunciazione dello stagirita, o più in generale la sua logica, e la metafisica stessa.

Volendo sintetizzare, cos'è il *significato* per Tommaso sulla scorta dell'analisi condotta al *Peri Hermeneias* di Aristotele e riportata dallo stesso Aquinate nell'*Expositio Libri Peryermenias*? Mentre il linguaggio è segno convenzionale del pensiero, il pensiero è similitudine naturale della realtà.

Il *Peri Hermeneias* non è stato commentato solo da Tommaso. Certamente il Doctor Angelicus ha fornito un valido contributo attraverso la stesura dell'*Expositio Libri Peryermenias*. Ad oggi esiste però un pensiero contemporaneo sull'opera di Aristotele che si presenta come alternativo rispetto al commento dell'Angelico fin qui analizzato. La causa di questo mutamento non può prescindere dal dato storico: la logica è oggi pensata diversamente rispetto ai secoli della Scolastica.

Il pensiero contemporaneo

Secondo Tommaso, come si è visto, la logica aristotelica si accorda molto bene coi principi della metafisica elaborata dallo stesso pensatore greco. Nessuna contraddizione. Ma gli studiosi contemporanei, senza tuttavia generalizzare troppo, fra i quali Józef Maria Bocheński, sono di tutt'altro avviso. Sono convinti che Aristotele sia il vero fondatore della logica. E non di una logica tutta votata alla conoscenza del reale, alla metafisica e alla filosofia in generale. Ma di una logica neutrale e autosufficiente; che non deve preoccuparsi di individuare a tutti i costi un punto di incontro con la realtà fondante. Libera da contaminazioni o ingerenze esterne, come gli *Analatici primi* di Aristotele sembrano sostenere.

Tuttavia è lo stesso Bocheński ad asserire che la purezza della logica aristotelica, se vista dall'alto, appare come un'astrazione di una dottrina più ampia. È come se questa materia si occupasse, allo stesso tempo, sia della struttura del discorso che dei movimenti dell'anima. Sebbene Bocheński sembri talvolta salvaguardare il tomismo, almeno su questo aspetto, in realtà se ne discosta in maniera fondamentale sostenendo che non solo la parola scritta è simbolo di quella parlata, e la parlata del pensiero, ma

anche che il pensiero umano, o l'affezione dell'anima, è la rappresentazione dell'oggetto reale. Tutto è simbolo tranne la stessa realtà oggetto di osservazione e speculazione.

Diversamente, Tommaso limita il simbolismo al linguaggio senza interessare il pensiero, che doveva restare, esattamente come la realtà, uguale per tutti. Ed ecco che la logica di Bocheński, che evidentemente risente delle novità introdotte dall'età moderna e contemporanea, si presenta scevra da contagi di matrice metafisica, filosofica o, più semplicemente, dalle riflessioni e dalle passioni umane. Una *metalogica*, potremmo dire, in quanto posta oltre. Ma, a differenza della metafisica aristotelica, questa *metalogica* non tiene conto del fondamento e dell'ontologia.

Tuttavia, non tutti i pensatori di età contemporanea sono fermi sostenitori di una logica formale in chiave antitomista. Come si è accennato, sarebbe un errore generalizzare indistintamente. Martin Heidegger, ad esempio, è molto più vicino a Tommaso. Egli è convinto che il discorso svela l'oggetto reale o, per utilizzare una terminologia analoga, manifesta l'ente. La realtà, se privata di quella tensione verso la conoscenza messa in atto dall'uomo, rimane celata. È occultata, non conosciuta e, quindi, non si può affermare niente di essa. È in dubbio persino la sua stessa esistenza. Si rende manifesta solo quando l'uomo ne diventa osservatore. La presenza dell'ente quale effetto della conoscenza umana è l'unica via verso la verità. In assenza di pensiero non ha alcun senso parlare di ente. Pertanto la logica heideggeriana non è una logica formale.

In cosa differisce l'interpretazione di Heidegger da quella di Tommaso? Per il secondo, come si è visto, vi è coincidenza piena tra ciò che attua l'uomo, che è intento a conoscere, e ciò che attua l'ente. La forma presente nell'uomo va a identificarsi con quella dell'oggetto reale. Per Heidegger, invece, è possibile parlare

di ente solo quando questo viene reso manifesto dal pensiero umano, attraverso il procedimento dello svelare che si è appena visto.

Per Tommaso, esattamente come per Heidegger, tutto dipende dal rapporto conoscente-conosciuto. Ciò che separa i due pensatori è il tipo di rapporto. Se per Tommaso è l'uomo che va incontro all'ente, assoggettandosi e conformandosi ad esso, per Heidegger è l'ente che va verso l'individuo, in quanto inizia a esistere nel momento in cui l'uomo lo svela. Tutto dipende dall'individuo e dal suo modo di stare al mondo. Nella visione del filosofo tedesco persino la verità è un concetto che nasce dal modo di essere degli uomini e della loro maniera di rapportarsi col mondo e con la storia. La verità heideggeriana dipende dal conoscente. Più in particolare, dal suo modo di intendere le cose e di approcciarsi ad esse.

Non si deve tuttavia lasciarsi ingannare e vedere nell'uomo un fabbricatore della realtà. L'ente non si lascia plasmare dagli uomini a piacimento. La verità secondo il filosofo tedesco dipende dal modo di essere dell'individuo e non da una contingenza caotica e priva di un preciso riferimento.

Heidegger appare meno attento al dato oggettivo rispetto ad Aristotele. L'uomo, o meglio il suo modo di essere, diviene soggetto dominante. Ma il pensatore tedesco si mantiene parimenti distante, o meglio tenta di farlo, anche dal relativismo imperante postkantiano, in quanto tenta in tutti i modi di raggiungere la verità ontologica senza l'ausilio della logica e della gnoseologia. Per lui, peraltro, è da considerare il modo dell'uomo di stare al mondo e non il suo modo di perseguire la conoscenza. Così facendo resta ancorato ad un certo antropocentrismo e storicismo. Ma soprattutto, il suo tentativo di sviluppare una teoria che tenga conto dell'elemento ontologico sfuma quando afferma, appunto, che tale elemento trae origine dall'uomo. In questo modo non fa altro che condurre il tanto bistrattato soggettivismo di matrice postkantiana all'interno dello spazio ontologico antirelativistico. Tale spazio si svuota della sua

tensione verso l'oggettivismo atemporale precipitando inesorabilmente in un burrone storicistico.

Al di là di Heidegger o di ogni altro pensatore, in linea generale non è possibile non ammettere che il *significato* che si fonda sul conoscente o sui linguaggi, fatica, e non poco, a coesistere con teorie dove invece il dato oggettivo conosciuto domina la scena. Occorre che la verità sia tale di per sé oppure che tragga la propria origine, sia essenziale che esistenziale, da qualcos'altro. Una delle due soluzioni sembra escludere l'altra. Il problema che ci si deve porre è se esiste una terza via capace di mettere d'accordo tali concetti che, almeno apparentemente, appaiono fra loro inconciliabili.

Conclusioni

È molto facile imbattersi nel problema complesso della realtà in sé quando si affronta il senso della logica come disciplina. Ci si chiede allora cos'è la logica e che rapporto ha con l'ontologia. Ed è altrettanto facile imbattersi nell'altro problema, che è quello del *significato*.

Attraverso un'indagine condotta su alcuni pensatori del passato, come Aristotele, Tommaso d'Aquino, Józef Maria Bocheński e Martin Heidegger, si è cercato di tratteggiare i confini della logica per poterla meglio collocare nel vasto panorama della speculazione filosofica. E si è cercato, altresì, di risolvere il citato problema del *significato*.

La logica di Aristotele, come quella elaborata da Tommaso, non è una disciplina incompatibile con la realtà in sé. Tommaso, nientemeno, è certo che la logica elaborata dallo stagirita sia valida anche per la metafisica. Al contrario, il pensiero contemporaneo dominante finisce spesso con il dare a questa disciplina un ruolo formale. Sostiene persino che Aristotele sia il fondatore di una logica così intesa.

Il problema del *significato* aristotelico viene risolto da Tommaso, il quale sostiene che il linguaggio è segno convenzionale del pensiero e il pensiero similitudine naturale della realtà. La speculazione contemporanea tende invece a relegare il *significato* in un orizzonte relativistico. Il problema che va a delinearsi apre un ulteriore dibattito il cui approfondimento è rimandato ad altra sede: come conciliare il soggettivismo dilagante di età contemporanea con le riflessioni di tutti quei pensatori che ritengono l'ontologia il punto di partenza per il perseguimento della verità?

Giuseppe Zavettieri *

**ALTERNANZA SCUOLA – LAVORO
VERSO UN NUOVO MODELLO DI FORMAZIONE**

ABSTRACT. Statistiche e riflessioni portate avanti nei diversi Paesi europei sottolineano il valore educativo dell'alternanza scuola-lavoro al fine di guidare gli studenti verso un reale e significativo progetto di vita che, dopo la scuola, consenta loro di inserirsi più facilmente nel mondo del lavoro. I diversi sistemi educativi, con particolare riguardo a quello italiano, hanno fatto propria l'idea ed inserito negli impianti didattico-progettuali il nuovo metodo che proietta verso un apprendimento partecipato e maggiormente significativo così come previsto dalla Legge n° 107 del 13 luglio 2015. Questo lavoro, scaturisce da un'attenta ricerca ad ampio raggio sulla tematica dal punto di vista storico, filosofico e giuridico. Esso intende approfondire le conoscenze sulle funzioni, responsabilità ed opportunità che le Istituzioni Scolastiche, in sinergia con il mondo del lavoro ed il territorio posseggono per meglio garantire agli studenti un Piano dell'Offerta Formativa sempre più ricco di opportunità, funzionale agli effettivi bisogni di ogni allievo. I risultati ottenuti evidenziano che l'alternanza scuola-lavoro è diffusa in molte realtà educative e scolastica ma ancora si evidenzia qualche difficoltà legata ai diversi contesti socio-economico-culturale.

ABSTRACT. Statistics and reflections carried out in different European countries emphasize the educational value of the school-work alternation in order to guide students towards a real and meaningful life project that, after school, allows them to be more easily integrated into the workplace. Different educational systems,

with particular regard to the Italian one, have devised the idea and inserted in the didactic-design projects the new method that projects towards a participatory and more meaningful learning as foreseen by Law No. 107 of July 13, 2015. This work stems from a careful wide-ranging research on the historical, philosophical and legal point of view. It intends to deepen the knowledge on the functions, responsibilities and opportunities that the School Institutions, in synergy with the world of work and the territory, have in place to provide the students with an ever-richer Opportunity Training Plan that is functional to the actual needs of each student. The results obtained show that employment-school alternation is widespread in many educational and scholastic contexts, but there are still some difficulties related to different socio-economic-cultural contexts.

Parole chiave: alternanza scuola-lavoro; job act; scuola; impresa; laboratorio.

L'alternare scuola e lavoro rappresenta, oggi più che mai, una metodologia innovativa per un apprendimento efficace. Essa consiste in una modalità didattico-formativa trasversale e interattiva tra tutti i canali del sistema formativo e trova come suoi destinatari gli studenti delle scuole del secondo ciclo di istruzione, che abbiano compiuto i quindici anni di età.

Tale metodo didattico si propone di orientare e sostenere i giovani in modo reale e consapevole nella dimensione lavorativa attraverso l'acquisizione di metodologie e competenze spendibili nel mondo dell'occupazione. Ancora oggi, però, il rapporto tra scuola e mondo del lavoro rappresenta una nota dolente dell'assetto sociale ed economico del nostro Paese. I giovani italiani conseguono livelli di istruzione sempre più qualificati ed elevati ma, ciononostante, trovano non poche difficoltà nella acquisizione di specifiche competenze che si apprendono quasi esclusivamente con l'inserimento nel mondo del lavoro.

Appare, oltremodo, necessario implementare la didattica dell'alternanza scuola-lavoro come strategia formativa vincente, esplicitamente voluta della recente Legge del 13 luglio 2015 n° 107 recante "*Riforma del sistema nazionale di istruzione e formazione e delega per il riordino delle disposizioni legislative vigenti*", ma ancora non del tutto praticata.

Risulta, infatti, da alcune statistiche che, nell'anno scolastico 2015.2016, l' 87% di scuole ha partecipato all'alternanza scuola-lavoro, ma tra queste le regioni che hanno raggiunto la percentuale più alta sono state il Molise, l'Emilia Romagna, il Piemonte e il Friuli Venezia Giulia. Cosa diversa è accaduta nelle regioni dell'Italia centro-meridionale che hanno partecipato con qualche difficoltà legata soprattutto alla individuazione di appropriate strutture o aziende ospitanti.

Sull'importanza dell'alternanza scuola-lavoro o, per meglio dire, sulla maggiore sinergia tra l'azione educativa e formativa della scuola e il mondo del lavoro esistono pagine e pagine di studi e relazioni e non del tutto nuova risulta essere la normativa di riferimento.

Alternare studio e lavoro per un apprendimento efficace non è una novità dell'oggi. In Europa è una prassi diffusa, in Germania è un sistema ormai consolidato e di riferimento internazionale. Già ai tempi del boom economico e dello sviluppo industriale in Italia, il sistema formativo possedeva un apparato di Istituti Tecnici-Professionali Superiori in grado di formare operai specializzati, tecnici e quadri. Queste scuole sono state fucine attive per lo sviluppo economico del nostro Paese negli anni '50 e '60 del secolo scorso.

Dal punto di vista storico-filosofico è opportuno ricordare che con il passaggio dalla società industriale a quella odierna dell’*“industria avanzata”* la domanda del lavoro diviene diversa.

Il personalismo e lo sviluppo della personalità umana è quella idea verso cui deve tendere il nuovo sistema di istruzione-formazione. Si era abituati a considerare la scuola come una semplice “preparazione alla vita”, ma già J. Bruner ebbe a sostenere che *la scuola non è un apprendistato o una preparazione alla vita. La scuola è la vita.* A tal riguardo verrebbe spontaneo chiedersi se la tecnica è cultura. Tutto quello che proviene dal lavoro delle mani sembrerebbe non essere cultura. Ma oggi non è più così!

All’ ingresso dell’Università di Harvard, un’università statunitense situata a Cambridge, c’è scritto *“Non dirmi chi sei! Dimmi quello che sai fare!”*, certamente su questo slogan bisognerebbe riflettere molto e creare le reali condizioni per permettere ai nostri giovani, ai ragazzi di oggi di acquisire le competenze chiave necessarie per affrontare con successo la sfida della società odierna: globalizzata, multirazziale, tecnologica e plurilinguistica.

La promozione dell’apprendimento basato sul lavoro di alta qualità rappresenta un obiettivo strategico delle Indicazioni Europee in materia di Istruzione e Formazione. È, oggi, uno dei pilastri della “Strategia Europa 2020” per una crescita intelligente, sostenibile e inclusiva.

Dal punto di vista storico, in Italia, con l’entrata in vigore nel 1923 della riforma del sistema scolastico per opera del Ministro Giovanni Gentile, filosofo idealista, l’educazione veniva intesa come un divenire dello spirito stesso, il quale realizzava così la propria autonomia. La riforma, nel ridisegnare l’assetto

scolastico, si poneva inoltre l'obiettivo di assegnare il primato all'istruzione classica e alle discipline filosofico-umanistiche; di porre in posizione subalterna la cultura scientifica e di relegare a un gradino ancora inferiore l'istruzione tecnica e professionale. Pertanto, fino a dopo la Seconda Guerra Mondiale, il Liceo Classico rimaneva la scuola per eccellenza.

Con la nascita della Repubblica Italiana, i padri costituenti hanno voluto intendere la scuola non solo come luogo esclusivo, privilegiato di istruzione, ma anche come ambiente di apprendimento, di uguaglianza e di formazione.

Di fatti, alla luce di ciò, il valore della persona coincide con quello che la società reputa come valore nella riscoperta di un mondo migliore più vicino alle esigenze della società e dei bisogni particolari dell'individuo, così come recita l'art. 3 della Costituzione Italiana *“Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. E` compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.”*

La riforma del titolo V della Parte II della Costituzione Italiana, entrata in vigore con la legge costituzionale n. 3 del 2001, rappresenta la più grande riforma costituzionale finora approvata dall'entrata in vigore della Costituzione, ma anche la pietra miliare dell'alternanza scuola-lavoro.

Nel dibattito sulla cultura umanistica emerge un dato, il modello che pone al centro la cultura dell'uomo è scomparso con la società tecnologica.

La legge n° 53 del 28 marzo 2003 è un documento importante che disciplina meglio la materia in questione, evidenziando una modalità di interazione tra scuola e mondo del lavoro, aprendo gli scenari operativi ad una diversa concezione della scuola, considerata non più come il luogo dove si apprende per acquisire cultura e lo si fa solo in forma trasmissiva, ma come la “fucina di relazioni” per formare il capitale umano in vista del futuro lavoro.

L’ art. 4 della Legge n° 53 del 28 marzo 2003 ha evidenziato una modalità di interazione tra scuola e mondo del lavoro, ovvero la possibilità di realizzare i corsi del secondo ciclo anche alternando periodo di studio e di lavoro, sia all’ interno del canale liceale sia nel sistema di istruzione e formazione professionale.

Con il Decreto Legislativo 15 aprile 2005, n. 77, l’alternanza scuola-lavoro diventa definitivamente una modalità diversa di realizzazione del percorso formativo e avvicinandoci sempre più all’ oggi, varie diventate le occasioni per la realizzazione delle attività di alternanza:

- Il D.P.R. 15 marzo 2010, n. 87, recante norme concernenti il riordino degli istituti professionali, ai sensi dell’articolo 64, comma 4, del decreto legge 25 giugno 2008, n. 112, convertito dalla legge 6 agosto 2008, evidenzia che “i percorsi (...) si sviluppano soprattutto attraverso (...) la gestione di processi in contesti organizzati e l’alternanza scuola-lavoro”.
- Il D.P.R. 15 marzo 2010, n. 88, recante norme concernenti il riordino degli istituti tecnici ai sensi dell’articolo 64, comma 4, del decreto legge 25 giugno 2008, n. 112, convertito dalla legge 6 agosto 2008, n. 133, parla di stage, tirocini e alternanza scuola-lavoro come strumenti didattici;
- Il D.P.R. 15 marzo 2010, n. 89, recante norme concernenti il riordino dei licei norma dell’articolo 64, comma 4, del decreto-legge 25 giugno 2008, n. 112,

convertito, con modificazioni, dalla legge 6 agosto 2008, specifica che “nell’ambito dei percorsi liceali (...) l’approfondimento può essere realizzato anche nell’ambito dei percorsi di alternanza scuola-lavoro.

L’alternanza scuola-lavoro è infatti la *“modalità di realizzazione dei corsi del secondo ciclo, sia nel sistema dei licei, sia nel sistema dell’istruzione e della formazione professionale, per assicurare ai giovani, oltre alle conoscenze di base, l’acquisizione di competenze spendibili nel mercato del lavoro (...) attraverso l’alternanza di periodi di studio e di lavoro, sotto la responsabilità dell’istituzione scolastica o formativa. I percorsi in alternanza sono progettati, attuati, verificati e valutati sotto la responsabilità dell’istituzione scolastica o formativa, sulla base di apposite convenzioni con le imprese, o con le rispettive associazioni di rappresentanza, o con le camere di commercio, industria, artigianato e agricoltura, o con gli enti pubblici e privati, ivi inclusi quelli del terzo settore, disponibili ad accogliere gli studenti per periodi di apprendimento in situazione lavorativa, che non costituiscono rapporto individuale di lavoro”* (art. 1 del Decreto Legislativo 15 aprile 2005, n. 77).

Negli ultimi anni la normativa sull’alternanza scuola-lavoro è stata rinnovata da due riforme, quella del lavoro *Job Act* e quella sulla scuola nota come *Buona Scuola*.

Le due riforme fanno parte dell’impegno italiano di adesione all’Alleanza Europea per gli apprendistati con l’obiettivo di mettersi al passo con le migliori esperienze europee, diminuire il tasso di dispersione scolastica, ridurre la disoccupazione giovanile e facilitare il passaggio alla vita attiva. La normativa suddetta incide fortemente sulla modifica della tipologia contrattuale dell’apprendistato e sulla necessità di rendere obbligatoria l’alternanza scuola – lavoro.

Il potenziamento dell'Offerta Formativa in materia di alternanza scuola-lavoro trova ampio riscontro con la Legge del 13 luglio 2015 n° 107 che rende obbligatoria l'alternanza scuola-lavoro nell'ultimo triennio degli Istituti Tecnici e Professionali e nei Licei. Rimangono escluse le classi quinte.

Il comma 33 della legge 107 prevede, infatti che “al fine di incrementare le opportunità di lavoro e le capacità di orientamento degli studenti, i percorsi di alternanza scuola-lavoro di cui al decreto legislativo 15 aprile 2005, n. 77, sono attuati, negli istituti tecnici e professionali, per una durata complessiva, nel secondo biennio e nell'ultimo anno del percorso di studi, di almeno 400 ore e, nei licei, per una durata complessiva di almeno 200 ore nel triennio. Le disposizioni del primo periodo si applicano a partire dalle classi terze attivate nell'anno scolastico successivo a quello in corso alla data di entrata in vigore della presente legge. I percorsi di alternanza sono inseriti nei piani triennali dell'offerta formativa”.

La riforma, cosiddetta della Buona scuola, individua nel **Dirigente Scolastico** la figura strategica per la programmazione e la gestione dei percorsi di Alternanza scuola-lavoro. Il capo di istituto, con il supporto del gruppo di lavoro dedicato all'Alternanza, individua le imprese e gli enti pubblici e privati disponibili all'attivazione dei percorsi citati, stipula apposite convenzioni e redige una scheda di valutazione sulle eventuali difficoltà incontrate nella collaborazione con il mondo del lavoro.

E' compito del capo di Istituto e del direttore dei servizi generali e amministrativi predisporre una scheda finanziaria dei progetti di Alternanza in cui vengono indicati: i tempi di realizzazione del progetto, il periodo di attuazione, le fonti di finanziamento, i costi previsti (compresa l'eventuale copertura assicurativa) e le

quote di spesa complessiva, attribuita a ciascun anno finanziario in attuazione del PTOF.

Oltremodo importante risulta essere l'azione svolta da figure professionali inerenti ai percorsi di alternanza scuola-lavoro, tra cui una specifica figura, individuata nel contesto scolastico di riferimento, che avrà il compito di gestire il rapporto con le imprese.

Tanti sono i partner coinvolti per la realizzazione dell'alternanza scuola-lavoro, così come previsto dalla Legge n° 107/2015: enti privati, associazioni, imprese iscritte nella sezione ordinaria del Registro delle imprese; gli enti pubblici inclusi nell' indice delle Pubbliche Amministrazioni e i professionisti appartenenti agli ordini e ai collegi professionali registrati nell' INI-PEC; musei ed Uffici del Ministero per i Beni e le Attività Culturali; enti sportivi accreditati al CONI.

Alle imprese è richiesto l'apporto più rilevante, poiché si chiede un “nuovo approccio culturale” verso l'Alternanza, cioè, si richiede di proporsi come risorsa per il bene comune, come occasione e contesto per una crescita professionale e personale dello studente. Indipendentemente dalle ricadute occupazionali immediate, l'impresa che aderisce ad un sistema formativo in Alternanza si confronta con la promozione della qualità del lavoro, della competitività complessiva e con l'assunzione di uno specifico ruolo formativo. Si tratta di una forma nuova di responsabilità sociale d'impresa.

In relazione alle funzioni e alle attività d'impresa, professionali o comunque istituzionali esercitate, i soggetti ospitanti devono essere in possesso di: *a) capacità strutturali, b) capacità tecnologiche, c) capacità organizzative.*

Per incrementare, inoltre, il collegamento scuola-impresa-territorio, così come enuncia l' art. 1 comma 60 della Legge 107/15, è possibile attivare “*i laboratori territoriali per l' occupabilità*” che consentono alle imprese, alle università e agli enti pubblici di collaborare con le scuole per orientare le attività formative verso settori strategici del *Made in Italy* e per fornire servizi utili all' inserimento del ragazzo nel mercato del lavoro.

Detti laboratori costituiscono spazi di incontro tra scuola e territorio dove sperimentare nuovi percorsi di didattica laboratoriale che si possono attivare anche in *reti di scuole* e nei *poli tecnico-professionali*.

La **progettazione in rete**, secondo il D.P.R. 8 marzo 1999, n. 275, art.7, prevede un istituto capofila che elabora la proposta per avviare attività in Alternanza insieme ad un numero adeguato di istituti attraverso un accordo di rete.

Il progetto può nascere da una proposta formulata all'interno degli organi collegiali della scuola, sulla base di esigenze di vario tipo, che possono integrare l'offerta formativa dell'istituto e sostenere la realizzazione di percorsi personalizzati mirati alla valorizzazione delle eccellenze.

Il numero di soggetti coinvolti varia in base al tipo di progetto da realizzare; il caso più semplice è rappresentato dalla presenza di soli due soggetti: la scuola (o una rete di scuole) e la singola struttura ospitante (Aziende, Associazioni, Enti e così via). In alternativa, l'ipotesi progettuale può rispondere ad una proposta del territorio proveniente dall'Ufficio Scolastico Regionale territorialmente competente oppure partecipare ai bandi che il MIUR mette a disposizione per le scuole statali nell'ambito delle azioni previste dal piano nazionale.

Per la stipula dell'accordo risulta fondamentale il ruolo del dirigente scolastico. Le collaborazioni hanno come obiettivo la *co-progettazione* dei percorsi formativi che impegnano congiuntamente scuola e mondo del lavoro.

La ricognizione dei fabbisogni formativi sul territorio volta alla contestualizzazione dei progetti di Alternanza può essere enormemente facilitata dall'appartenenza delle scuole ai ***Poli tecnico professionali***, la cui costituzione è programmata dalle Regioni, sulla base dell'analisi del territorio per la rilevazione dei fabbisogni formativi.

Accanto all'attività di orientamento professionale, i Poli tecnico professionali, nell'ambito della loro funzione, svolgono un ruolo determinante anche nel contrasto della dispersione scolastica, favorendo l'inserimento dei giovani nel mondo del lavoro.

Nel settembre del 2016 è stato creato dal Governo guidato da Matteo Renzi, il Registro Nazionale per l'alternanza scuola-lavoro che consiste in un portale nel quale le aziende possono registrarsi senza alcun vincolo. Questo faciliterebbe la ricerca dell'azienda anche da parte degli alunni che, in maniera autonoma, possono procedere alla ricerca dell'impresa più adatta alle loro esigenze.

Le attività che possono essere svolte dallo studente sono diversificate e dipendono dagli obiettivi indicati nel progetto formativo, con le esigenze educative e con le caratteristiche personali del tirocinante e al tempo stesso con le necessità dell'azienda ospitante.

Nelle convenzioni le scuole fanno riferimento alle finalità del percorso di Alternanza con particolare attenzione alle attività da svolgersi durante

l'esperienza di lavoro, alle norme e alle regole da osservare, all'indicazione degli obblighi assicurativi, al rispetto della normativa sulla *privacy* e sulla sicurezza dei dati, alla sicurezza nei luoghi di lavoro.

L'importanza di istituire uno strumento di monitoraggio dei percorsi di Alternanza scuola lavoro è determinata dal ruolo essenziale che i medesimi rivestono nell'acquisire elementi utili per la valutazione dell'offerta formativa. In tal senso, nel rapporto tra istituto scolastico e struttura ospitante, il monitoraggio dell'attività di Alternanza è indispensabile oltre ad assicurare all'intero processo un adeguato livello di trasparenza anche per accertare progressivamente sia il rispetto dei vincoli considerati nella convenzione sia soprattutto per stimare la qualità del percorso e le sue ricadute, così eventualmente da poter assumere le azioni correttive che preservino le finalità e gli obiettivi progettati.

A livello nazionale, l'**attività di monitoraggio** delle iniziative che scaturiscono dai protocolli d'intesa e dai relativi accordi operativi saranno condotte dal *Comitato per il monitoraggio e la valutazione dell'Alternanza scuola-lavoro* istituito presso il MIUR. Il **compito del comitato** è di verificare, sia in itinere che ex-post, i risultati raggiunti e la qualità delle azioni intraprese nell'ambito dei singoli protocolli, in modo da formulare un bilancio complessivo del rapporto tra scuola e impresa per come si è sviluppato in ogni percorso attivato (impatto dell'Alternanza sulla gestione organizzativa della scuola, attenzione formativa dell'azienda ospitante, ecc).

L'istituzione formativa valuta: l'apprendimento del tirocinante in relazione al livello di raggiungimento degli obiettivi formativi individuati dal progetto;

La *struttura ospitante* valuta: il livello di competenza raggiunto dal tirocinante in relazione al progetto formativo concordato;

Lo *studente* valuta: se stesso, verificando l'adeguatezza della propria formazione, confrontando i livelli di partenza con i risultati conseguiti e le aspettative, il progetto personale e lavorativo, l'adeguatezza del progetto elaborato;

Da quanto sopra detto si evince che l'alternanza scuola-lavoro si qualifica come strumento per rendere più flessibile i percorsi di istruzione nell'ambito di un Lifelong Learning. Allo stesso tempo bisogna evidenziare che il nuovo quadro normativo disegnato dalla Legge 107/15 e dai decreti del Job Act traccia la possibilità di costruire un curriculum fondato sul raccordo tra scuola-mondo del lavoro-territorio mettendo insieme dispositivi diversi: alternanza, apprendistato, tirocini. Si può ben dedurre che sta cambiando il modo di trasmettere cultura e saperi: si passa da una concezione quantitativa dell'insegnamento ad una concezione qualitativa. Quello che conta, come affermava E. Morin, è formare una "testa ben fatta".

**Studente universitario, saggista.*

BIBLIOGRAFIA

Decreto Legislativo 15 aprile 2005, n. 77. *Definizione delle norme generali relative all'Alternanza Scuola-Lavoro, a norma dell'articolo 4 della legge 28 marzo 2003, n. 53.*

Decreto Legislativo 20 ottobre 2014, n.761. *Progetti innovativi di Alternanza Scuola-Lavoro.* Dewey, J. (1976). *Scuola e società* (S. Piovani, Trans.). Roma: Newton Compton (Original work published 1899).

Dewey, J. (2004). *Democrazia e educazione* (E. Agnoletti & P. Paduano, Trans.). Firenze: Sansoni (Original work published 1916).

Legge 28 marzo 2003, n. 53. *Definizione delle norme generali relative all'Alternanza Scuola-Lavoro.*

Legge 13 luglio 2015, n. 107. *Riforma del sistema nazionale di istruzione e formazione e delega per il riordino delle disposizioni legislative vigenti.*

INDIRE. Rapporto Alternanza Scuola Lavoro. 2014.

MIUR. Attività di Alternanza Scuola Lavoro. Guida operativa per la scuola. 2015

Ministero del lavoro e delle politiche sociali, *Libro bianco sul mercato del lavoro in Italia – Proposte per una società attiva e per un lavoro di qualità*, Roma, ottobre 2001.

Speranzina Ferraro (a cura di), Piano Nazionale Orientamento. Risorsa per l'innovazione e per il governo della complessità, Studi e documenti degli annali della pubblica Istruzione 134- 135/2011, Le Monnier, Firenze agosto 2011

Mario Graziano

Non so quel che farai.

Punti focali, conoscenza comune e teoria della mente

ABSTRACT. Everyday life is full of social conventions defined by Lewis (1969) as strict coordination equilibria which agents follow on account of their common knowledge that they all prefer to follow these equilibria. An event is said to be common knowledge in a group of agents if all individuals in the group know it, all individuals know that all individuals know it, and so on ad infinitum.

The concept of common knowledge is central to economics as well as to many other sciences whose object is the study of man, such as philosophy and psychology.

In the same way, Lewis' Convention is generally recognised to be a major contribution to philosophy and to game theory.

The objective of this paper is prove how 'theory of mind', namely, how we represent the intentions and goals of others, turns out to be a better way to optimize our mutual interactions.

Introduzione

Relazionarsi con gli altri individui è quanto di più difficile ci possa essere. Per far ciò, infatti, bisogna saper per prima cosa anticipare le mosse dell'altro, capire immediatamente le sue intenzioni e le conseguenze delle sue azioni, al fine di poter

rispondere nel miglior modo possibile. Questa particolare abilità che ci consente di mettere in atto le giuste contromisure è alla base di quella che viene comunemente chiamata “intelligenza sociale”, vale a dire la capacità di avere relazioni con gli altri individui in maniera efficiente, costruttiva ed eticamente compatibile.

La coppia “anticipazione corretta-migliore risposta” è, inoltre, anche il fondamento del famoso “equilibrio di Nash”, la nozione principale della Teoria dei giochi. Quest’ultima, com’è noto, descrive lo studio delle decisioni individuali in situazioni in cui vi sono interazioni tra diversi soggetti, tali per cui le decisioni prese da un soggetto possono influire su quelle del compagno (spesso del rivale), secondo un meccanismo di retroazione. La teoria dei giochi ha dunque questo di specifico, rendere conto delle interazioni strategiche in cui l’agente non è più di fronte ad un ambiente passivo, bensì di fronte ad un ambiente composto almeno parzialmente da altri agenti. Più precisamente, nelle situazioni d’interazione strategiche tipicamente descritte dalla teoria dei giochi, un agente è condizionato non soltanto dalle proprie azioni ma anche dalle azioni degli altri agenti.

La teoria dei giochi introduce, quindi, alle possibili scelte che possono fare degli individui per raggiungere determinati obiettivi che possono essere comuni, comuni ma non identici, differenti o contrastanti. Pertanto, non riuscire ad anticipare le mosse dell’altro giocatore può evidenziare, dal punto di vista della teoria dei giochi, le proprie mancanze di razionalità (Basu 2013).

Tuttavia, non tutti i giochi hanno un unico “equilibrio di Nash”. Si prenda, ad esempio, in considerazione il “gioco della battaglia dei sessi”. Due fidanzati, Luisa e Mario, desiderano passare insieme una serata e devono decidere se andare a teatro a vedere un balletto (opzione preferita da Luisa) oppure andare al palasport per assistere ad un incontro di boxe (opzione preferita da Mario). È questa una tipica

situazione di gioco che può essere rappresentato attraverso la seguente matrice matematica:

		<i>Luisa</i>	
		<i>boxe</i>	<i>balletto</i>
<i>Mario</i>	<i>boxe</i>	(2,1)	(0,0)
	<i>balletto</i>	(0,0)	(1,2)

In questo gioco, si possono raggiungere due equilibri di Nash, vale a dire due profili di azioni tramite cui Mario e Luisa riescono a passare la serata insieme: il caso 1 (boxe-boxe), il caso 2 (balletto-balletto). Come abbiamo evidenziato sopra, per raggiungere un equilibrio di Nash, ciascun agente 1) deve anticipare correttamente le scelte degli altri giocatori (anticipazione corretta) e, 2) risponde positivamente a quest'anticipazione (migliore risposta). Pertanto, se Luisa “anticipa” che Mario sceglierà il match di boxe, la sua migliore risposta consiste nello scegliere il match di boxe (e lo stesso vale per Mario). Al contrario, la previsione che un certo profilo d'azione non raggiunge un equilibrio di Nash implica che almeno uno dei giocatori commette un “errore” nella previsione delle mosse del suo avversario. Ciò è quello che potrebbe accadere, ad esempio, se Luisa scegliesse il match di boxe e Mario invece (magari per non dispiacere a Luisa) scegliesse il balletto. In questo caso, Luisa ha male anticipato ciò che “avrebbe giocato” Mario oppure ha correttamente anticipato ma non ha “giocato” la sua migliore risposta (il balletto).

Come facciamo a decidere quale azione compiere (o quale mossa giocare) quando siamo dinanzi a situazioni come quella della battaglia dei sessi? Su quale equilibrio di Nash dobbiamo puntare?

Ovviamente la risposta corretta è di fare l'azione (o la mossa) uguale a quella dell'altro giocatore, altrimenti il risultato sarà un "non-equilibrio di Nash". Ma come facciamo a coordinare le proprie azioni se tutti quanto scegliamo (almeno sperabilmente) in maniera libera e autonoma?

Chi per primo ha tentato di dare una risposta a questa difficile domanda è stato il teorico dei giochi Thomas Schelling (1960), mostrando nelle sue ricerche come i soggetti in realtà si creano dei "punti focali" quando devono scegliere tra diverse possibili soluzioni (o equilibri di Nash). L'idea del punto focale nasce dalla constatazione che alla presenza di equilibri multipli identici è, tuttavia, probabile che possa esistere un equilibrio in grado di attrarre maggiormente i soggetti. Sono dimostrazioni fisiche dei punti focali, ad esempio, le piazze centrali dei piccoli paesi. Se, infatti, chiedessimo a mille cittadini di un qualsiasi paesino di incontrarsi a una certa ora senza specificare però in quale luogo, è probabile che la maggioranza si farà trovare nella principale piazza del proprio paese.

Uno sviluppo importante della teoria dei punti focali si deve al filosofo americano David Lewis (1969), secondo il quale i punti focali sono un modo per creare delle congetture comuni su come una certa situazione dovrà essere affrontata in futuro. A Lewis si deve la nascita di una delle nozioni più importanti circa la possibilità di coordinare le proprie azioni sulla base degli altri, vale a dire la nozione di "conoscenza comune". Una certa cosa è di conoscenza comune, secondo Lewis, se tutti i soggetti la conoscono, e sanno che anche gli altri la conoscono, e così via. Anche un gioco (o un suo aspetto, regola o mossa) può naturalmente essere di conoscenza comune tra i giocatori se tutti lo conoscono e sanno che anche gli altri lo conoscono, ecc. Tuttavia, come vedremo, il concetto di conoscenza comune "intuitivo" di Lewis non avrà paradossalmente molto seguito tra i teorici dei giochi che, invece, preferirono il concetto formalmente più sofisticato di "accordo" di un altro studioso: Robert Aumann (1976).

Ad ogni modo, come cercheremo di mostrare, il concetto di conoscenza comune (sia nella versione “alto livello” di Lewis, sia nella versione “basso livello” di Sperber e Wilson), così come il concetto formale di “accordo” di Aumann, non sono sufficienti a spiegare molte possibili situazioni reali in cui possono trovarsi gli individui. Il limite comune di questi approcci risiede nell’aver considerato l’interpretazione informazionale la base fondamentale di tutte le possibili spiegazioni del comportamento dei soggetti.

1. Thomas Schelling e i punti focali

Nella sua analisi sulla complessità delle relazioni sociali, Thomas Schelling ha utilizzato un approccio operativo misto di ricerche empiriche e teoriche (cfr. Schelling 1960; 1984; 2006). L’argomento principale dei suoi scritti è la disanima dei processi d’interazione in cui si trovano a essere coinvolti nella vita di tutti i giorni gli individui che sono costretti, pertanto, a “capirsi”. Tuttavia, dal punto di vista di Schelling, “capirsi” non indica attribuire il giusto significato agli enunciati linguistici che gli agenti si scambiano normalmente in una conversazione ma, più generalmente, significa identificare degli standard di comportamento che rendono le azioni degli individui prevedibili agli altri. In definitiva, è possibile “capirsi”, secondo Schelling, solo se gli agenti sono in grado congiuntamente di mettere in atto delle regolarità di comportamento che siano condivise dagli altri agenti.

Nel corso dei suoi lavori, l’autore ha più volte mostrato come i soggetti si formano, infatti, delle “aspettative” su ciò che gli altri fanno o faranno e, come conseguenza di ciò, le aspettative diventano dei motivi per comportarsi in una data maniera. Sono,

dunque le “aspettative” che nutriamo verso gli altri che ci conducono alla cooperazione o alla coordinazione delle nostre azioni.

Come sostenuto da Cristina Bicchieri vi sono, tuttavia, due diversi modi di concepire le “aspettative”. Queste possono essere delle semplici “aspettative empiriche” oppure possono essere delle “aspettative normative” (Bicchieri 2006). Le prime sono delle “aspettative” che i soggetti formulano circa il comportamento che si pensa che gli altri adotteranno in delle particolare circostanze. Ad esempio, se ci troviamo in fila per entrare al teatro aspetteremo pazientemente il nostro turno per entrare perché ci aspettiamo che anche gli altri faranno lo stesso. Questo tipo di “aspettative” sono molto importanti poiché in certi casi ci costringono ad andare oltre il nostro interesse personale¹. Le “aspettative normative” sono molto simili alle “aspettative empiriche” anche se la loro caratteristica principale è quella di essere formulate attraverso delle regole precise che “costringono” i soggetti ad assumere un certo comportamento per non andare incontro ad una sanzione. Ad esempio, se il limite di velocità per chi viaggia in autostrada è di 130 k/h, si viaggerà rispettando il limite perché così prescrive la regola e perché si corre il rischio di prendere una multa se non si rispetta la norma.

Le “aspettative” (empiriche o normative, tacite o esplicite) ci permettono dunque di coordinare reciprocamente il nostro comportamento sulla base di ciò che crediamo essere le “aspettative” degli altri e su ciò che essi sono in qualche modo tenuti a fare (Schelling 1960).

Quando vi è la possibilità che le rispettive “aspettative” vengano dai soggetti

¹ Questo tipo di aspettative sono, infatti, alla base delle norme di reciprocità o di equità (cfr. Graziano 2015).

riconosciuti come possibili soluzioni a dei problemi, ecco che sorge un “punto focale”.

Per capire come si raggiunge secondo Schelling un “punto focale” immaginiamo la seguente situazione. Due fidanzati che vivono lontani per questioni lavorative, decidono un bel giorno di incontrarsi alla stazione ferroviaria Termini di Roma alle 14. Supponiamo, inoltre, che si siano dimenticati di concordare il luogo esatto dell’incontro. Ciascun soggetto dovrà, quindi, scegliere un posto della stazione dove aspettare l’altro. Rendiamo le cose ancora più complicate e postuliamo che i due soggetti hanno il cellulare scarico e non possono comunicare in alcun modo.

In questo tipo di situazione, in cui i possibili punti d’incontro dei due soggetti è praticamente illimitato, entra in gioco ad aiutare i due fidanzati la nozione di “punto focale”. Se entrambi i soggetti, ad esempio, sono ghiotti di cibo del fast-food, è probabile che si aspetteranno di incontrare l’altro davanti il Mac-Donald che si trova dentro la stazione. In questo caso, il Mac-Donald è il “punto focale” che mette i fidanzati nelle condizioni di coordinare le loro azioni.

Pertanto, un “punto focale” facilita² la coordinazione delle proprie azioni quando altre considerazioni razionali sono insufficienti. Infatti, secondo Schelling, quando ci troviamo in situazioni come quella appena descritta (con diverse possibilità di coordinazione) ci aiutiamo utilizzando dei fattori in teoria irrilevanti ma che, tuttavia, rendono “saliente” una strategia piuttosto che un’altra.

Facciamo un altro esempio.

² Si badi “facilita” ma non che assicura la coordinazione. Gli individui hanno varie scelte a loro disposizione, comprese quelle che non fanno raggiungere alcuna coordinazione.

A due persone chiuse in stanze diverse e senza possibilità di comunicare tra loro è dato come compito di scegliere uno tra i seguenti numeri:

0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

tale per cui se entrambi scelgono lo stesso numero vinceranno 100 euro, altrimenti nulla.

Che scelta fare? Sembra, infatti, che la probabilità per i due giocatori di convergere sullo stesso numero sia molto bassa. Tuttavia, un numero alto di persone riesce a coordinarsi molto facilmente scegliendo di solito lo zero³.

A maggior ragione si ottiene lo stesso risultato anche nel caso in cui il gioco non è effettuato *one shot* : infatti, nel caso si ripeta il gioco, i soggetti riescono a coordinarsi molto facilmente nel giro di pochi turni e da quel momento in poi non sbaglieranno mai più (anche perché basta ripetere semplicemente la scelta effettuata nel turno precedente).

Pertanto, il punto focale non sorge in virtù di una dipendenza logica, di una regola, o di una legge scritta, bensì dipende soprattutto dall'immaginazione dei soggetti, dalle analogie, dai precedenti incontri, dalla simmetria, dalla configurazione estetica o geometrica del problema o da ciò che i giocatori sanno ciascuno degli altri (Schelling 1960). In definitiva, secondo Schelling, il punto focale ha una caratterizzazione di tipo psicologico che rende possibile il coordinamento delle “aspettative” di ciascun giocatore, trasformando una situazione peggiore in una migliore, in cui è possibile un certo tipo di cooperazione (Leeson *et al.* 2006). Pertanto, i punti focali emergono come soluzioni delle interazioni in virtù soprattutto delle caratteristiche psicologiche

³ Sono diversi i fattori che rendono lo zero saliente. È il primo numero della lista, è un numero “strano” ed è anche situato a sinistra del nostro campo visivo e quindi ha più probabilità di essere scelto (cfr. Dehaene 2011).

degli agenti coinvolti, in cui le loro azioni funzionano da “indizi” o “segnali” agli altri soggetti coinvolti. Come specifica l’autore: “le reazioni sono soggette ad una reciproca interazione che deriva dal fatto che ciascuno può vedere la reazione degli altri e ognuno sa che la sua reazione essendo visibile sta dando informazioni sulle proprie aspettative” (Schelling 1960, p. 110).

Seguendo la prospettiva di Schelling, i punti focali sono, quindi, mezzi utili per il loro carattere per così dire “istituzionale”⁴: infatti, il teorico sostiene che alla base delle istituzioni e della loro stessa stabilità vi è il processo messo in atto dai diversi soggetti di percepire un punto focale nei problemi di interazione in cui non vi è nessuna autorità capace di esercitare un obbligo verso il seguire delle regole. Il vantaggio che deriva dai punti focali risiede nel fatto che non esige alcun accordo o preventiva discussione tra tutti i soggetti: ciascun agente, infatti, percepirà la situazione, rifletterà sui differenti punti di vista, li confronterà e alla fine ne adotterà uno e agirà in conformità a questo essendo certo che anche gli altri faranno lo stesso.

Le idee di Schelling esercitarono una grande presa sul filosofo statunitense David Lewis che sviluppò alcuni aspetti legati ai punti focali. Nascono in tal modo le teorizzazioni di Lewis sulle nozioni di “conoscenza comune” e di “convenzione”.

2. La conoscenza comune

Quando un fatto, un evento, un semplice accordo tra le parti è trasparente agli occhi di tutti e, di conseguenza, assume carattere pubblico, si dice che questo è di

⁴ E’ il caso, ad esempio, di molte regole del galateo o di “moderazione sociale”.

“conoscenza comune”. Pertanto, il concetto di “conoscenza comune” descrive lo stato epistemico in cui si trovano diverse persone quando ha luogo un avvenimento pubblico. Ad esempio, se a una riunione di condominio, l’amministratore comunica che è interdetto l’uso dell’ascensore per consentire la sua manutenzione, il fatto che è interdetto l’uso dell’ascensore sarà di conoscenza comune tra gli inquilini dello stabile. La conoscenza comune di un fatto implica, dunque, che tutti conoscono quel particolare fatto e, ugualmente, che tutti sanno che tutti lo sanno e così via.

A introdurre per primo questo concetto è stato nel 1969 il filosofo statunitense David Lewis che ne fornì una caratterizzazione per così dire “intuitiva”, vale a dire non formale.

Secondo Lewis, quando dei soggetti riescono ad accordarsi, mettendo in atto delle azioni che seguono certe conoscenze condivise, senza alcun bisogno che tra loro vi sia stato alcun accordo preventivo, magari di tipo linguistico⁵, in quel momento nasce una “convenzione”.

Secondo la definizione di Lewis di convenzione:

Una regolarità R nel comportamento dei membri di una popolazione P, quando essi sono agenti in una situazione ricorrente S, è una convenzione se e solo se è vero che, e in P è conoscenza comune che, in qualche esempio di S fra i membri di P,

- 1) quasi tutti si conformano a R;
- 2) quasi tutti si aspettano che quasi tutti gli altri si conformino a R;
- 3) quasi tutti hanno pressappoco le stesse preferenze riguardo a tutte le combinazioni possibili di azioni;
- 4) quasi tutti preferiscono che chiunque altro si conformi a R, a condizione che quasi tutti si conformino a R;
- 5) quasi tutti preferirebbero che chiunque altro si conformasse a R', a condizione che quasi tutti si conformassero a R';

⁵ Lewis cerca di spiegare gli accordi tra i giocatori in un gioco di coordinazione su base puramente comportamentistica, pensando che non vi fosse mai bisogno di un accordo linguistico tra gli agenti e che ciò non avveniva quasi mai (cfr. Borghini 2010).

dove R' è una qualche regolarità possibile del comportamento dei membri di P in S tale che quasi nessuno, in quasi ogni esempio di essi tra i membri di P , potrebbe conformarsi sia a R' che a R (Lewis 1969, p.21).

Secondo Lewis, pertanto, le convenzioni nascono e si determinano a partire dai “precedenti” (Guala 2009). Per approfondire quest’aspetto si consideri, a titolo di esempio, la scelta relativa a quale lato della strada guidare. Se ci troviamo in Italia è ovvio che guiderò a destra. Tuttavia, se mi trovassi a guidare a Londra, dove si guida a sinistra, allora la cosa logica per me da fare sarà di guidare a sinistra. Generalmente, la scelta di quale lato guidare, in quasi tutti i paesi del mondo, è affidata a una legge: tuttavia, se in Inghilterra tutti si spostassero da sinistra a destra della strada, tutti si adeguerebbero a prescindere da ciò che stabilisce la legge inglese. In definitiva, secondo la definizione di Lewis, in Italia guidiamo a destra perché tutti fanno così e ci aspettiamo che continueranno a fare lo stesso anche in futuro.

Un aspetto importante delle convenzioni di Lewis è il loro carattere intrinsecamente non normativo: difatti, seguire una convenzione non implica necessariamente un impegno, un dovere a conformarsi a una certa scelta ma, al contrario, si segue una determinata convenzione per motivi strettamente egoistici (gli italiani, del nostro esempio precedente, guideranno a destra perché non vogliono fare incidenti). Come chiarisce lo stesso autore:

Infatti noi presumiamo, a parità di condizioni, che si debba fare ciò che risponde alle proprie preferenze. E presumiamo, a parità di condizioni, che si debba fare ciò che risponde alle preferenze degli altri, specialmente quando questi possono ragionevolmente aspettarsi che ci si comporti così. Per una qualunque azione conforme a una qualunque convenzione, dunque, riconosceremmo questi due motivi (probabili e presunti) per cui dovrebbe essere compiuta. Non riconosceremmo, per quanto ne so, motivi simili per cui non dovrebbe essere compiuta. È questo che voglio dire quando dico che le convenzioni sono una specie di norme (Lewis 1969, p.112).

Le convenzioni di Lewis sono, quindi, delle “specie” di norme, delle norme estrinseche, semplici “aspettative” su ciò che gli altri faranno e non su ciò che “dovrebbero fare” (Gilbert 1989). Tuttavia, anche se le convenzioni di Lewis non hanno in sé carattere normativo, esse avranno ugualmente “certe conseguenze probabili implicate dal fatto che un’azione si conformi a una convenzione [...] e essi sono presunti motivi per cui, in base alle nostri opinioni correnti, un’azione dovrebbe essere compiuta” (Lewis 1969, p.111).

A causa di questi passaggi un po’ controversi, alcuni filosofi hanno criticato aspramente Lewis, accusandolo di non cogliere aspetti cruciali del concetto ordinario di convenzione. È il caso, ad esempio, della filosofa britannica Margaret Gilbert secondo cui “le convenzioni nel senso di Lewis non sembrano adatte a generare i giudizi normativi tipicamente associati alle convenzioni così come esse sono normalmente concepite” (Gilbert 1989, p. 354).

Paradossalmente, la nozione intuitiva di Lewis di “conoscenza comune” non troverà spazio nemmeno nelle concettualizzazioni di quella teoria che si è da sempre preoccupata di studiare le relazioni di coordinazione e di reciprocità dei soggetti, vale a dire la Teoria dei giochi.

L’intrusione nella Teoria dei giochi del concetto di conoscenza comune si è avuta solo con l’analisi formale di questo concetto avanzata da Robert Aumann⁶ (1976).

⁶ Robert Aumann che è stato introdotto alla Teoria dei giochi da Nash ha ricevuto come quest’ultimo il premio nobel per l’economia nel 2005 in condivisione proprio con Schelling.

2. La visione formale di Aumann

In *Agreeing to disagree* Aumann ipotizza che gli individui razionali non possono “accordarsi su un disaccordo” a proposito delle loro credenze a posteriori (che sono di conoscenza comune) quando essi hanno invece le stesse credenze a priori. In altre parole, se due agenti hanno le stesse credenze a priori allora le loro credenze a posteriori circa un determinato evento non possono essere differenti se queste sono di conoscenza come tra loro.

Per capire meglio il pensiero di Aumann si consideri il seguente esempio tratto da un film molto famoso del regista John Landis, interpretato da Eddie Murphy, Dan Aykroyd e Jamie Lee Curtis: “Una poltrona per due”. Questo film narra la storia di un agente di borsa Luois Wirthorpe (Dan Aykroyd) che per una scommessa di un solo dollaro tra i ricchi proprietari dell’azienda per cui lavora, la Duke&Duke, è costretto a “scambiarsi i panni” con il mendicante Billie Valentine (Eddie Murphy) che si ritrova così improvvisamente ad essere un agente di borsa. Nel corso della storia, i due protagonisti scoprono di essere entrambi vittime della scommessa dei fratelli Duke e nella scena finale del film si alleano per vendicarsi. I Duke avevano corrotto un losco commissario del governo per sapere in anticipo come sarebbe andata la racconta delle arance in maniera tale da poter comprare dei contratti *Futures*⁷ relativi al mercato del succo di arance. Winthorpe e Valentine riescono a consegnare un falso rapporto ai Duke contenente delle informazioni sbagliate (vale a dire che i raccolti sono andati male e che quindi il prezzo delle arance salirà). Saputa questa (falsa) notizia, i Duke investono in contratti *Futures* da compratori, investendo

⁷ I contratti *Futures* sono dei particolari contratti in cui due parti si accordano per scambiare, in una data futura, una certa quantità di merce a un prezzo prestabilito. Ovviamente, nei *Futures* chi vende scommette sul fatto che il prezzo della merce scenderà mentre chi compra scommette sul fatto che il prezzo si alzerà e, di conseguenza, rivendendo subito dopo potrà incassare la differenza.

un mucchio di denaro. Quando arriva l'annuncio ufficiale del ministro dell'agricoltura e si scopre che il raccolto è andato invece benissimo nonostante l'inverno rigido, tutti vogliono vendere e Wirthorpe e Valentine, a quel punto, sono felici di acquistare da tutti a prezzi notevolmente ribassati, tranne che dai Duke che così si ritrovano sul lastrico.

Più tecnicamente nel film è successo che due coppie di speculatori (Wirthorpe – Valentine *vs* Duke&Duke) hanno ricevuto un'informazione privata contraddittoria sull'evoluzione futura del corso di una certa azione x (il succo di arance). I primi credono che il corso dell'azione x si abbasserà e di conseguenza cercheranno di vendere le azioni x ; gli altri credono che il corso delle azioni x si alzerà e quindi intendono acquistare azioni x . Le due coppie di speculatori hanno, quindi, delle credenze opposte sull'evoluzione del corso delle azioni x . Se le due coppie di speculatori si incontrassero avrebbero la possibilità, quindi, di contrattare facilmente il prezzo di scambio (cosa che nel film in verità avviene quando l'agente di borsa della Duke&Duke si ritrova a contrattare con la coppia Wirthorpe -Valentine). In questo caso, i termini dello scambio, vale a dire che una parte è disposta a vendere e l'altra ad acquistare, sono di conoscenza comune.

Secondo Aumann, ciò che si ricava da situazioni come questa (in generale il ragionamento di Aumann vale per tutti gli scambi speculativi) è che non sia possibile spiegare i termini dell'accordo tra le due coppie di speculatori se non si suppone che essi hanno delle credenze a priori divergenti sulle probabilità del corso delle azioni x . Nel suo lavoro, infatti, Aumann intende mostrare che se gli agenti sono razionali ed hanno la stessa distribuzione iniziale di probabilità, se successivamente ricevono informazioni riservate diverse è impossibile che abbiano conoscenza comune sul fatto che le loro valutazioni di probabilità sullo stesso evento siano diverse e, di conseguenza, non si possono trovare d'accordo sul "disaccordo" sugli esiti delle azioni x .

Pertanto, come abbiamo illustrato sopra, dopo aver ricevuto delle informazioni riservate false sull'esito delle azioni x , i Duke hanno effettivamente valutazioni di probabilità diverse dalla coppia Wirthorpe - Valentine circa l'esito delle azioni x e per questo motivo si affannano a comprare azioni che in realtà da lì a breve non varranno molto. Se, al contrario, nessuno delle due coppie avesse ricevuto dei rapporti falsi sul raccolto e avessero avuto la stessa distribuzione iniziale di probabilità circa l'esito delle azioni x , allora non potevano trovarsi su lati diversi (compratori e venditori) della stessa "scommessa".

Questo è naturalmente ciò che succede nel film.

Tuttavia, un'opportuna generalizzazione di ciò che impariamo da una "poltrona per due" dovrebbe farci solitamente sospettare di chi vuole venderci qualcosa: perché se si è disposti a vendere qualcosa a un prezzo p , vorrà dire (se l'agente è razionale) che vale meno di p e sarà bene quindi chiedersi se vale davvero la pena pagare p per averlo o se, invece, non sia più prudente rinunciare ad acquistare.

La teoria di Aumann pur avendo avuto largo consenso in economia non è, tuttavia, stata esente da critiche soprattutto per quel che riguarda le proprietà plausibili della conoscenza comune "reale". In particolare, le critiche riguardavano soprattutto la presunta idealizzazione esagerata delle capacità cognitive dei soggetti: nessun individuo possiede una capacità di memorizzare informazioni e di ricavare da queste tutte le deduzioni che il modello di Aumann richiede.

3. La mutua conoscenza

Negli anni successivi, alcuni studiosi si sono allontanati dalle spiegazioni formali di Aumann e sono ritornati alla nozione intuitiva di “conoscenza comune”, pur se con qualche “aggiustamento”, di Lewis. E’ il caso, ad esempio, dei filosofi Sperber e Wilson che hanno avanzato l’idea di una nozione più debole di conoscenza comune: la cosiddetta “mutua conoscenza”.

Con le parole degli autori:

Se tutti i membri di una comunità sono informati di un certo fatto, due individui che si riconoscono mutualmente come membri di questa comunità sono in diritto di attribuirsi una conoscenza mutuale di questo fatto. Ma in nessuno di questi casi il sapere mutuale è certo. Due individui possono guardare uno stesso oggetto e identificarlo in maniera differente; essi possono comprendere differentemente l’informazione che essi hanno ricevuto insieme; essi possono disconoscere alcuni fatti. In tutti i casi, gli individui interessati avranno torto nell’attribuirsi un sapere mutuale. Ecco il paradosso. Poiché l’ipotesi che esiste un sapere mutuale rischia sempre di essere errato, la tesi del sapere mutuale non procura veramente le garanzie che sono la sua ragione d’essere (Sperber e Wilson 1989, p.36).

Il concetto di “mutua conoscenza”, diversamente da quello di “conoscenza comune” di Lewis, non richiede che tutti gli individui sappiano che gli altri sanno. In questo caso il livello d’inferenze necessario non ricopre interamente tutti i ragionamenti che possono fare gli individui ma solo le inferenze necessarie che si possono ottenere dalle rappresentazioni mentali ottenute in un particolare “ambiente cognitivo”. Quest’ultimo è il risultato di una situazione fisica che funziona da filtro rispetto a tutti i fatti che un individuo può percepire o inferire. In un ambiente cognitivo, il fatto che qualche cosa si manifesta a un individuo sarà, quindi, per definizione manifesto a tutti

gli individui che si trovano in quell'ambiente. Un fatto sarà allora detto mutualmente manifesto agli individui se essi appartengono a quest'ambiente cognitivo condiviso.

Da quanto esposto si evince facilmente la vicinanza tra la nozione di “mutua conoscenza” di Sperber e Wilson e la nozione di “conoscenza comune” di Lewis, tanto che gli stessi Sperber e Wilson ne rimarkano la prossimità filosofica e concettuale. Tuttavia, anche la nozione di “mutua conoscenza” di Sperber e Wilson non è stata certo esente da critiche, tra cui l'ovvio problema che i fatti percepibili dagli individui non si manifestano a tutti nello stesso modo. Facciamo ancora una volta un esempio per chiarire.

Diversi soggetti si trovano in un bar in cui si scatena improvvisamente una rissa. Uno dei presenti corre a chiamare la polizia che a sirene spiegate si dirige verso il luogo della rissa. Tuttavia, nessuno degli individui presenti sente le sirene arrivare. È probabile che in situazioni come questa l'attenzione degli spettatori è diretta quasi esclusivamente verso le persone che litigano e che si urlano contro. Eppure la sirena era percepibile da tutti, dunque manifesta, e faceva parte dell'ambiente cognitivo (e di conseguenza mutualmente manifesta) di tutti i soggetti che in quel momento si trovavano dentro o nei paraggi del bar.

Da questo esempio si ricava facilmente che la nozione proposta da Sperber e Wilson è chiaramente troppo debole. Come chiarisce, infatti, Thomason:

Per quanto ne sappia, non esiste formalizzazione adeguata di un processo di ragionamento che (1) sia plausibile, nel senso che essa non fa delle supposizioni manifestamente false per quel che concerne noi, e che (2) possa portare alla formazione di attitudini comuni presso gli agenti (Thomason 2000).

La critica di Thomason non deve essere letta come una posizione scettica nei confronti della nozione di “conoscenza comune”; al contrario, essa riguarda

semplicemente la constatazione, per certi versi ovvia, che gli stati mentali altrui sono, a volte, del tutto opachi e che, quindi, è impossibile ricavare delle conoscenze certe su un fatto quando gli indici di conoscenza disponibili agli agenti non sono in grado di escludere la possibilità stessa di un fatto contrario. Difatti, trattandosi di conoscenza inferenziale, la “conoscenza comune” sottostà sempre a dei principi di fallibilismo poiché essa non si basa su prove percettive ma su indici indiretti e interpretazioni personali che sono fundamentalmente fallibili. D'altronde, neanche Lewis fornisce alcuna specificazione su come funzionano le credenze degli agenti. In altre parole, Lewis non tratta del ragionamento tenuto dagli agenti né del contenuto effettivo del loro sapere o delle loro credenze ma si accontenta solo di precisare la natura delle ragioni che gli agenti hanno a disposizione per giustificare le loro azioni (Cubitt e Sugden 2003). In definitiva, anche nel caso di Lewis, la conoscenza comune non descrive lo stato epistemico “reale” di un gruppo di agenti bensì solo il loro stato informativo di cui si sa semplicemente che essi hanno delle buone ragioni di credere o di sapere alcune cose. A Lewis non importa quali inferenze gli agenti mettono realmente in atto ma si accontenta di segnalare la possibilità degli agenti di avere qualche inferenza: è, infatti, su questa possibilità che fonda la “conoscenza comune”. Da ciò ne segue, come chiarisce Francesco Guala, che “da un certo punto di vista la teoria di Lewis appartiene in pieno alla tradizione della scelta razionale. La motivazione principale per seguire una convenzione secondo Lewis è strettamente egoistica: guidiamo sulla sinistra perché vogliamo evitare gli incidenti; diciamo “gatto” invece di “taggo” perché vogliamo essere capiti dai nostri interlocutori; ci vestiamo di nero ai funerali per comunicare un lutto” (Guala 2009, p. 5).

Tuttavia, specificare il sapere potenziale di un agente è per certi versi inutile: un soggetto, difatti, agisce sulla base delle sue credenze e conoscenze reali e non sulla base di informazioni di cui a volte, come chiarisce Guala, non è nemmeno cosciente. L'interpretazione informativa non basta dunque per spiegare e predire i

comportamenti. Per interpretare le faccende umane e anticipare il comportamento degli individui, infatti, lo strumento per eccellenza utilizzato dai soggetti rimane il cosiddetto “atteggiamento intenzionale” (Dennett 1993), vale a dire quella particolare strategia di attribuire stati mentali agli agenti. Questa capacità di “mentalizzare” il comportamento, ovvero di considerare gli stati mentali cause delle azioni dei soggetti, è stata chiamata dai primatologi Premack e Woodruff (1978) “Teoria della mente” (ToM).

4. La lettura della mente

Il concetto di teoria della mente (ToM) è stato introdotto nel 1978 da David Premack e Guy Woodruff, in un articolo dal titolo provocatorio *Does the chimpanzee have a theory of mind ?*

In questo studio si intendeva dimostrare la capacità degli scimpanzé di comprendere gli stati mentali e quindi di prevedere il comportamento in situazioni finalizzate ad uno scopo. I due autori terminavano il loro saggio specificando che le scimmie fossero dotate di una “intelligenza machiavellica” che permetteva loro di pianificare comportamenti di alleanza o d’inganno per realizzare i loro fini. La Teoria della mente veniva, quindi, definita come quella capacità di comprendere, inferire e attribuire stati mentali (desideri, credenze) a se stessi e agli altri, al fine di comprenderne e di predire i comportamenti.

La questione della presenza di una capacità di mentalizzazione nelle altre specie rispetto a quella umana ha suscitato e suscita ancora oggi discussioni. Sembra che alcune specie di grandi scimmie pervengano a un certo livello di comprensione del

pensiero altrui senza possedere una capacità di teoria della mente complessa e sviluppata quanto quella dell'uomo. Ma al di là di questo problema specifico, i ricercatori si sono rapidamente interessati ai meccanismi e allo sviluppo di questa funzione cognitiva nell'essere umano. I primi studi in questa direzione furono quelli intrapresi da Heinz Wimmer e Josef Perner (1983) che si proponevano di testare la capacità dei bambini d'attribuire una falsa credenza.

Le acquisizioni scientifiche ottenute con il test di falsa credenza rimangono ancora oggi salde (Leslie 2005) anche se i meccanismi che portano i bambini a identificarsi con gli altri e a riflettere sui propri stati mentali sono oggetti di controversia tra gli studiosi dello sviluppo ontogenetico della teoria della mente. Non è qui il caso di entrare nei dettagli della questione, vale a dire se basta un dispositivo come ToM per interpretare i comportamenti degli individui in termini di stati intenzionali oppure se si tratta di un'attività più complessa costituita da diversi componenti (come, ad esempio, l'attenzione condivisa o il ragionamento controfattuale, cfr. Perconti 2008).

Ai nostri fini è più utile ricordare la distinzione tra due diverse teorie che hanno cercato di dare una risposta alla questione su come avviene l'elaborazione delle informazioni che conducono poi i soggetti alla comprensione e alla previsione dei comportamenti: la teoria della teoria (*theory theory*) e la teoria della simulazione (*simulation theory*).

Secondo la teoria della teoria, ciascun essere umano si costruisce attraverso la propria esperienza una teoria ingenua (*folk psychology*) circa le rappresentazioni mentali, le motivazioni, gli scopi e le emozioni che conducono ai diversi comportamenti. La teoria della teoria presuppone, dunque, che ogni individuo abbia a disposizione un sistema inferenziale piuttosto sofisticato, in base al quale prevede cosa succederà partendo dai propri dati di esperienza che costituiscono gli assiomi della teoria ingenua. La particolarità, quindi, della teoria della teoria consiste proprio nel

considerare le capacità espresse dalla psicologia del senso comune come parte di una teoria (Fodor 1983). Ovviamente si tratterebbe di una teoria che in gran parte degli individui rimarrebbe allo stato implicito. La teoria della teoria non suppone, infatti, che tutti quanti siano in grado di riflettere sui singoli aspetti della teoria o di consultarla per fare le inferenze giuste: l'aspetto sistematico del dispositivo di predizione rimarrebbe, anche se latente, in ciascuno di noi.

I limiti della teoria della teoria sembrano molto evidenti. Essa presuppone l'esistenza di una teoria ingenua del comportamento che a sua volta sembra presupporre l'accessibilità alla coscienza di processi inferenziali complessi e la capacità di rappresentazione astratta di regole (Carruthers e Smith 1996).

Al contrario di quanto avviene per la "teoria della teoria" (che esalta il punto di vista in terza persona), l'ipotesi simulazionista fa affidamento sulla preminenza della prospettiva in prima persona (è il soggetto che simula il protagonista dell'esperienza simulata). Secondo tale approccio (cfr. Goldman 2006), la comprensione della mente umana si fonda non su dei processi di concettualizzazione, bensì sulla nostra esperienza diretta della vita mentale e sulla capacità di immaginare noi stessi nella prospettiva di un'altra persona, simulando appunto la sua vita mentale. Si tratta, come specifica chiaramente Pietro Perconti, nella capacità di:

Simulare il nostro interlocutore e di indovinare cosa pensa e cosa è probabile che faccia, provando a immaginare cosa proveremmo e cosa faremmo noi se si trovassimo al suo posto [...] Secondo i simulazionisti, come oggi vengono chiamati i sostenitori di tale posizione, per produrre una predizione comportamentale ci mettiamo nei panni altrui e ci domandiamo cosa faremmo se fossimo in quelle circostanze." (Perconti 2008, p. 124).

Secondo i simulazionisti, quindi, il soggetto deve proiettarsi nella posizione dell'altro, essere capace di identificare i suoi stati mentali (prospettiva in prima

persona) per attribuire in seguito gli stessi stati mentali all'altro (prospettiva in terza persona). Così prima di potere simulare gli stati mentali dell'altro, occorre già essere capaci di applicare i concetti mentali che corrispondono al proprio vissuto interno. Ciò presuppone che il soggetto abbia già esperienza dello stato mentale attribuito all'altro e dunque l'acquisizione degli stati mentali non sarebbe realizzata sulla base della simulazione dell'altro ma richiederebbe un apprendimento preliminare.

Robert Gordon (1995) ha una posizione ancora più radicale e ritiene che la teoria della mente dipenda interamente dalla simulazione dei comportamenti senza che sia necessaria alcuna concettualizzazione. Secondo Gordon, quindi, la simulazione condiziona l'acquisizione dei concetti mentali perché è un processo *off-line*, vale a dire non viene messa in atto nessuna azione reale ma soltanto la previsione e la comprensione del comportamento degli altri.

Se la teoria della teoria mostra il suo maggior limite nell'essere tutta orientata verso l'altro soggetto, della cui mente si cerca di comprendere l'operatività concettuale nei termini di catene di argomenti logico-inferenziali, la teoria della simulazione mostra di essere, al contrario, troppo ego centrata, dal momento che gioca tutte le sue carte sulla capacità dell'Io di immaginarsi al posto dell'altro. A ben vedere, però, tale egocentrismo è nello stesso tempo un de-centramento dell'Io, poiché si devono mettere da parte le proprie credenze per assumere quelle altrui. Così facendo, la teoria della simulazione, fondata com'è sulla stretta affinità fra chi osserva e l'agente osservato di cui si è in grado di capire e prevedere il comportamento, non riesce a spiegare come sia possibile prevedere il comportamento di agenti abbastanza diversi da sé. Un limite ancora più forte risiede nel fatto che il fine ovvio di una simulazione non è capire come si agirebbe al posto di qualcun altro, bensì proprio di immaginare come si comporti l'altro. In altre parole, quando ci si mette nei panni di un altro non bisogna portarsi dietro la propria mente, bensì occorre cercare di vedere il mondo con gli occhi di chi si sta immaginando di essere (Perconti 2008). Nonostante ciò, la

teoria della simulazione ha trovato valido sostegno negli esperimenti neuroscientifici condotti sul sistema *mirror* di alcuni primati superiori e degli esseri umani. Come mostrato in numerosi esperimenti, da un punto di vista neuronale, non vi è alcuna differenza tra il compimento di un'azione da parte di un soggetto o che si guardi semplicemente un individuo compierla (Rizzolatti e Sinigaglia 2006; Gallese e Goldman 1998). Tuttavia, al di là dell'identità neurale che ci permetterebbe di spiegare le affinità comportamentali tra diversi agenti, resta un problema da risolvere, vale a dire che ciò che interessa maggiormente, al di là delle azioni eseguite dai singoli agenti, sono le intenzioni che li guidano e li rendono intelligibili agli altri. Se il carattere in "comune" di tali conoscenze tra gli agenti può essere spiegato dal sistema *mirror*, il suo contenuto intenzionale sembra, in ogni caso, sfuggire. Il sistema *mirror* ci permette di riconoscere, per esempio, che un'altra persona è arrabbiata o che vuole afferrare un oggetto. Tuttavia, dobbiamo anche essere in grado di spiegare il comportamento seguente di un individuo, anche in situazioni sociali complesse (come, ad esempio, quelle descritte dalla teoria dei giochi). Come chiarisce sempre Perconti:

[...] si noti come l'approccio simulazionista sia in difficoltà nel rendere conto di quelle situazioni in cui il comportamento che prevediamo o lo stato mentale che stiamo attribuendo al nostro interlocutore non è lo stesso che avremmo noi nei suoi panni. Eppure situazioni di questo tipo sono molto comuni. Si rivolga la propria attenzione alle competizioni e ai giochi. Se si vuole superare qualcuno in una competizione e si cerca di indovinare le azioni future è ben possibile che talvolta sia preferibile attribuirgli emozioni e intenzioni diverse da quelle che avremmo noi al suo posto. La persona che stiamo simulando potrebbe essere più intelligente o più ottusa di noi, più emotiva o più fredda. In questi casi non è sufficiente mettere off-line ciò che faremmo noi e attribuirlo senz'altro al nostro interlocutore. Occorrono altre abilità, tra cui la padronanza in certe conoscenze generali sulle menti, circostanza che fa appunto rientrare in gioco una componente teorica nell'attribuzione psicologica." (Perconti 2008, p.125).

È possibile quindi integrare la teoria della mente e il simulazionismo in un'ulteriore teoria in cui i processi simulativi stanno alla base della predizione comportamentale e

in cui, nello stesso tempo, giochino un ruolo importante anche i processi riguardanti le nostre conoscenze psicologiche intuitive e quelli relativi alla particolare mente della persona che stiamo cercando di simulare (Perconti 2003). L'attuale stato dell'arte del dibattito non è più certamente polarizzato sulle posizioni, da una parte, dei sostenitori puri della teoria della teoria e, all'altro estremo, i sostenitori della teoria della simulazione: sono all'opera, infatti, diversi tentativi di ibridazione fra i due poli e di reciproche concessioni su alcuni punti specifici della modellizzazione teorica (cfr. de Villiers 2000; Decety and Lamm 2006; 2007). In questi modelli ibridi, a un primo livello simulativo, legato a una sostanziale indifferenziazione del sé dagli altri sé, si fa corrispondere un secondo livello, più alto, vale a dire l'insieme delle assunzioni mentali capaci di farci immaginare la "vita interiore" dell'avversario come, ad esempio, l'immaginazione controfattuale (la capacità cioè di supporre che le cose possono prendere un corso diverso da quello effettivo).

Aderendo a questa prospettiva, è possibile dar conto degli aspetti di radicamento e di proiezione che stanno a fondamento dell'intelligenza sociale, attraverso una prospettiva unitaria e completa. Tuttavia, è bene evidenziare che quando si hanno a che fare con questioni del tipo "predire il futuro" o "anticipare le conseguenze di un'azione altrui", si tratta pur sempre di una "scommessa" e come tale può risultare vincente o del tutto errata. Ciò è stato brillantemente descritto dal fisiologo Alain Berthoz (1997) che scrive:

[...] per sopravvivere, l'animale ha spesso una sola chance, un solo colpo da giocare, che impegna i muscoli e la massa corporea in movimento. Per afferrare una preda che si muove a trentasei chilometri l'ora, ossia dieci metri ogni secondo, è necessario anticipare la sua posizione in meno di cento millesimi di secondo e dirigersi là dove essa sarà un istante dopo. Bisogna anche preparare il gesto della cattura, preparare i muscoli a compensare il suo peso e a vincerne la resistenza. Bisogna *anticipare, indovinare, scommettere* sul suo comportamento, bisogna costruirsi una «teoria della mente» indovinando quali potrebbero essere i tentativi di fuga di questa preda in funzione del contesto. Si tratta dunque di processi estremamente rapidi, fondamentalmente dinamici, nel corso dei quali tutto si gioca in qualche decina di millesimi di secondo. Il cervello è prima di tutto una macchina biologica con cui giocare d'anticipo (Berthoz 1997, p. XIII).

In realtà, come abbiamo visto, ciò che Berthoz scrive per gli animali vale anche per gli esseri umani. Da ciò si può ricavare, quindi, che la capacità di predire e controllare il comportamento degli altri soggetti è la sfida forse più pressante e importante che i primati hanno dovuto affrontare nel corso della loro storia evolutiva.

Bibliografia

- Aumann R. (1976), *Agreeing to Disagree*. *The Annals of Statistics*, 4(6), pp. 1236-1239.
- Basu K. (2013), *Oltre la mano invisibile. Ripensare l'economia per una società giusta*, Roma-Bari, Laterza.
- Berthoz A. (1998), *Il senso del movimento*, Milano, McGraw-Hill.
- Bicchieri C. (2006), *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Borghini A. (2010), *David K. Lewis*, *Aphex*, 2, 150-196.
- Carruthers P., Smith P.K. (1996), *Theories of theories of mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cubitt R, Sugden, R. (2003), *Common Knowledge, salience and convention: a reconstruction of David Lewis's game theory*. *Economics and Philosophy*, 19, pp. 175-210.
- De Villiers J.G. (2000), *Language and theory of mind: What are the developmental relationships?*, in Baron-Choen S, Tager-Flusberg H., Cohen D. J. (eds.), pp.83-123, "Understanding OtherMinds: Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience", Oxford, Oxford University Press.
- Decety J., Lamm, C. (2006), *Human empathy through the lens of social neuroscience*, *Scientific World Journal* , 6, pp. 1146-1163.
- Decety, J., Lamm, C. (2007), *The role of the right temporoparietal junction in social interaction: How low-level computational processes contribute to meta-cognition*, *Neuroscientist*, 13, pp. 580-593.
- Dehaene S. (2011), *Il pallino della matematica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Dennett D. (1993), *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna, Il Mulino.
- Fodor J.A. (1983). *The modularity of mind: an essay in faculty psychology*, Cambridge Ma, MIT Press.

Gallese V., Goldman A. (1998), *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, Trends Cogn. Sci., 2, pp. 493–501.

Gilbert M. (1989). *On Social Facts*, London, Routledge.

Goldman A.I. (2006), *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, New York, Oxford University Press.

Gordon R.M. (1995), *The Simulation Theory: Objections and Misconceptions*, in Davies M., Stone T. (eds.), “*Folk Psychology*”, pp.100-122, Oxford, Blackwells.

Graziano M. (2015), *Individual and Social Preferences: Defending the Agent’s Perspective Rather than the Theoretician’s*, Philosophy of the Social Sciences, 45, pp. 202-226.

Guala F. (2009), *Esistono le convenzioni di Lewis?*
<http://users.unimi.it/guala/ConvenzioniLewis.pdf>

Leeson P.T., Coyne C.J., Boettke P. J. (2006), *Converting social conflict: Focal points and the evolution of cooperation*, Austrian Economic Review, 19, pp. 137-147.

Leslie A. M. (2005), *Developmental parallels in understanding minds and bodies*, Trends Cognitive Science, 9 (10), pp. 459- 463.

Lewis D. (1969), *Conveticion- A Philosophical Study*, Cambridge, Harward University Press.

Perconti P. (2003), *Leggere le menti*, Milano, Bruno Mondadori.

Perconti P. (2008), *L’autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Roma-Bari, Laterza.

Premack D., Woodruff G., (1978), *Does the chimpanzee have a theory of mind?* Behavioral and Brain Sciences, 1, pp. 515-526.

Rizzolatti G., Sinigaglia C. (2006), *So quello che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina.

Schelling T. (1960), *The strategy of conflict*, Cambridge, Harward University Press .

Schelling T.C. (1984), *Choice and consequence*, Cambridge, Harvard University Press.

Schelling T.C. (2006), *Strategies of commitment and other essays*, London, Harvard University Press.

Sperber D., Wilson D. (1989), *La Pertinence- Communication et Cognition*, Paris, Edition de Minuit.

Thomason R. (2000), *Modelling the belief of other agents*, in Minker J. (editor), "Logic-based Artificial Intelligence", pp.375-403, Norwell, Kluwer Academic Publishers.

Wimmer H., Perner J. (1983), *Beliefs about beliefs: representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception*, *Cognition*, 13, pp. 103-128

Marsia S. Barbera
TEORIE FILOSOFICHE DEL CONCETTO DI
ABITUDINE

ABSTRACT. The purpose of this paper is to put a light on the principal theories of the philosophy of habit, in terms of a thought in which behavior is studied by analyzing action after action, in a systematic way. Habit is the human disposition to act in a similar way whenever we encounter a similar context. It can also be defined like the readiness to act in order to adapt ourselves and our cognitive skills through the plasticity of the nervous system. In the story of philosophy, from ancient times to contemporary ones, habits have been considered as an interesting research topic and, on the other hand, it is often being presented as a very complex issue. However, we might wonder: in which way are some habits developed and how may they influence our life or even better our lifestyle? What kind of action can be defined in terms of habit? And, how important could the link between brain-body be in the process of behavior formation?

These are the main questions we are going to discuss in here.

Keywords: habits, embodied cognition, plasticity, behavior.

1. Prologo

L'abitudine costituisce un oggetto di ricerca di ordine teoretico-filosofico. Sebbene spesso venga usato come sinonimo di "abito" – che attiene alla disposizione costante del comportamento – è più precisamente da intendersi in termini di ripetizione di eventi o di azioni. Nell'indagine filosofica aristotelica l'abitudine è definita come «una cosa che somiglia alla natura: la natura è ciò che si fa sempre, l'abitudine è ciò che si fa spesso»¹. E nella fattispecie, Aristotele la distingue dall'abito che invece è «una disposizione a essere bene o mal disposto verso qualche cosa, sia verso di sé sia verso l'altro»².

La distinzione aristotelica è stata più volte ripresa nella tradizione filosofica, specie nella filosofia della scolastica, tuttavia nei tempi moderni Hume si è servito del concetto di abitudine per spiegare il nesso causa-effetto. L'ipotesi di Hume prevede appunto una spiegazione della connessione causale in termini di abitudine: la relazione tra causa ed effetto si fonda, non su di una necessità oggettiva, bensì sull'osservazione ripetuta degli eventi. Hegel, in ulteriore battuta, dirà che l'abitudine è uno strumento di possesso e di liberazione. Il pragmatista James sosterrà, a sua volta, che le abitudini consolidate nel tempo sono il fondamento delle condotte di vita

¹ Aristotele, *Retorica*, Oscar classici greci e latini, Mondadori, Milano 1995 (11):1370 a 7.

² Aristotele, *Metafisica*, Reale, G., a cura di, Bompiani, Milano 2000 (20):1022 b 13. Per approfondimenti si rimanda a Donini, P., *La Metafisica, introduzione alla lettura*, in *Culture antiche*, Ed. dell'Orso, Roma 1993.

degli esseri umani, a tal punto che cambiando le proprie abitudini mentali è persino possibile cambiare la propria vita.

In epoca contemporanea, rispettivamente, la filosofia di Ravaisson ricorrerà al concetto di abitudine come collante tra ciò che è materia e ciò che non lo è (meglio inteso come spirito). E, successivamente Bergson, il padre dello spiritualismo francese, sosterrà che l'abitudine è l'antitesi della vita autentica³. Proviamo adesso a ripercorrere le principali tappe che ci portano al pensiero dei suddetti autori.

2. Il concetto di abitudine: volontà o automatismo?

Aristotele è il primo filosofo che ci fornisce una trattazione scientifica e ben articolata del concetto di abitudine. Nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea* viene discussa l'origine delle virtù etiche (o pratiche) identificata appunto con l'abitudine. Secondo Aristotele, dunque, l'abitudine è una questione di filosofia pratica. E ciò emerge anche dall'affinità tra i termini etica (ἠθικὴ) e abitudine (ἠθος)⁴.

L'*Etica Nicomachea* pone al centro della formazione morale l'educazione delle abitudini, dalle quali dipende la corretta costituzione dell'agire razionale. La

³ Cfr. Bergson, H., *Pensiero e movimento*, Sforza, F., a cura di, Bompiani, Milano 2000.

⁴ Cfr. Donini, P., *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Culture Antiche, Ed. dell'Orso, Roma 2014.

razionalità giunge a maturazione a partire dall'acquisizione delle abitudini⁵. La natura acquisita – tipica delle abitudini – è ciò che si aggiunge alla somma delle tendenze naturali: una natura naturata dalla natura naturante.

In età moderna il concetto di abitudine viene ridefinito nell'ambito del meccanicismo cartesiano⁶ – ovvero ridotto a fenomeno fisico e meccanico, nonché automatismo – e dall'empirismo inglese, di cui Hume rappresenta il principale esponente: tutte le inferenze provenienti dall'esperienza sono effetti dell'abitudine e non del ragionamento. La scienza dell'uomo, fondata sull'esperienza e sugli esperimenti, porta Hume alla convinzione secondo cui la tendenza ad acquisire abitudini è un tratto caratteristico della natura umana. La funzione dell'abitudine si accentua nella formazione delle idee, specie in quelle di causa e di sostanza: la nostra quotidianità, del resto, si fonda sull'abitudine⁷. Eppure, proprio quelle verità che ci appaiono affidabili e certe sono in realtà la risultante della forza di una disposizione mentale acquisita mediante l'abitudine:

⁵ *Ivi.*

⁶ Cfr. Cartesio, R., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, S. Landucci, a cura di, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁷ Cfr. Foglia, G., *Immaginazione e natura umana. Studio sulla teoria della conoscenza di David Hume*, Il Mulino, Bologna 1998.

Difficilmente gli uomini si persuaderanno che effetti di tanta importanza possano scaturire da principi in apparenza di così poca entità, e che quasi tutti i nostri ragionamenti, e insieme le nostre azioni e passioni, derivino semplicemente dall'abitudine e dalla consuetudine⁸

È dunque l'abitudine che ci consente di ragionare sulla base dell'esperienza: quando portiamo a paragone le leggi umane con quelle naturali ci aspettiamo che quest'ultime, a differenza delle prime, non deludano le nostre attese. Nell'osservare infatti un evento, che scaturisce a seguito di un altro, la propria naturale tendenza ad acquisire abitudini spinge all'aspettativa che quella successione si ripeta anche in futuro: la consistenza di quella credenza è data dalla forza dell'abitudine che l'ha generata. Credenza che, tuttavia, non ha fondamento oggettivo, ma soggettivo.

Hume è pienamente convinto dell'importanza delle abitudini non solo nella formazione del pensiero – di ciò che è conoscenza e di ciò che non lo è – ma soprattutto nella nostra vita pratica:

La consuetudine è la grande guida della vita umana. È questo quell'unico principio che ci rende utile l'esperienza e che ci fa attendere, per il futuro, un seguito di avvenimenti simile a quello che si è presentato nel passato. Senza l'influsso della consuetudine saremmo del tutto ignoranti di ogni materia di fatto all'infuori di ciò che è immediatamente presente nella memoria e ai sensi. Noi non saremmo mai in grado di adattare i mezzi ai fini, o di usare i nostri poteri naturali nella produzione di qualche effetto. Si avrebbe la fine, nello stesso tempo, di ogni azione, come anche della parte principale della speculazione⁹.

⁸ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, Opere filosofiche I, Laterza, Roma 2008, p. 132.

⁹ Hume, D., *Ricerca sull'intelletto umano*, Opere filosofiche II, Laterza, Roma 1996, p. 50.

Senza la forza dell'abitudine la vita, in pratica, sarebbe ingestibile: ogni situazione si presenterebbe come un nuovo problema e ci paralizzerebbe. Le consuetudini, invece, ci permettono di compiere grossa parte dei nostri gesti quotidiani in modo meccanico e automatico: persino la nostra mente è più libera da quei problemi che diversamente la soffocherebbero¹⁰.

Se la scoperta della centralità dell'abitudine nel pensiero di Hume è ancora scomoda e quindi destinata a incontrare forti resistenze: «Mi turba e m'impaurisce – scrive nella conclusione del primo libro del suo Trattato – la solitudine desolata in cui mi ha posto la mia filosofia [...] Mi sono esposto, infatti, all'inimicizia di tutti i metafisici, dei logici, dei matematici e perfino dei teologi»¹¹, e ancora: «Benché le prove che ho addotte mi sembrino perfettamente conclusive, non mi lusingo di fare molti proseliti alle mie opinioni»¹², sarà solo più tardi, in epoca ottocentesca e precisamente con lo spiritualismo francese, che il tema dell'abitudine diverrà centrale e costituirà l'oggetto di una specifica riflessione filosofica.

Tuttavia, ancor prima di arrivare al pensiero di Bergson – padre dello spiritualismo francese – va considerata l'influenza della tesi di Ravaisson nell'opera *De l'habitude*

¹⁰ Sul tema delle abitudini in Hume Cfr. Bailone, G., *Viaggio nella filosofia. Filosofi nell'età dei lumi*, Quaderni, Università popolare di Torino, 2014.

¹¹ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 276.

¹² *Ib*, p. 132.

pubblicata nel 1838¹³. Nello specifico, la dissertazione è incentrata sullo studio dell'abitudine, mirato a raggiungerne l'essenza: le condizioni che la determinano dipendono dal potenziamento dell'azione che porta all'agilità di quello specifico movimento e alla conseguente diminuzione dello sforzo per compierlo. Si tratta appunto dello sviluppo di una spontaneità irriflessa che prende stabilità in termini di passività dell'organizzazione, al di là della volontà o della coscienza. Inoltre, nel ripetersi, il movimento si fa sempre più involontario:

Affondando le proprie radici nelle zone più oscure dello spirito umano, dove i più elevati processi razionali incontrano i più umili processi organici, l'abitudine non è un mero meccanismo, né il risultato di una semplice modificazione fisiologica, ma è l'effetto di un'inclinazione che, senza escludere una forma irriflessa d'intelligenza, succede insensibilmente al libero volere¹⁴

Con la sua originale teoria, Ravaisson si propone di mostrare l'intrinseca materialità dello spirito. L'abitudine diviene il collante tra natura e libertà: così come le inclinazioni dell'abitudine prendono il posto, gradualmente, degli atti volitivi della propria coscienza, allo stesso modo la natura – mai puramente meccanica – è animata da quell'identico principio vitale che agisce ai più alti livelli di coscienza. L'abitudine discende per gradi dalla coscienza e, poiché acquisita, si stabilizza come una seconda natura:

¹³ L'opera in questione, tradotta, è *L'abitudine*, Capodivacca, S., a cura di, Ananke, 2009.

¹⁴ *Ib*, pp. 36-37.

Se tra il limite inferiore della natura e il limite superiore della coscienza esiste una pluralità infinita di gradi successivi, volta a comporre una sorta di “spirale”, è proprio questa spirale che l’abitudine ridiscende; in tal modo, l’abitudine rappresenta il ritorno della libertà alla natura, o piuttosto l’invasione del dominio della libertà per opera della spontaneità naturale¹⁵

Il problema specifico che Ravaisson affronta nella sua opera è dunque la giustificazione della continuità che sussiste tra gli elementi spirituali e quelli materiali, tra la necessità della natura e la libertà dell’intelletto. L’abitudine funge da termine medio che connette due regni diversamente destinati a rimanere separati: con l’abitudine, infatti, si rende ragione di come a partire da atti volontari sia possibile eseguire azioni meccaniche e, allo stesso tempo, come alla base di ogni azione involontaria risieda la capacità – tipica dell’essere che contrae l’abitudine – di sviluppare una forza che muove e che determina quell’azione (anche in assenza di uno stimolo esterno).

Venendo ora alla tesi spiritualista-bergsoniana, l’abitudine può essere analizzata alla luce degli aspetti metafisici e dell’importante ruolo giocato dalla coscienza. Si tratta di una tesi che identifica nel processo dell’abitudine la possibilità

¹⁵ *Ib*, p. 66. A proposito della tesi ravaissoniana sul rapporto abitudine-natura si rimanda all’interpretazione di Poliseno, A.: «L’abitudine trasforma in movimenti meccanici le deliberazioni volontarie, razionalizzando i processi fisiologici ai quali si affida. Utilizza la molteplicità delle tendenze che rileva nell’organismo, tanto che possiamo intravedere diffusa nelle tendenze e negli organi la misteriosa forza della volontà e dell’intelligenza. La volontà illumina gli istinti consegnandosi ai loro meccanismi. Spiritualità e materialità, libertà e necessità, psicologia e fisiologia si fondono per dar luogo ad un’altra natura. “La Necessità della natura è la rete sulla quale trama la Libertà” scrisse con bella immagine Ravaisson [...] Non è puro spirito, ma vive in un corpo che le dà la possibilità di realizzarsi» (Poliseno, A., *L’abitudine, un’inutile necessità. Da processo neurofisiologico a processo morale*, Armando Ed., Roma 2001, p. 47).

dell'intuizione intellettuale di cogliere il movimento attraverso cui la volontà – che è intenzionale e quindi cosciente – si innesta nell'automatismo della tendenza acquisita e consolidata col passare tempo¹⁶.

In altri termini, secondo Bergson la propria esperienza interiore mostra nell'abitudine un'attività che è passata, per gradi, dal conscio all'inconscio e dalla volontà all'automatismo: «una forma – come una coscienza oscurata e una volontà addormentata – sotto la quale dobbiamo rappresentarci la natura»¹⁷

La tesi spiritualista francese si fonda dunque sull'esistenza di una linea sottile che lega l'abitudine alla natura: spiritualizzando la natura e naturalizzando lo spirito l'abitudine si fa mescolanza inestricabile di passività e attività, così come di libertà e natura¹⁸.

3. Dal fascio di percezioni al fascio di abitudini

¹⁶ Bergson, H., *Pensiero e movimento*, ed. cit.

¹⁷ *Ib*, p. 167. Il carattere duplice dell'abitudine (volontà e automatismo) è oggetto di indagine nelle ricerche proustiane: da una parte è coscienza delle percezioni che trasforma in automatismi azioni prima volontarie – Proust la definisce in termini di “économie à notre système nerveux” – mentre, dall'altra parte, l'abitudine ha un “effetto analgesico” sulla sensibilità della coscienza – è quasi come se riuscisse ad ipnotizzarla – Cfr. Proust, M., *Alla ricerca del tempo perduto*, Bongiovanni Bertini, M. a cura di, Einaudi 2008.

¹⁸ Sulle tesi spiritualiste di Bergson cfr. Migliaccio, C., *Invito al pensiero di Bergson*, Mursia 1994.

In pieno periodo ottocentesco verranno discusse varie teorie sulle abitudini. Tuttavia, quella che sembra essere la più originale, tra le tante, appartiene al pragmatista William James¹⁹: «La più grande scoperta della mia generazione è che gli esseri umani possono cambiare le loro vite cambiando le abitudini mentali»²⁰.

Nella fattispecie, se per Hume il sé è da intendersi come un fascio di più percezioni, per James gli esseri viventi appaiono prima di tutto come “fasci di abitudini”: tracciati lungo i quali le abitudini si snodano come sentieri esperiti e immaginati da cui dipendiamo e da cui possiamo anche imparare a discostarci²¹.

Hume, a ben vedere, non è l'unico punto di riferimento per James, perché la concezione dell'abitudine da lui espressa è già stata formulata nel pensiero filosofico antico. Risuonano allora le ben note definizioni che Aristotele propone nella

Retorica:

ciò che si fa per abitudine si fa perché spesso si è fatto [...] L'abitudine è in qualche modo simile alla natura, perché 'spesso' e 'sempre' sono vicini, la natura è di ciò che è sempre, l'abitudine di ciò che è spesso²²

¹⁹ Cfr. Pierce, C. S.; James, W., *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C.S. Pierce e W. James*, Filosofia anglo-americana, Aragno 2011.

²⁰ Cfr. James, W., *Abitudine e poteri degli esseri umani, I saggi Abitudine (1890) e I poteri degli esseri umani (1907)*, Mori, L. a cura di, Mnemosyne, Pisa 2014.

²¹ *Ivi*.

²² Cfr. Aristotele, *Retorica*, ed. cit.

L'abitudine viene dunque paragonata ad un meccanismo naturale, in quanto determina un comportamento del tutto o in parte automatico. La differenza tra i due pensatori – Aristotele e James – sta nel fatto che secondo James il sistema nervoso centrale (cervello in particolare) ricopre un ruolo fondamentale:

I fenomeni dell'abitudine negli esseri viventi sono dovuti alla plasticità dei materiali organici di cui i loro corpi sono formati. Caratteristica del cervello è il suo essere plastico, nel più ampio senso della parola, possedere una struttura abbastanza debole per cedere ad una data influenza, ma abbastanza forte per non cedere tutto in una volta²³.

Risulta chiaro come l'abitudine scaturisca da un rapporto di interazione tra più aree cerebrali: un'abitudine consolidata trova un alleato nel cervello, perché il sistema nervoso – nella complessità delle sue componenti – si è adattato naturalmente sino a facilitare la ripetitività dell'azione. Come ribadisce James, siamo un fascio di abitudini mentali perché tutte le volte che ci concediamo un pensiero o un comportamento, più o meno desiderabile, ci risulta più facile ripeterlo nel susseguirsi del tempo. La nostra mente, del resto, riconosce istintivamente quelle cose che per

²³ James, W., *Principi di psicologia*, Letture Filosofiche XXXIV, Preti, G., a cura di, Principato Ed., Milano 2004. Per un approfondimento delle tesi pragmatiche di James, in fatto di abitudini, si rimanda al “Commento al capitolo 8: Le leggi dell'abitudine” di Bartolotti, L., in www.enigmatrento.altervista.org Filosofia & Logica, Anno II, Num. 5, settembre-ottobre 2003.

noi sono potenzialmente un bene e così facendo si adopera per spianare la via ai pensieri corrispondenti, opponendo la minor resistenza possibile²⁴.

A quanto finora è stato detto va aggiunto che, per spiegare il processo di acquisizione, prima, e di conservazione, dopo, di una buona abitudine, James si ispira al pensiero di Bain²⁵. Nel descrivere il processo che porta all'acquisizione di abitudini morali, Bain sostiene che nel momento in cui si voglia dar forma ad una nuova abitudine sopraggiungono difficoltà che vanno affrontate con la giusta determinazione, escludendo tutti i possibili fattori di disturbo o di distrazione: ciò consentirà al sistema nervoso di accettare e assimilare la nuova decisione. Emerge così l'importanza etica dell'abitudine che permette la stabilizzazione di comportamenti morali in un dato soggetto.

²⁴ Cfr. la tesi di Atkinson, W. W., in *Thought Vibration* (1906): «La strategia migliore per superare pensieri e sentimenti indesiderabili o negativi è perciò coltivare quelli positivi. La pianta del pensiero positivo è più forte dell'erbaccia negativa e col tempo le sottrae ogni nutrimento fino a farla morire di fame [...] Però non basta. Si deve anche “mettere in azione” il pensiero finché esso non diventa un'abitudine consolidata. I pensieri prendono forma come azione e a loro volta le azioni influenzano il pensiero. Quando “mettiamo in azione” certe linee di pensiero, le azioni hanno effetto sulla mente, aumentano lo sviluppo della parte strettamente collegate ad esse. Ogni volta che la mente trattiene un determinato pensiero, l'azione che ne consegue risulta più facile; e ogni volta che un atto è compiuto, diventa più facile sostenere il pensiero corrispondente» (*La legge di attrazione del pensiero. Come i nostri pensieri attraggono ricchezza e felicità*, Bedetti, S., a cura di, Colombi, A. [trad. it.], Area51 Publishing, Bologna 2012, pp. 32-34).

²⁵ I principali contributi di Alexander Bain spaziano dalla psicologia associazionista, sociale e differenziale alla fisiologia del sistema nervoso. Un interessante contributo in cui l'oggetto principale di discussione è costituito dalle abitudini morali è intitolato *Mental and moral science* (1868).

Tra i tanti autori a cui James si ispira, va menzionato anche il biologo e naturalista Charles Darwin, ausilio per l'avallo della tesi secondo cui le abitudini si caratterizzano come riflessi stabili quando vengono messe in atto con una certa continuità²⁶.

Associandosi a certi stati di spirito, gli atti divengono abituali: i movimenti utili a soddisfare un bisogno o ad alleviare una sensazione, se ripetuti spesso, diventano abituali e vengono eseguiti tutte le volte che proviamo lo stesso bisogno o la stessa sensazione, anche con una modalità più lieve rispetto a quella sperimentata precedentemente. In queste condizioni, il nostro sistema nervoso esercita un'azione diretta sul corpo.

L'esperienza ci insegna – spiega Darwin – che si produce forza nervosa e che si libera nel momento in cui il sistema nervoso cerebro-spinale viene eccitato, qualsiasi sia l'emozione in ballo. La direzione percorsa dalla forza nervosa in questione dipende dall'associazione delle cellule nervose, tra loro, e tra le diverse parti del corpo. Direzione che è di certo influenzata dall'abitudine, giacché la forza nervosa si

²⁶ Cfr. Darwin, C., *L'origine della specie. L'origine dell'uomo e altri scritti sull'evoluzione*, Cacucci, P.; Montalenti, G.; Omodeo, P.; Pavolini, L., a cura di, Newton Compton, 2009. Secondo Darwin gli animali – uomo compreso – acquisiscono gradualmente le abitudini, specie quelle che esprimono le emozioni tramite specifici movimenti che col passare del tempo diventano innati. I muscoli di organi quali occhi e orecchie, per esempio, sono diventati strettamente correlati con il tempo, proprio grazie all'abitudine. Per questa tesi, Cfr. Darwin, C., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Ekman, P., a cura di, Bollati Boringhieri, 2012. E per approfondimenti, si veda Ekman, P., *Te lo leggo in faccia. Riconoscere le emozioni anche quando sono nascoste*, Amrita Ed., 2016.

propaga facilmente in quei canali che vengono messi spesso (quindi a lungo andare) in azione²⁷.

Rifacendosi a Darwin, come è evidente, James introduce il termine abitudine per spiegare alcuni fenomeni fisiologici legati alla capacità di ricettività delle terminazioni nervose a partire da sollecitazioni già più volte provocate. La coscienza opera un'azione di continua unificazione dei fenomeni esperiti e lo fa percorrendo traiettorie che tendono a ripetersi, trasformandosi così in abitudine.

Gli esseri viventi sono fasci di abitudini perché l'abitudine è una peculiarità di tutti gli organismi, che si origina a partire dalla plasticità dei materiali organici di cui i loro stessi corpi sono composti²⁸.

4. Conclusioni

Il lavoro in questione è stato mirato all'approfondimento di alcune delle principali teorie filosofiche del concetto di abitudine. Sono emerse varie definizioni, lungo un lasso temporale che dall'antichità si estende ai contesti più moderni. È stata evidenziata non solo l'importanza, ma anche la spontaneità del processo che porta alla formazione di comportamenti automatici anche all'interno di un contesto

²⁷ Cfr. Darwin, C., *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, ed. cit.

²⁸ Cfr. James, W., *Principi di psicologia*, ed. cit.

socialmente condiviso. In questo senso, il pragmatismo di James e il naturalismo darwiniano rappresentano un notevole contributo. Come è stato ribadito, il termine abitudine non deve solo essere usato per spiegare alcuni fenomeni fisiologici, bensì va esteso anche a fattori di ordine sociale e relazionale. L'abitudine può assumere infatti una valenza etica, dal momento che si formano e, a lungo andare, si ripetono comportamenti morali. Si è rivelato infine illuminante il pensiero di James, il quale parafrasando Hume afferma che gli uomini sono fasci di abitudini. L'espressione "fascio di abitudini" non è tanto da riferirsi al concetto di routine motoria, quanto piuttosto a quello di abitudine come schema mentale, altresì ricorrente.

La filosofia dell'abitudine va allora interpretata come una filosofia del corpo, in quanto lo schema procedurale – mentale o motorio che sia – è incarnato e incorporato, oltre che contestualizzato. L'abitudine in qualità di *readiness to act*²⁹ ovvero tendenza a comportarsi in modo simile, in circostanze simili, è propria del costitutivo contatto tra l'atto e il contesto in cui viene a compiersi.

Abitudine ovvero azione-interazione tra il soggetto (che è corpo e ha un corpo) e l'ambiente circostante³⁰. Da ciò deriva l'indubbia influenza che il rapporto mente-corpo esercita nella costituzione del comportamento³¹: comportamento inteso appunto

²⁹ Cfr. Peirce, C. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Opere, Bonfantini, M. A., a cura di, Bompiani, Milano, 2003.

³⁰ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

³¹ Cfr. Nöe, A., *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Raffaello Cortina ed., Milano 2010.

in termini di azione (mentale o motoria), strettamente dipeso da un processo cognitivo altrettanto situato e radicato³².

³² Cfr. Bersalou, L. W, *Grounded cognition*, Annu. Rev. Psychol. 2008. 59:617–45.

Bibliografia

Aarts H., Custers, R. (2009), *Habit, Action, and Consciousness*, Encyclopedia of Consciousness, Utrecht University, Vol. 1, pp. 315-328;

Alloatti, G. et al. (2010), *Fisiologia dell'uomo*, Edi Ermes.

Aristotele (2000), *Metafisica* G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano.

- (1995) *Retorica*, Oscar classici greci e latini, Mondadori, Milano.

Atkinsin, W. W. (2008), *Thought vibration: the law of attraction in the thought world*, Createspace, [trad. it.] *La legge di attrazione del pensiero. Come i nostri pensieri attraggono ricchezza e felicità*, Bedetti, S., Colombi, A. (a cura di), Area51 Publishing, Bologna 2012.

Barsalou, L. W. (2008), *Grounded cognition*, *Annu Rev Psychol*, 59:617-45.

- (2010) *Grounded Cognition: Past, Present, and Future*, *Topics in Cognitive Science* 2: 716–724.

Bailone, G. (2014), *Viaggio nella filosofia. Filosofi nell'età dei lumi*, Quaderni, Università popolare di Torino.

Bain, A. (1872), *Mental and moral science: a compendium of Psychology and Ethics*, London: Longmans, Green, and CO.

Bartolotti, L. (2003), *Commento al capitolo 8: Le leggi dell'abitudine*, in www.enigmatrento.altervista.org Filosofia & Logica, Anno II, n 5.

Bernacer, J.; Lombo, J. A.; Murillo, J. I. (2015), *Habits: Plasticity, Learning and Freedom*, *Frontiers in Human Neuroscience* (9): 468.

Bergson, H. (2000), *Pensiero e movimento*, Sforza, F. (a cura di), Bompiani, Milano 2000.

Cartesio, R. (1998), *Discorso sul metodo*, Opere filosofiche, Garin, M. (a cura di), Vol. I, Laterza, Roma-Bari.

- (1997), *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, Opere filosofiche, Landucci, S. (a cura di), Vol. II, Laterza, Roma-Bari.

Darwin, C. (2009), *L'origine della specie. L'origine dell'uomo e altri scritti sull'evoluzione*, Cacucci, P., Montalenti, G., Omodeo, P., Pavolini, L. (a cura di), Newton Compton.

- (2012), *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* Ekman, P. (a cura di), Bollati Boringhieri.

Demartis, L. (1995), *Pragmatismo*, Storia dei movimenti e delle idee, Ed. Bibliografica.

Donini, P. (2014), *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Culture Antiche, Ed. dell'Orso, Roma.

- (1993) *La Metafisica, introduzione alla lettura*, Culture antiche, Ed. dell'Orso, Roma.

Ekman, P. (2016), *Te lo leggo in faccia. Riconoscere le emozioni anche quando sono nascoste*, Amrita Ed.

Foglia, G. (1998), *Immaginazione e natura umana. Studio sulla teoria della conoscenza di David Hume*, Il Mulino, Bologna.

Fugali, E. (2016), *Corpo*, Lessico della filosofia, Il Mulino, Bologna.

- (2009), *L'identità personale tra filosofia della mente e fenomenologia*, Ed. Goliardiche.

Gallagher, D.; Zahavi, S. (2009), *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, R. Cortina Ed.

Graybiel, A. M. (2008), *Habits, Rituals, and the Evaluative Brain*, *Annu. Rev. Neuroscience*, 31:359-387.

Hume, D. (1996), *Ricerca sull'intelletto umano*, Opere filosofiche II, Laterza, Roma.

- (2008) *Trattato sulla natura umana*, Opere filosofiche I, Laterza, Roma.

Hurley, S. L. (1998), *Consciousness in Action*, Cambridge Harvard University Press.

James, W. (2014), *Abitudine e poteri degli esseri umani, I saggi Abitudine (1890) e I poteri degli esseri umani (1907)*, Mori, L. (a cura di), Mnemosyne, Pisa.

- (2004) *Principi di psicologia*, Letture Filosofiche XXXIV, Preti, G. (a cura di), Principato Ed., Milano.

Merleau-Ponty, M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani.

Migliaccio, C. (1994), *Invito al pensiero di Bergson*, Mursia.

Murgiano, M. (2014), *Pensiero e azione: l'habit peirceano fra enattivismo e cognizione distribuita*, RIFL / SFL: 192-202.

Piazza, M. (2015), *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis.

Poliseno, A. (2001), *L'abitudine, un'inutile necessità. Da processo neurofisiologico a processo morale*, Armando Editore, Roma.

Perconti, P. (2015), *La prova del budino. Il senso comune e la nuova scienza della mente*, Forma Mentis, Mondadori Università.

Peirce, C. S. (2003), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Opere, Bonfantini, M. A. (a cura di) Bompiani, Milano.

Peirce, C. S.; James, W. (2011), *Alle origini del pragmatismo. Corrispondenza tra C.S. Pierce e W. James*, Filosofia anglo-americana, Aragno.

Proust, M. (2008), *Alla ricerca del tempo perduto*, Bongiovanni, M. Bertini, (a cura di), Einaudi.

Ravaisson, F. (2009), *L'abitudine*, Capodivacca, S. (a cura di), Ananke Ed.

Varela, F. G., Thompson, E., Rosch E. (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, Cambridge, MA, USA

Paola Di Mauro

INTELLETTUALE DA PAMPHLET: DA HEINE AL 2.0

ABSTRACT. La testualità pamphlettistica di Heinrich Heine viene esaminata come convenzionale debutto, nella cultura tedesca, di una letteratura che conferisce rilievo al sociale e al politico. In specifica relazione al posizionamento intellettuale legato a tale scelta espressiva, si delineano alcune successive tappe nella storia intellettuale tedesca novecentesca, in particolare: lo scenario avanguardistico primonovecentesco, le successive teorizzazioni francofortesi, ma anche la ricezione critica del pamphlettismo, inteso quale responsabile della decadenza della “vera” letteratura. Partendo dall’esempio particolare del progetto testuale heiniano si arriva a considerare, su un piano globale, il cambiamento della testualità digitale del 2.0 e del mondo intellettuale contemporaneo.

Parole chiave: Scrittura pamphlettistica, Heinrich Heine, funzione intellettuale, blog, testualità 2.0

Heinrich Heine’s textuality as a pamphleteer is examined as the conventional debut, in German culture, of a literary genre that gives importance to the social and the political. In specific relation to the intellectual positions linked to this choice of expression, some successive stages in twentieth century German intellectual history are outlined. These include, in particular, the avantgarde scenario of the early

twentieth century and the subsequent Frankfurt School; but also the critical reception of pamphleteering, maintained responsible for the decadence of “true” literature. Starting from the particular textual “project” of Heine, we are led to consider, on a global level, the change in the digital textuality of 2.0 and of the contemporary intellectual world.

1. *Progetto Heine*

«Questa è l’epoca della battaglia delle idee, e i giornali sono le nostre fortezze».¹ È il noto passo tratto dall’epistolario di Heinrich Heine a fare da ideale epigrafe per una riflessione che, prendendo spunto dallo scrittore di Düsseldorf come iniziatore della prosa giornalistica politica in Germania, ipotizza un confronto lungo diramazioni novecentesche fino a esiti testuali attuali, dove la figura intellettuale diventa risorsa prima di un sistema economico fondato sul “flusso di informazioni”.² Ipotizzare un tale legame diacronico, che parte dall’ambito particolare letterario-culturale di lingua tedesca per orientarsi comparativamente verso una dimensione globale e contemporanea, prende spunto dalla valutazione, accreditata in ambito germanistico, della scrittura pamphlettista heiniana utile per «un confronto, con un salto di circa cent’ottanta anni, con il ruolo dell’intellettuale di oggi, spesso più stordito e

¹ H. Heine, Lettera dell’11 novembre 1928 a Gustav Kolb, in *Briefe*, a cura di F. Hirth, vol. I, Florian Kupferberg Verlag, Mainz 1950, p. 381.

² In merito alla comunanza di elementi strutturali tra XIX e XX secolo, come crescita di alfabetizzazione, espansione del mercato librario fino alla industria culturale vera e propria si veda la monumentale analisi comparativa culturologica di Donald Sassoon, *The Culture of the Europeans. From 1800 to the Present*, HarperCollins, London 2006.

disorientato, forse distratto o indifferente e comunque in grave difficoltà nel governare criticamente il presente».³

Figura anche geograficamente a cavallo tra due mondi, dall'originario tedesco a quello del volontario esilio francese, Heine abbraccia una dimensione europea emancipandosi dalla angusta società tedesca della *deutsche Misère*, carente di spazi di discussione pubblica, compiendo un transito verso la patria d'elezione parigina, significativa sotto diversi punti di vista, come meglio vedremo.⁴ Si può evidenziare, tuttavia, sin da ora, che il riferimento d'oltralpe è in generale rilevante per l'identificazione del ceto intellettuale *tout court*: come noto, è convenzionalmente a partire dall'affare Dreyfus del 1898 che si riconosce il primo episodio di mobilitazione politica intellettuale, di scrittori, artisti e scienziati, tra i quali Marcel Proust, Anatole France, Georges Sorel, Claude Monet, Jules Renard, Émile Durkheim assieme a Émile Zola – con il suo celebrato *J'accuse*.⁵

Proviene dalla medesima area geografica il genere testuale definibile alternativamente come pamphlettistico e feuilletonistico – descrizione, quest'ultima, da non intendere nell'accezione balzacchiana del termine, come romanzo d'appendice, quanto piuttosto legata all'utilizzo, diffuso da inizio Ottocento in poi, dello spazio residuo editoriale per inserirvi commenti culturali con l'obiettivo di innalzare le vendite del giornale ospitante. Tale esordio tipologico testuale è tuttavia significativo, nella misura in cui gli iniziali obiettivi di vendibilità impressero un marchio sulla scrittura pamphlettistica, da allora investita da crisi di legittimità in

³ F. Cambi, *Nota del curatore*, in P. Chiarini, *Alle origini dell'intellettuale moderno. Saggio su Heine*, "Ticontrè. Teoria Testo Traduzione", VII, 2017, pp. 303-309, qui p. 308.

⁴ Si veda, tra la numerosa letteratura secondaria al riguardo, il saggio di U. Rubini, *H. Heine a Parigi*, Cacucci, Bari 1976.

⁵ La mobilitazione del caso Dreyfus si comprende a livello comparativo con successive proteste, come quella statunitense contro le condanne a morte degli anarchici Nicola Sacco e Bartolomeo Vanzetti del 1927, per i quali si attivarono, tra i numerosi intellettuali, anche Albert Einstein e Bertrand Russell, e il Nobel francese Anatole France. Cfr. H. Ortner, *Zwei Italiener in Amerika*, Zambon, Frankfurt a. M. 1996.

quanto “altra” rispetto al registro letterario “alto”. La via opposta che percorre Heine, tesa allo scardinamento della scrittura letteraria dal suo isolamento auratico, è da intendere, infatti e prima di tutto, come operazione conseguente al concepire la cultura come etimologicamente legata all’attività del coltivare – del curare lo sviluppo di alberi maestosi così come di pianticelle –, che si sarebbe sviluppata combinando metodologicamente storia dal basso e del quotidiano con filoni di ricerca più istituzionali: «lo studio delle singole discipline, private ormai dell’apparenza della loro chiusa autonomia» così in ottemperanza alla svolta culturologica successiva «non deve forse convergere con quello della storia della cultura, cioè di quell’inventario, che l’umanità è riuscita finora a garantirci?». ⁶

Il solco heiniano, ipotizzato in base all’interazione tra nuova prassi giornalistico-letteraria e agonalità intellettuale, prende forma *conciliando, mescolando* poesia romantica e prosa realistico-borghese, modulando diverse tastiere retorico-stilistiche, contrapponendosi all’eredità di un retaggio umanistico responsabile di un’idea statuaria e autonoma di letteratura. Come spiega Fabrizio Cambi:

Si pone quindi la questione di fondo con quali generi letterari, con quali modalità compositive, retoriche, stilistiche Heine conduce i suoi *Federkriege*, le sue guerre di e con la penna, che occupano lo spazio letterario, sono letteratura autentica, modificandone però il suo canonico statuto tradizionale. ⁷

⁶ W. Benjamin, *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico*, in Id., *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino 2000, p. 90. In quell’occasione lo scrittore tedesco vedeva Eduard Fuchs come un precursore nel prestare attenzione a fenomeni artistici solitamente posti in secondo piano (caricature, costumi, arte erotica, ceramiche tombali), rompendo con la concezione classica dell’arte e avviando una sorta di liberazione dal «feticcio del maestro». Ivi, p. 114

⁷ Passo tratto dalla *lectio magistralis* di Fabrizio Cambi all’Università di Trento il 3 dicembre 2014, consultabile su <http://www.germanistica.net/2015/05/15/per-una-storia-rapsodica-dellintellettuale-moderno/>

Il tipo di scrittura pamphlettistica che si affermava con Heine scandiva, in altre parole, un vero e proprio cambio di paradigma disciplinare, innanzitutto perché «a differenza di tanti scrittori della generazione romantica» sintetizza Roberto Venuti «Heine non giudica *poco dignitoso* impegnarsi in campo giornalistico».⁸ Al contrario, orientandosi in senso intenzionalmente polemico verso l'idea di autonomia artistica e letteraria, contribuiva a un processo trasformativo dal carattere epocale: la «fine del periodo artistico», la fine, cioè, di quel periodo in cui, «sotto l'influsso del vecchio Goethe, si era attribuito all'arte un significato autonomo, chiuso in se stesso e librantesi al di sopra delle lotte sociali e politiche».⁹

Volendo legare il multiforme stile saggistico heiniano al tentativo di identificare un nuovo profilo intellettuale, si dovrà partire dall'osservazione di una testualità articolata secondo registri stilistici non omogenei, capaci di esibire diversi gradi di dialogicità, dalla satira monologizzante alla polemica vera e propria, presupposto di dimensioni duali più dialoganti.¹⁰ Ugualmente oscillante è, come noto, l'itinerario del posizionamento ideologico-politico dello scrittore tedesco, che alterna aspirazioni rivoluzionarie giacobine e retrocessioni filomonarchiche, anche quali conseguenze delle mutate condizioni storiche – dall'epoca restaurativa a quella prerivoluzionaria –, da non intendere necessariamente in senso oppositivo.¹¹ È in ogni caso di interesse secondario l'eventuale ripiegò heiniano verso posizioni intellettuali più “moderate”, laddove in questo frangente è piuttosto da osservare «non tanto quali siano

⁸ R. Venuti, *Heine, vagabondo della rivoluzione. Il giornalismo come storia del presente*, “L'Unità”, 13 dicembre 1997, p. 2. Corsivo mio.

⁹ G. Lukács, *Il marxismo e la critica letteraria*, Einaudi, Torino 1964, p. 110.

¹⁰ Riguardo all'alternanza di stile satirico e polemico si vedano rispettivamente i casi testuali di August von Platen e Ludwig Börne, analizzati nel bel saggio di M. Rispoli, *Parole in guerra. Heinrich Heine e la polemica*, Quodlibet, Macerata 2008.

¹¹ Riguardo alla curiosa combinazione heiniana di progressismo e cesarismo, è da ricordare come l'ideale della monarchia costituzionale a fine Ottocento fosse largamente condiviso, da non interpretare, dunque, alla luce di contemporanee (e fuorvianti) classificazioni. Cfr. H. Boldt, *Heine in Zusammenhang der politischen Ideen seiner Zeit*, in Id. *Heinrich Heine im Spannungsfeld von Literatur und Wissenschaft. Symposium anlässlich der Benennung der Universität Düsseldorf nach Heinrich Heine*, a cura di W. Gössmann, M. Windfuhr, Hobbing, Hagen 1990, pp. 65-80, p. 72.

effettivamente state le idee politiche del poeta di Düsseldorf, quanto piuttosto *come* abbia visto il rapporto politica-cultura e quale funzione abbia assegnato, entro questo rapporto, al lavoro intellettuale». ¹² Si tratta di capire, in altre parole, la relazione tra scelte espressive e nascita della nuova figura del letterato di riferimento, ovvero:

la scoperta che egli compie del “giornale” come arma nella battaglia delle idee, nello scontro culturale non meno che in quello politico, e il grado di straordinario affinamento cui egli la porta costituiscono un elemento nuovo, sottolineando la crisi radicale in cui è ormai entrata la figura del poeta “puro” e la nascita di una diversa funzione del letterato. ¹³

2. L'intellettuale disorganico e lo scenario tedesco primonovecentesco

In alternativa alla figura del poeta concentrato sulla propria “specialità” si delinea progressivamente, a partire dall’attività dello scrittore originario di Düsseldorf una figura di mezzo, di intellettuale non ritratto aristocraticamente nella propria eburnea torre eppure nemmeno univocamente schierato. Si tratta, a ben vedere, di un profilo vicino a quello descritto da Umberto Eco, in *Alfabeta per intellettuali disorganici*, impegnato nella pratica intellettuale per eccellenza del «ficcare il naso» nella vita attiva, laddove secondo il celebre semiologo «è proprio dell’intellettuale, e tanto più in quanto sia libero e ‘disorganico’, ritenersi impegnato nell’occuparsi della cosa pubblica». ¹⁴ In riferimento a tale sistema di valutazione – che considera la piena

¹² P. Chiarini, *Alle origini dell'intellettuale moderno. Saggio su Heine*, cit., p. 312.

¹³ Ivi, p. 315.

¹⁴ U. Eco, *Alfabeta per intellettuali disorganici*, “Alfabeta 2”, 2010, pp. 3-5.

appartenenza militante come coercitivo schieramento vincolato alla costruzione di un'egemonia culturale e quindi, esplicita abiura alla funzione critica intellettuale – può essere confrontato l'itinerario intellettuale novecentesco, contraddistinto dalla ricerca di un equilibrio tra necessario *engagement* e l'altrettanto necessaria esigenza di dissenso critico. A questa alternanza dialettica alludeva, ad esempio, in un passo della poesia *A coloro che verranno* Bertold Brecht, chiedendosi che tempi fossero quelli quando «discorrere di alberi è quasi un delitto».¹⁵ Dai versi composti alla vigilia della seconda guerra mondiale, l'interrogativo esemplare che il drammaturgo tedesco poneva a se stesso, non ineriva solo l'anteporre il necessario *engagement* sacrificando dolorosamente la dimensione lirica dell'esistente, ma il chiedersi, in fondo, se un tale sacrificio, che l'emergenza storica che allora il nazifascismo imponeva, non generasse, di per sé, un pensiero dalle sfumature monolitiche e totalitarizzanti.

Lo scenario intellettuale tedesco primonovecentesco si connota in senso complessivamente propagandistico, come attestato, innanzitutto, in occasione del primo conflitto mondiale, dal famigerato «appello dei novantatré»,¹⁶ manifesto sottoscritto da note personalità del mondo intellettuale e accademico al fine di giustificare l'allora violazione del diritto internazionale da parte della Germania. A ridosso della guerra, fioriscono scritti a carattere pamphlettistico a sostegno della campagna aggressiva tedesca, provenienti da varie sorgenti “disciplinari” e culturali, come il noto *Friedrich und die grosse Koalition* (1914-15) di Thomas Mann,¹⁷ ma

¹⁵ B. Brecht, *A coloro che verranno*, in Id., *Poesie II* (1934-1956), a cura di L. Forte, Einaudi, Torino 2005, p. 94.

¹⁶ Il testo dell'appello lanciato il 4 ottobre 1914 è riportato da L. Canfora, *Intellettuali in Germania tra reazione e rivoluzione*, De Donato, Bari 1979, pp. 32-33.

¹⁷ Sull'onda dell'entusiasmo per la guerra, la produzione saggistico-pamphlettistico dell'*impolitico* Thomas Mann si sovrappone a quella letteraria, a partire da *Gedanken im Kriege* [*Pensieri in guerra*], composto tra agosto e settembre 1914, pubblicato a novembre su “Neue Rundschau”; seguito, fra settembre e ottobre, da *Gute Feldpost* [*Buone nuove dal campo di battaglia*], uscito sul “Zeitecho. Ein Kriegstagebuch der Künstler” (1914), quindi il voluminoso saggio *Friedrich und die grosse Koalition. Ein Abriß für den Tag und die Stunde* [*Federico e la grande coalizione. Una traccia per il giorno e l'ora*] composto tra settembre e dicembre del 1914, poi pubblicato nel numero di gennaio-febbraio 1915 di “Der neue Merkur”. Cfr. F. Cambi, *Thomas Mann e il principio dell'ironia nel suo “arruolamento” intellettuale alla Grande Guerra*, “Fillide. Il sublime rovesciato. Comico,

anche *Händler und Helden* (1915) di Werner Sombart o *Der Genius des Kriegs und der deutsche Krieg* (1915) di Max Scheler. Tali numerose produzioni testuali a tesi – confluenti entro la costruzione imagologica di un’Inghilterra incarnazione dello spirito capitalistico, opposta alla Germania emblema di eroismo militare – erano vere e proprie dichiarazioni programmatiche da parte di un ceto intellettuale schierato dalla parte del gruppo sociale dominante. Così commenta Reinhart Meyer: «all’intelligenza tedesca, soprattutto a quella accademica, era stata data la possibilità, al più tardi nella guerra e nel dopoguerra, di imparare, ma tranne alcune eccezioni essa si mise *sempre*, anche dopo la guerra, dalla parte del capitale, del potere».¹⁸ Appare, in altre parole, lo spettro di un *Sonderweg* calcato dall’intelligenza tedesca che, oscillando sostanzialmente tra un ruolo di conservatorismo e consenso all’*establishment* politico, avrebbe confermato la propria incapacità di dissenso nei confronti del potere costituito, facendo di arte e letteratura strumenti di propaganda. Più in generale, secondo Cases, la spinta apologetica di sperimentalismi artistici, sostenitori di un *furor populi* guerrafondaio, non sarebbe tanto (o non solo) da valutare quale atto opportunistico, quanto quale vera e propria esigenza esistenziale:

Quando scoppiò la guerra mondiale, vociani e futuristi, espressionisti e neoclassici, bergsoniani e positivisti, nietzschiani e crociani, sindacalisti e forcaioli la salutarono come un’esplosione necessaria e liberatrice, per cento ragioni diverse, ma con una convergenza di fondo di cui solo oggi forse si comincia a riconoscere pienamente il significato senza farsi più illusioni sulle scarse riserve o sulle scarse eccezioni. [La]

umorismo e affini” 9, settembre 2014, <http://www.fillide.it/numeri-precedenti/19-articoli/230-fabrizio-cambi-thomas-mann-e-il-principio-dell-ironia-nel-suo-arruolamento-intellettuale-alla-grande-guerra>

¹⁸ Cfr. W. Paulsen, H. G. Hermann (a cura di), *Sinn aus Unsinn. Dada International*, Francke, Bern 1982, p. 88.

*guerra non era altro che la conferma di una fine del mondo che poeti ed artisti portavano già in sé.*¹⁹

3. Dadaisti e Francofortesi

Attendendo dalla guerra soddisfazione artistica e facendo della percezione sensoriale modificata dalla tecnica la possibilità di vivere il proprio annientamento come godimento estetico di prim'ordine, l'estetizzazione della politica attraverso il *fiat ars pereat mundus* esibiva l'eccezione, all'interno dell'*entourage* avanguardistico tedesco, del movimento Dada, la cui sostanziale assenza di tratti apologetici sarebbe andata di pari passo con la coesistenza delle diverse anime politiche al suo interno:²⁰ dalla reciproca indifferenza con Lenin, che alloggiava nella stessa Spiegelgasse del zurighese Cabaret Voltaire, al filioanarchismo di Hugo Ball o alla realtà del 1918 del gruppo berlinese, testimoniata dall'adesione dei fratelli Herzfelde, George Grosz e Franz Jung al Partito comunista, nella cui sfera gravitavano, anche non formalmente iscritti, altri esponenti del movimento.

Il caso peculiare della militanza intellettuale dada è testimoniato da episodi come quello della controversia del 1918-19 con Oskar Kokoshka, in seguito agli spari, durante gli scontri a Dresda, che forarono la *Betsabea* di Rubens: all'appello lanciato dall'allora docente della *Kunstakademie* alla cittadinanza affinché gli scontri politici di piazza si tenessero lontani dai "sacri beni del popolo tedesco", Georg Grosz e John Heartfield risposero con un pamphlet che avversava tale concezione spiritualista

¹⁹ C. Cases, *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 123-24.

²⁰ Cfr. P. Di Mauro, *Da-dandy. L'intellettuale dada contro la guerra*, "Paragrafo", IV, 2008, pp. 55-71.

dell'arte e i "Rubens", espressione di interesse di mercato, dunque, giustamente colpiti da pallottole altrimenti destinate a quartieri operai.²¹

Distinti dal velleitarismo estetico primonovecentesco, i dadaisti lo erano anche dall'antimilitarismo degli esuli in Svizzera che facevano del *au-dessus de la mêlée* il proprio cavallo di battaglia; non essendo, cioè, «pacifisti del tipo di Roman Rolland, anche lui rifugiato in quel tempo in Svizzera» come precisa Sandro Volta, «ma gente in rivolta contro *tutte* le menzogne dell'ordinamento sociale, di cui la guerra era soltanto la conseguenza».²² L'esclusivo posizionamento intellettuale dada è da comprendere in relazione alla ricerca di una comunicazione efficace, attraverso l'ideazione e il mantenimento di una prassi rivoluzionaria antiartistica e iconoclastica, ancorché sottoposta al medesimo esito: la consunzione di forme espressive che, pur dirompenti e innovative, finiscono per esibire una loro intrinseca deperibilità.

Se, in generale, l'eterogenea fase weimariana di espansione artistica, culturale e scientifica si distinse come sorta di mitologica età dell'oro nella storia della cultura tedesca, tanto da giustificare la definizione di Ernst Bloch come nuova «età di Pericle»,²³ è dalla prospettiva di avvenimenti successivi che emerge la peculiarità del posizionamento intellettuale tedesco. È in particolare alla luce del massiccio esodo intellettuale del 1933, che è da valutare la costruzione mitografica della «cultura di Weimar»,²⁴ del contemporaneo fiorire di correnti artistiche e centri di ricerca ricostruiti dallo sguardo della ricezione successiva che se ne è nutrita, che nei decenni successivi avrebbe alimentato i nuovi centri dell'economia mondiale, avvalsi delle

²¹ G. Grosz, J. Heartfield, *Der Kunstlump*, "Der Gegner", I, 1919-20, 10-12, pp. 48-56 citato e commentato in W. Fähnders, M. Rector, *Literatur im Klassenkampf. Zur proletarisch-revolutionären Literaturtheorie 1919-1921: eine Dokumentation*, Fischer, Frankfurt a. M. 1974, pp. 43-50.

²² S. Volta, *Prefazione*, in T. Tzara, *Manifesti del dadaismo e lampisterie*, Einaudi, Torino 1964, p. 17.

²³ Cfr. P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider As Insider*, Harper & Row, New York 1968.

²⁴ H. Schulze, *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Severin und Siedler, Berlin 1982.

linee di ricerca intellettuale provenienti dallo sfaldamento degli imperi austroungarico e tedesco. Lo dimostra, in modo esemplare, il trasferimento compiuto da Max Horkheimer, dal 1930 direttore dell'Istituto per la ricerca sociale fondato nel 1923 a Francoforte, che ne collocò i capitali in Olanda istituendo una sede in Svizzera, quindi nel 1934 negli Stati Uniti, presso la Columbia University di New York, facendosi raggiungere da Theodor Adorno e Herbert Marcuse.

Centrali le valutazioni sorte in seno alla cornice francofortese su scelte espressive e posizionamento intellettuale conseguente: criticando mercificazione dell'arte, banalizzarsi e appiattirsi della cultura di massa, il superamento decadente dell'antica antitesi tra industria e cultura avveniva «*mescolando* armoniosamente, e spesso in modo inavvertibile, arte, politica, religione e filosofia con annunci pubblicitari»; così Marcuse, dal momento che «le comunicazioni di massa riducono questi regni della cultura al loro denominatore comune – la forma di merce».²⁵

Se da tale concezione sfiduciata della massificazione artistica si discostava già allora la posizione benjaminiana della illimitata riproducibilità, oscillando verso una visione *parzialmente* ottimistica in base all'avvento delle nuove tecniche e al loro carattere di massa,²⁶ emergono a posteriori due criticità di natura teorica rispetto al paradigma dell'industria culturale: in primo luogo, la condanna della commistione tra «valore di verità» e «valore di scambio», motivo conduttore della critica di provenienza radicale delle teorizzazioni francofortesi, esibiva curiose convergenze con un'altra, di matrice conservatrice o elitistica, generante analogo valutazione della produzione culturale di massa: nel primo caso, strumento di asservimento e

²⁵ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967, pp. 75.

²⁶ Ciò, come spiega Cases, da un angolo visuale per cui tale «processo è considerato non solo inevitabile, ma largamente *positivo*, in quanto pone termine a una concezione aristocratica dell'arte». C. Cases, *Prefazione*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 8.

alienazione, nell'altro emblema di volgarità e mercificazione dei "valori".²⁷ D'altra parte, problematica sarebbe stata nel suo complesso l'eredità dell'estetica antindustriale francofortese in margine alla dicotomia proposta tra arte pura e mercificata, alla luce cioè della progressiva perdita di distinzione tra arte prodotta e distribuita su scala industriale e indipendente, risultato anch'essa di un'industria culturale capace di soddisfare ogni abitudine di consumo.²⁸

È sempre dal dibattito della scuola di Francoforte, ancorché di seconda generazione, che sarebbero state elaborate teorizzazioni orientate all'identificazione di categorie di critica sociale, come nel caso della *Öffentlichkeit*, atta a definire la trasformazione strutturale della sfera pubblica in vista dello spazio massmediatico, come produzione di consenso e controllo sociali.²⁹ È all'interno di questa cornice interpretativa che si concentra la valutazione habermasiana di Heine, illuminista radicale in rapporto al ruolo degli intellettuali in Germania e a una critica radicale non puramente speculativa ma orientata a concrete pratiche di controcultura, come espresse nella realtà tedesco-occidentale degli anni Sessanta.³⁰ Volto a ridurre la polarità fra arte e ideologia, ricerca artistica e mandato sociale, atteggiamento estetico e intellettuale, il contenuto anticapitalista del movimento di rivolta europeo, scandito dalla diade intellettuale e operaia, era espressione del superamento dialettico di un

²⁷ Come esempi delle due opposte tendenze confluenti in un medesimo orizzonte critico si vedano rispettivamente la collettanea del 1950 di D. Riesman, N. Glazer, R. Denney, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven & London, 2001 e D. Macdonald, *Masscult and Midcult*, "Partisan Review", XXVII, 2, 1960, pp. 203-233.

²⁸ «Se negli anni Sessanta si poteva accusare la grande industria culturale di non dare voce alla contestazione, è difficile immaginare oggi una domanda culturale che resti effettivamente insoddisfatta». R. A. Ventura, *Teoria della classe disagiata*, Minimum Fax, Roma 2017, pp. 144-145.

²⁹ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990. L'opera del 1962, è stata ripubblicata nel 1990, con una prefazione utile a comprendere l'evoluzione trentennale dei concetti di spazio pubblico (*Öffentlichkeit*) con funzioni politiche di stampo borghese che, secondo la ricostruzione storica proposta da Habermas, si strutturava nel diciottesimo e diciannovesimo secolo in Inghilterra, Francia e Germania.

³⁰ Id., *Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland*, "Merkur", 448, Juni 1986, pp 453-468.

certo velleitarismo antiborghese distinto da coevi movimenti d'oltreoceano connotati da venature genericamente contestatarie.

È possibile scorgere in quell'humus rivoluzionario, di cui quest'anno ricorre il cinquantenario, l'approssimarsi delle aspirazioni intellettuali heiniane rivolte alla "prassi"? Rileggendo quanto rilevato da Chiarini, sul compito dell'intellettuale heiniano, sembra proprio di sì:

non limitarsi al ruolo di "coscienza critica" della società, non ridursi a gestire l'ideale nella dimensione di un astratto futuro o di velleitarie rivolte, ma calare la sua tensione utopica nella realtà corposa della prassi, promuovere la crescita di consapevolezze ideologiche capaci di incanalare l'azione verso obiettivi strategici.³¹

4. Critiche krausiane

Se è, dunque, nella seconda metà del Novecento che viene accolta la sfida intellettuale esposta nel progetto intellettuale di un secolo prima, con esiti di rinnovamento sociali e sociologici tutt'oggi visibili, è da tener presente, al contempo, l'opera di delegittimazione e critica al quale il percorso heiniano venne esposto. Come ricorda lo scrittore statunitense Jonathan Franzen, in un recente testo collagistico composto a tre mani con il germanista Paul Reitter e lo scrittore viennese Daniel Kehlmann,³² tra i celebri detrattori del pamphlettismo heiniano spiccano alcune figure: Hermann Hesse, ad esempio, che stigmatizzava l'avvento del

³¹ P. Chiarini, *Alle origini dell'intellettuale moderno*, cit., p. 317.

³² J. Franzen, *Il progetto Kraus*, con il contributo di Paul Reitter e Daniel Kehlmann, Einaudi, Torino 2014, p. 25-26.

«feuilletonistisches Zeitalter» come emblema del decadimento e corrompimento di una lingua decaduta a «gergo giornalistico».³³ All'interno della medesima cornice ricettiva critica verso una testualità “contraddistinta da interessi di mercato” si collocava il già citato Theodor Adorno, con la conferenza radiofonica del 1956 in occasione del centesimo anniversario della morte di Heine,³⁴ a sua volta riferendosi al precedente *Heine und die Folgen* (1910), di Karl Kraus. In questo attacco epocale alla scrittura pamphlettistica e feuilletonistica heineina, il critico viennese la riteneva principale responsabile del declino della vera letteratura:

Il grande trucco della lingua truffaldina, che in Germania conta molto più della massima prestazione della lingua creativa, continua ad agire attraverso le generazioni dei *giornali*, e a tutti coloro per i quali leggere è un *passatempo* offre il *piacevolissimo* pretesto di evitare la *letteratura*.³⁵

Ma quali erano le ragioni dell'idiosincrasia espressa nel celebre testo di Kraus? Nell'inchiodare lo stile leggero, feuilletonistico e filoesotico di Heine e contrapporlo alla solidità dei contenuti teutonici della letteratura alta e solenne, Kraus aveva in mente il legame tra pamphlettismo heiniano e la sua origine francofila. In generale, obiettivo della sua critica erano i quattro volumi dei *Reisebilder* [*Impressioni di viaggio*] (1826-1831) – ideali articoli di terza pagina, su fatti capitati durante i viaggi, con lo scopo di informare divertendo ed esprimere idee sulla vita sociale e politica dei luoghi visitati – ma ancora più specificamente i reportage dei *Französische*

³³ Cfr. H. Mayer, *Hermann Hesse und das «feuilletonistische Zeitalter»*, “Studien zur deutschen Literaturgeschichte”, Rütten v. Loening, Berlin 1954, pp. 228-238.

³⁴ T. Adorno, *La ferita Heine*, in Id., *Note per la letteratura. 1943-61*, Einaudi, Torino 1979, pp. 90-5.

³⁵ K. Kraus, *Heine e le conseguenze*, in J. Franzen, *Il progetto Kraus*, cit. pp. 3-92, p. 24. Corsivi miei.

Zustände [Rendiconto parigino] (1833), i nove articoli giornalistici spediti dallo scrittore tedesco alla «Ausburger Allgemeine Zeitung» dal 1831-32, successivi e conseguenti al trasferimento parigino di Heine.

Sebbene, a tal riguardo, l'associazione allora avanzata da Kraus tra pamphlettismo e filofrancesismo debba essere in realtà ridimensionata alla luce della pubblicazione da parte di Heine di un'ulteriore letteratura di viaggio precedente al periodo parigino del 1831 (anche le *Lettere da Berlino*, ad esempio, sono del 1822), è proprio dal confronto con gli ambienti intellettuali francesi, come accennato in apertura, che emerge la costante ricerca di una “prassi” attiva, che l'intellettuale nella società tedesca vede costantemente sacrificata.³⁶ L'ostilità tutta tedesca dell'ingerenza intellettuale nella sfera politica si dimostrava invece altrove come risultato di una compiuta osmosi; così Chiarini:

mentre in Francia gli intellettuali (a cominciare dai *philosophes*) si sono realizzati per intero solo sul terreno della pratica sociale, *partecipando attivamente* e in una certa misura addirittura promuovendo una radicale trasformazione delle strutture di quel paese, al contrario in Germania essi si sono chiusi in una sfera puramente speculativa, portando a termine una rivoluzione teoretica che attende ancora di prender corpo e di trasformarsi.³⁷

³⁶ Si tratta, a ben vedere, di una dualità oppositiva così ricorrente nel panorama culturale tedesco, da potervi quasi scorgere tracce di quella sovrapposizione mitografica del germanesimo delle origini, tra agricoltori e guerrieri, cultura matriarcale e tellurica degli Asi e individualista dei Vani, dagli esiti dualistici mai compiutamente risolti. L. Mittner, *Formazione dell'unità germanica. Cultura agraria e cultura guerresca*, in Id., *Storia della letteratura tedesca. Dai primordi pagani all'età barocca*, Einaudi, Torino 1977, pp. 22-28.

³⁷ P. Chiarini, *Alle origini dell'intellettuale moderno*, cit., p. 319.

Era esattamente tale discendenza filofrancese obiettivo critico specifico di Kraus che, dalla prospettiva endogena viennese, condannava la celebrazione dell'estero, causa di un fuorviante fraintendimento di fondo tra fascino del luogo e talento autoriale: «l'autore che dà una spolverata a *costumi esotici* riesce a ottenere l'interesse per il contenuto nel modo più *comodo* pensabile» laddove invece «il *lettore colto* nutre la massima diffidenza pensabile verso quei narratori che si aggirano in ambiente esotico». ³⁸ In tale costruzione semantica esterofobica verso l'ebreo Heine attratto dal leggero *esprit* francese, risuonavano persino alcune singolari convergenze con gli stereotipi di un ebraismo sradicato e linguisticamente disinvoltato prodotto dalla propaganda antisemita primonovecentesca, avversa al *feuilleton*, genere testuale “corrotto e corruttore” dei puri valori teutonici. ³⁹

Tuttavia obiettivo principale della critica krausiana erano le sfumature emotive e soggettive di una testualità opposta al giornalismo strutturato sul resoconto fattuale. Si trattava di un attacco, quello di Kraus, storico direttore della rivista «Die Fackel», da comprendere in quanto rivolto verso la stampa viennese sua contemporanea, facendone emergere i vizi di fronte al solido giornalismo di matrice tedesca, come illustra in base all'esempio di un comune fatto di cronaca:

A Berlino, nonostante le sgradevoli ambizioni non sono ancora concitati così male. Quando lì capita un incidente tramviario, i giornalisti berlinesi *descrivono* l'incidente. Mettono in luce le particolarità di quell'incidente e risparmiano al lettore le caratteristiche comuni a tutti gli incidenti tramviari. Se l'incidente avviene a Vienna, i signori scrivono sulla *natura* del tram, sulla *natura* dell'incidente tramviario e sulla

³⁸ K. Kraus, *Heine e le conseguenze*, cit., p. 20-21. Corsivi miei.

³⁹ Si veda, ad esempio, monograficamente dedicato all'argomento H. von Treitschke, *Das souveräne Feuilleton*, in Id., *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Hirzel, Leipzig, 1889, pp. 419-443.

natura dell'Incidente in sé e per sé, nella prospettiva della domanda fatale: che cos'è l'uomo?... Sul numero dei morti, che magari potrebbe anche interessarci, le *opinioni* divergono se non c'è una corrispondenza a fare da mediatrice. Ma *l'atmosfera*, l'atmosfera la colgono tutti; e il reporter, che potrebbe rendersi utile come spazzino del *mondo fattuale*, arriva sempre di corsa con un brandello di *poesia* che ha strappato da qualche parte nella calca.⁴⁰

5. Prospettive 2.0

Sorprende, in vista dei dibattiti sulle bolle mediatiche cui recentemente si concede grande attenzione, l'insofferenza krausiana, di un secolo prima, verso una testualità composta da lessemi evocativi quali *natura*, *atmosfera*, *opinioni*, la cui intenzionale giustapposizione con le esigenze del *mondo fattuale* richiama per analogia recenti argomentazioni di ambito "neorealistico".⁴¹ Non è infatti difficile scorgere nell'attacco del critico viennese verso l'insistenza del pamphlet nell'evocare stati d'animo, osservazioni e reazioni soggettive, una non lontana eco dell'attuale dibattito sull'era del post-fattuale o della post-verità, come generatori di un ordine del discorso che fa appello all'emotività,⁴² la cui dimensione semantica incontrollata lascia

⁴⁰ Ivi, p. 35.

⁴¹ Al fine di ricostruire sistemi discriminanti giudizi di verità basati sull'analisi dei dati e di restituire centralità alla nozione di "realismo", considerata in ambito postmoderno un'ingenuità filosofica, si veda M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, saggio che ha dato anche il titolo al convegno del marzo 2012 a Bonn, con Paul Boghossian, Umberto Eco e John Searle. Cfr. J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York 1995; U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997; P. Artin Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford 2006.

⁴² Per una definizione di post-verità o post-fattuale e delle relative coloriture emotive si vedano rispettivamente R. Keyes, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin's Press, New York 2004 e D. Moisi, *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*, Anchor Books, New York 2010.

proliferare configurazioni discorsive dove globalità, capillarità, velocità virale nella diffusione testuale alimentano le occasioni di falsificazione.

Seppur tutte le notizie valgano in via di principio come *false notizie*, laddove il senso del mondo passa attraverso storie necessariamente parziali, con il conseguente rifiuto nei confronti delle grandi metanarrazioni,⁴³ appare nei recenti scenari postfattuali qualcosa di diverso rispetto alle declinazioni *crepuscolari* riprese in ambito postmoderno, con il superamento della corrispondenza tra discorso vero e realtà di una conoscenza oggettiva e, come precisato da Gadamer, storicamente determinata.⁴⁴ Ciò è percepibile a cominciare dall'osservazione di costruzioni testuali basate su combinazioni eclettiche e discontinue di prospettive e dallo schema evenemenziale aperto, come i blog.

Finalizzata spesso a risvegliare l'attenzione critica su argomenti d'attualità, tale nuova documentalità del 2.0 conquista spazi prima culturalmente esclusivi, imponendo una *commistione*, un *mescolamento* meno arginabile di quello avviato dal progetto pamphlettistico di origini ottocentesche. Impone una maniera di far testo che, espandendosi, lambisce, a sua volta, anche istituti tradizionali di produzione culturale: è il caso del mondo accademico, ad esempio, che lascia variare il riconoscimento del proprio status in relazione alla misurabilità digitale di ricerche prodotte; dei giornali, con la nascita del giornalismo partecipativo, come nel caso dei cosiddetti *citizen journalists*;⁴⁵ dell'editoria, con le nuove piattaforme di *self-publishing* e il moltiplicarsi di riviste e testate online, dalla produzione compositiva

⁴³ Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 6.

⁴⁴ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, p. 699.

⁴⁵ Definito alternativamente come *open source journalism*, *street journalism*, *grassroots journalism*, *participatory journalism* o *democratic journalism*, si tratta della forma di giornalismo 2.0 che vede la "partecipazione attiva" di chi legge. Cfr. D. Gillmor, *We the Media: Grassroots Journalism by the People, for the People*, O'Reilly, Beijing 2004; e D. Weinberger, *Everything Is Miscellaneous: The Power of the New Digital Disorder*, Henry Holt and Company, New York 2008.

multistrato,⁴⁶ che scandiscono il dibattito critico contemporaneo attraverso recensioni, discussioni, citazioni, critiche oltre le versioni cartacee, dove lo sguardo attivo e creativo della ricezione produce opere aperte e in fieri, la cui influenza si dipana alternativamente ai circuiti “alti”.

Se, con l’aumento di fonti di informazione a cui attingere perdono importanza, in maniera inversamente proporzionale, tradizionali istituzioni deputate all’accertamento dei fatti, alla gerarchia del sapere verticale si sostituiscono costellazioni ipertestuali ecosistemiche che determinano decisive modifiche del mondo intellettuale di riferimento: è possibile definire le nuove figure autoriali della scrittura 2.0, come *prosumer*, consumatori cognitivi travestiti da produttori. Preconizzati già da Marshall McLuhan e Barrington Nevitt, in *Take Today* (1972), si tratta di ingranaggi di un’industria culturale che producono e consumano cultura come piacere socialmente e culturalmente determinato, dispositivo ideologico dal rassicurante senso d’appartenenza a un ceto intellettuale, definito in un recente fortunato saggio come *classe disagiata*.⁴⁷ L’occultamento prodotto dall’illusione delle “sorti progressive” affidate alla cultura è invece da decostruire sulla base di scenari storici concreti: se le tecnologie digitali hanno abbassato le barriere d’accesso, aggirando vecchi monopoli così come la differenza tra intellettuali legittimi e la ‘scena’ di un giornalismo culturale emergente, ciò ha anche alimentato le condizioni di una concorrenza esacerbata, collocando il “cognitariato”, cosiddetto precariato intellettuale e della conoscenza, in una sorta di spazio purgatoriale dove vengono sbarrate le reali strade lavorative.

⁴⁶ A. Gazoia, *Come finisce il libro. Contro la falsa democrazia dell’editoria digitale*, Minimum Fax, Roma 2014.

⁴⁷ Cfr. R. A. Ventura, *Teoria della classe disagiata*, cit.

6. Cosa rimane

Il conseguente, lento ma inarrestabile declino del mondo intellettuale, il suo declassamento e la sua delegittimazione, dimostrato non da ultimo da una crescente precarizzazione della ricerca scientifica, finiscono per investire il mondo accademico, che ha rinunciato ai suoi obiettivi consustanziali, ad essere luogo di produzione di sintesi teoriche convincenti o incidere sulle trasformazioni del mondo contemporaneo: «avendo smarrito i propri fini» si legge su un desolato ma lucido commento di qualche anno fa «l'Università è diventata un sistema burocratico-amministrativo fallimentare e improduttivo».⁴⁸ Si è in questo senso, evidentemente, piuttosto lontani dall'idea ipotizzata da Alexander von Humboldt in *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (1809-10),⁴⁹ pamphlet allora scritto al fine di unificare istituzioni e accademie di Berlino in una nuova università, facendovi collimare libertà di pensiero, ampliamento dei saperi e indipendenza politica. Si è, altresì, ugualmente lontani dall'attuazione della cosiddetta riforma universitaria di Bologna, così come sottolineato da Volker Gerhardt nel commento giornalistico in margine al progetto humboldtiano, riflettendo sul fallimento dell'assetto che si proponeva di realizzare, entro il 2010, lo spazio europeo dell'istruzione superiore.⁵⁰

Il ceto intellettuale nel sistema tardocapitalista diventa risorsa prima di un'economia dove l'industria della cultura – laboratorio privilegiato in cui testare

⁴⁸ E. Scandurra, *Intellettuali silenti e declino dell'Università*, "Il Manifesto", 3 febbraio 2016 <https://ilmanifesto.it/intellettuali-silenti-e-declino-delluniversita/>

⁴⁹ W. von Humboldt, *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, in J. G. Fichte, F. D. E. Schleiermacher, W. von Humboldt, *Gründungstexte, mit einer editorischen Notiz von Rüdiger vom Bruch*, Festgabe zum 200-jährigen Jubiläum der Humboldt-Universität zu Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 2010, pp. 229-242.

⁵⁰ V. Gerhardt, *Wie die Menschheit zu bilden sei*, "Der Tagesspiegel", 19. 10. 2006 <http://www.tagesspiegel.de/wissen/humboldt-universitaet-zu-berlin-wie-die-menschheit-zu-bilden-sei/14692104.html>

modi, utilizzi e forme di mercato in cui l'intelletto viene dispiegato – mostra che, a dispetto degli auspici sul progressismo dell'avanzamento tecnologico, costanti modalità produttive generano modelli sempre più smaccatamente individualisti e marginalizzanti del lavoro umano. Ne ha dato compiuta formulazione Byung-Chul Han, filosofo coreano di lingua tedesca, docente alla "Universität der Künste" di Berlino, erede della valutazione adorniana della tecnologia di massa come instupidimento di massa e autore di ricerche che ruotano intorno ai temi di autoreferenzialità generazionale e sovraesposizione informativa quali presupposti di un'ipervicinanza distruttrice di ogni lontananza "auratica",⁵¹ che lascia scomparire gradualmente il *corpo* dalla scena del linguaggio, l'empatizzazione sensoriale con il circostante e trionfare un «individualismo disgregatore».⁵²

In un saggio-intervista pubblicato di recente, che si propone di dimostrare come letteratura e sociologia condividano lo stesso campo d'indagine, Zygmunt Bauman e Riccardo Mazzeo commentano il passaggio verso il saggismo del 2.0, rilevando in termini altrettanto poco ottimistici il suo carattere totalizzante dato dalla progressiva perdita di una essenziale funzione intellettuale, ivi definita come «perdita degli intercessori», come «rarefazione di quel miracolo imprescindibile alla continuazione della cultura della vita che è la trasmissione».⁵³ In ottemperanza a questa sorta di pessimismo millenaristico, potremmo ancora aggiungere qualche impressione finale; ovvero che l'impovertimento conseguente all'egemonia massmediologica determina anche una crescente vacuità del ceto intellettuale: sembra essere questo l'esito della circolazione della comunicazione per "bolle", del moltiplicarsi di cerchie d'informazione che si autoselezionano così che, malgrado la maggiore disponibilità

⁵¹ Cfr. B.C. Han, *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Fischer, Frankfurt a. M. 2016; Id., *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012; Id., *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin 2013.

⁵² Cfr. C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York 1979.

⁵³ Z. Bauman, R. Mazzeo, *Elogio della letteratura*, Einaudi, Torino 2017, p. 60.

espressiva, sul web non liberato è il potere della parola, venendo il più delle volte solo confermati sentimenti e convincimenti pregressi.

È anche alla luce di tali recenti evoluzioni, sintomo dell'apicalità di una crisi tardocapitalistica forse non più solo ciclica, che anche al mondo intellettuale del secondo millennio non sembra rimanere altra via che uscire di scena, estinguersi, come a suo tempo accadde ai dinosauri, a causa delle mutate condizioni generali del pianeta.⁵⁴ Lo aveva previsto, in termini non dissimili, anche Cesare Cases nelle lapidarie conclusioni delle sue *Confessioni di un ottuagenario*:

Ma se uno nasce nel 1920, prima i familiari e poi lui stesso, si chiedono se tirerà il collo fino a vedere l'alba del Duemila. Io l'ho tirato e non posso dire che l'alba mi sia piaciuta. Tra l'altro essa significa probabilmente la fine della categoria di cui mi onoro di appartenere nonostante i suoi enormi difetti: quella degli intellettuali. Da qualche parte in questo scritto si troverà espressa l'utopia che tutti diventino intellettuali. Temo che resti un'utopia.⁵⁵

Eppure se il compito intellettuale è testimoniare e trasmettere, è difficile immaginare un mondo senza scrittura o senza memoria. A partire dall'esordio del pamphlettismo heiniano nella cultura tedesca si è potuto riflettere su esiti contemporanei di una trasformazione testuale dal carattere globale, che con il 2.0 ha imposto una sostituzione dei modelli tradizionali, smarrendo, tuttavia, in tale estensione omnicomprensiva, parte dell'originaria carica sovversiva e liberatoria. Resta tuttavia invariata l'esigenza intellettuale degli esordi: che il testo acquisti senso

⁵⁴ A. Asor-Rosa, *Il Grande silenzio, intervista sugli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 7.

⁵⁵ C. Cases, *Confessioni di un ottuagenario*, Donzelli, Roma 2000, p. 12.

osservando ciò che accade al di là del testo. Al fine di ampliare, chiarire, articolare esperienze esistenziali individuali e collettive, si ripresenta puntuale la spinta universale a non piegarsi mimeticamente sull'ordine del presente assieme alla consapevolezza di una mancanza – ancorché non contenibile nelle risposte disponibili o storicamente sperimentate –, legata alla creazione di utopie di liberazione ed emancipazione del concreto essere sociale umano.

BIBLIOGRAFIA

Adorno T. (1974), *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. [trad. it. di E. De Angelis] *Note per la letteratura. 1961-1968*, Einaudi, Torino 1979.

Asor-Rosa A. (2009), *Il Grande silenzio, intervista sugli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Bauman Z., Mazzeo R. (2016), *In praise of Literature*, Polity, Cambridge [trad. it. di D. Restani], *Elogio della letteratura*, Einaudi, Torino 2017.

Benjamin W. (1955), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. [trad. it. di E. Filippini] *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000.

Boghossian A. (2006), *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford [trad. it. di A. Coliva] *Paura di conoscere: contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006.

Boldt H. (1990), *Heinrich Heine im Spannungsfeld von Literatur und Wissenschaft. Symposion anlässlich der Benennung der Universität Düsseldorf nach Heinrich Heine*, a cura di W. Gössmann, M. Windfuhr, Hobbing, Hagen.

Brecht B. (2005), *Poesie II (1934-1956)*, a cura di L. Forte, Einaudi, Torino.

Cambi F. (2014), *Thomas Mann e il principio dell'ironia nel suo "arruolamento" intellettuale alla Grande Guerra*, "Fillide. Il sublime rovesciato. Comico, umorismo e affini", 9, settembre, <http://www.fillide.it/numeri-precedenti/19-articoli/230-fabrizio-cambi-thomas-mann-e-il-principio-dell-ironia-nel-suo-arruolamento-intellettuale-alla-grande-guerra>

Cambi F. (2014), *Lectio magistralis* all'Università di Trento il 3 dicembre 2014, consultabile su <http://www.germanistica.net/2015/05/15/per-una-storia-rapsodica-dellintellettuale-moderno/>

Cambi F. (2017), *Nota del curatore*, in P. Chiarini (2017), *Alle origini dell'intellettuale moderno. Saggio su Heine*, "Ticontre. Teoria Testo Traduzione", VII (2017), pp. 303-309.

Canfora L. (1979), *Intellettuali in Germania tra reazione e rivoluzione*, De Donato, Bari.

Cases C. (1985), *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Einaudi, Torino.

Cases C. (2000), *Confessioni di un ottuagenario*, Donzelli, Roma.

Chiarini P. (2017), *Alle origini dell'intellettuale moderno. Saggio su Heine*, a cura di F. Cambi, "Ticontre. Teoria Testo Traduzione", VII, pp. 310-376

Deleuze G., Guattari F. (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris [trad. it. di A. Serra] *Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.

Di Mauro P. (2008), *Da-dandy. L'intellettuale dada contro la guerra*, "Paragrafo", 4, pp. 55-71.

Eco U. (1964), *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano.

Eco U. (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.

Eco U. (2010), *Alfabeto per intellettuali disorganici*, "Alfabeto 2", pp. 3-5.

Fähnders W., Rector M. (1974), *Literatur im Klassenkampf. Zur proletarisch-revolutionären Literaturtheorie 1919-1921: eine Dokumentation*, Fischer, Frankfurt a. M.

Ferraris M. (2012), *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.

Fichte J. G., Schleiermacher F. D. E., von Humboldt W. (2010), *Gründungstexte*, mit einer editorischen Notiz von R. vom Bruch, Festgabe zum 200-jährigen Jubiläum der Humboldt-Universität zu Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin.

Franzen J. (2013), *The Kraus Project. Essays by Karl Kraus*, translated and annotated by J. Franzen with P. Reitter and D. Kehlmann, Farrar, Straus & Giroux 2013 [trad. it. di C. Groff] *Il progetto Kraus*, Einaudi, Torino 2014.

Furedi F. (2004), *Where Have All the Intellectuals Gone?*, Continuum Press, London-New York [trad. it. di S. De Pretis], *Che fine hanno fatto gli intellettuali? I filistei del 21. Secolo*, R. Cortina, Milano 2007.

Gadamer H.G. (1960), *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen [trad. it. di G. Vattimo] *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000.

Gay P. (1968), *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Harper & Row, New York.

Gazoia A. (2014), *Come finisce il libro. Contro la falsa democrazia dell'editoria digitale*, Minimum Fax, Roma.

Gerhardt V. (2006), *Wie die Menschheit zu bilden sei*, "Der Tagesspiegel", 19 ottobre <http://www.tagesspiegel.de/wissen/humboldt-universitaet-zu-berlin-wie-die-menschheit-zu-bilden-sei/14692104.html>

Gillmor D. (2004), *We the Media: Grassroots Journalism by the People, for the People*, O'Reilly, Beijing.

Habermas J. (1986), *Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland*, "Merkur", 448, Juni, pp. 453-468.

Habermas J. (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. [trad. it. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta] *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1972.

Han B.C. (2012), *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin [trad. it. di F. Buongiorno] *La società della trasparenza*, Nottetempo, Roma 2014.

Han B.C. (2013), *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Matthes & Seitz, Berlin [trad. it. di F. Buongiorno] *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015.

Han B.C. (2016), *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Fischer, Frankfurt a. M. [trad. it. di V. Tamaro] *L'espulsione dell'altro: società, percezione e comunicazione oggi*, Nottetempo, Roma 2017.

Heine H. (1950), *Briefe*, a cura di F. Hirth, vol. I, Florian Kupferberg Verlag, Mainz.

Keyes R. (2004), *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin's Press, New York.

Kraus K. (1910), *Heine und die Folgen*, Langen, München [trad. it di R. Di Vanni] *Heine e le conseguenze*, Graphos, Genova 1993.

Lasch C. (1979), *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York [trad. it. di M. Bocconcelli], *La cultura del*

narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'eta di disillusioni collettive, Bompiani, Milano 1995.

Lazarsfeld P. (1940), *Radio and the Printed Page: An Introduction to the Study of Radio and Its Role in the Communication of Ideas*, Duell, Sloan, and Pearce, New York.

Lukács G. (1948), *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker*, Aufbau, Berlin [trad. it di F. Bertini, M. Bevilacqua], *Il marxismo e la critica letteraria*, Einaudi, Torino 1964.

Liotard J. F. (1979), *La conditione postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris [trad. it di C. Formenti] *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1985.

Macdonald D. (1960), *Masscult and Midcult*, "Partisan Review", XXVII, 2, pp. 203-233.

McLuhan M., Nevitt B. (1972), *Take Today: the Executive as Dropout*, Longman, Don Mills.

Mann T. (1916), *Friedrich und die grosse Koalition*, Fischer, Berlin.

Marconi D. (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.

Marcuse H. (1964), *One-Dimensional Man*, Beacon, Boston [trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino] *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967.

Mayer H. (1954), *Hermann Hesse und das «feuilletonistische Zeitalter»*, "Studien zur deutschen Literaturgeschichte", Rütten v. Loening, Berlin.

Mittner L. (1977), *Storia della letteratura tedesca. Dai primordi pagani all'età barocca*, Einaudi, Torino.

Moisi D. (2010), *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*, Anchor Books, New York [trad. it. S. Caraffini] *Geopolitica delle emozioni: le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo*, Garzanti, Milano 2009.

Ortner H. (1996), *Zwei Italiener in Amerika*, Zambon, Frankfurt a. M.

Paulsen W., Hermann H. G. (a cura di) (1982), *Sinn aus Unsinn. Dada International*, Francke, Bern.

Riesman D., Glazer N., Denney R. (2001), *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven & London.

Rispoli M. (2008), *Parole in guerra. Heinrich Heine e la polemica*, Quodlibet, Macerata.

Rubini U. (1976), *H. Heine a Parigi*, Cacucci, Bari.

Sassoon D. (2006), *The Culture of the Europeans. From 1800 to the Present*, HarperCollins, London [trad. it. di C. Beria, M. Bottini, E. Faravelli, N. Stabilini] *La cultura degli europei. Dal 1800 a oggi*, Milano, Rizzoli 2011.

Scandurra E. (2016), *Intellettuali silenti e declino dell'Università*, "Il Manifesto", 3 febbraio <https://ilmanifesto.it/intellettuali-silenti-e-declino-delluniversita/>

Schulze H. (1982), *Weimar. Deutschland 1917-1933*, Siedler, Berlin [trad. it. di A. Roveri] *La repubblica di Weimar. La Germania dal 1918 al 1933*, Il Mulino, Bologna 2004.

Searle J. R. (1995), *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York [trad. it. di A. Bosco] *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di comunità, Milano 1996.

Shils E. A. (1960), *Mass Society and its Culture*, “Dedalus”, 89, 2, pp. 288-314.

Traverso E. (2014), *Che fine hanno fatto gli intellettuali? Conversazione con Régis Meyran*, Ombre corte, Verona.

Touraine A. (2005), *Un Nouveau Paradigme: Pour Comprendre le Monde D’Aujourd’hui*, Fayard, Paris.

Tzara T. (1964), *Manifesti del dadaismo e lampisterie*, Einaudi, Torino.

Ventura R. A. (2016), *L’Era del Sospetto*, “Prismo”, 6 dicembre <http://www.prismomag.com/era-del-sospetto/>

Ventura R. A. (2017), *Teoria della classe disagiata*, Minimum Fax, Roma.

Venuti R. (1997), *Heine, vagabondo della rivoluzione. Il giornalismo come storia del presente*, “L’Unità”, 13 dicembre.

Weinberger D. (2008), *Everything Is Miscellaneous: The Power of the New Digital Disorder*, Henry Holt and Company, New York

Massimo Laganà

LA LEGGE PIÙ ALTA.

APPROSSIMAZIONE A THOREAU

ABSTRACT. Le pagine che seguono si propongono di evidenziare, all'interno della visione del mondo di Henry David Thoreau, il nucleo centrale dal quale si dipartono e attorno a cui si organizzano le varie tematiche presenti nell'opera e nella vita dell'autore americano.

Parole chiave: Thoreau, Trascendentalismo, Natura, Legge Morale, Società.

In ogni istante della loro esistenza gli esseri umani hanno bisogno, per orientarsi nella vita, di un quadro valoriale di riferimento, indipendentemente dal fatto che restino a esso fedeli nel tempo o che tendano a mutarlo con maggiore o minore frequenza, sulla base delle loro vicende e delle loro valutazioni personali.

La presenza, la durata e la profondità dell'attaccamento a una determinata costellazione di valori è ovviamente più agevole da rilevare nelle persone che, a motivo della loro peculiare eminenza in uno o più settori della sfera pubblica o privata, lasciano traccia visibile di sé in opere di vario genere. Non v'è dubbio, in particolare, che gli scrittori rientrino in tale categoria, si tratti di poeti, di filosofi, di

scienziati o, più in generale, di autori di testi appartenenti a qualunque genere letterario.

Infatti, la scrittura, se attentamente esaminata, manifesta – nei contenuti e nello stile espressivo – la personalità dell'autore, con le sue preferenze e idiosincrasie, forse al di là di quel che l'autore stesso vorrebbe rivelare di sé.

Henry David Thoreau – nato David Henry Thoreau (1817-1862) –, sebbene abbia in comune e derivi gran parte delle sue idee e dei suoi convincimenti dal «trascendentalismo» e, più specificamente, da Ralph Waldo Emerson, è certamente uno degli autori più interessanti e significativi della letteratura americana dell'Ottocento e la sua influenza sulla cultura successiva si è espansa a livello mondiale e opera ancora ai nostri giorni.

In Thoreau, la traccia delle cui riflessioni sul mondo della natura e della vita e sulla sua personale esistenza può essere seguita fondamentalmente attraverso la lettura del suo *Journal* – al quale le affidò dal 1837 al 1861 e a cui attinse per la composizione di buona parte delle sue conferenze e dei pochi scritti pubblicati lui vivente –, il problema dei valori costituisce indubbiamente un aspetto che merita di essere studiato con particolare attenzione da parte di chi si voglia formare un'idea precisa e appropriata dell'autore in questione.

Va detto, preliminarmente, che gli scritti di Thoreau – come già rilevato da qualche studioso – risultano talora di non facile comprensione per chi cerca una linea di pensiero pienamente espressa nelle sue articolazioni. Egli, infatti, dà sovente per scontati alcuni degli assunti del trascendentalismo e per note le fonti espresse e inesprese cui attinge, che sono variamente dislocate lungo l'asse della cultura occidentale e si trovano anche fra i testi classici del pensiero orientale, con la conseguenza di un discorso apparentemente frammentario sotto il profilo teorico.

Va tuttavia precisato che, a differenza di Emerson, nelle cui opere è manifesto il progetto di elaborare, nel quadro di uno spiritualismo che affonda le sue radici nello stoicismo e nel neoplatonismo, una «Filosofia Prima» su base morale che segue sollecitazioni e spunti provenienti in via mediata dall'idealismo filosofico tedesco, l'interesse primario di Thoreau è orientato al perseguimento dell'autocostruzione della vita personale nell'attualità del presente, in adesione libera e consapevole ai suggerimenti del *daimon* interno alla coscienza.

Il *daimon* – o «genio» – è la scintilla divina innata nell'uomo, che, se assecondata, ne indirizza la coscienza non solo alla percezione immediata dei principi morali, ma anche e soprattutto alla loro intenzionale attuazione, con la conseguente autoelevazione della vita interiore oltre i limiti della mera esistenza materiale, giacché il fatto che, tramite il sentimento morale, il senso della giustizia sia

immediatamente percepito come fluente da una verità originaria, immutabile ed eterna non risolve, da solo, il problema della giustizia sulla terra.

Thoreau, che si dichiara apertamente un «mistico» e un «trascendentalista», sa bene che riconoscere i principi superiori e dare a essi il proprio assenso, anche pubblico, non è sufficiente, in quanto si vive la propria vita costruendola nei suoi passaggi quotidiani, sempre al bivio tra la scelta del giusto e l'acquiescenza al male, eventualmente anche per sola inerzia. Perciò, quantunque nessun essere umano sia chiamato a dedicarsi a eliminare tutto il male che esiste nel mondo, egli, quando lo incontra, deve comunque negare il suo appoggio a ciò che considera ingiusto, riconoscendo come suo unico e insopprimibile dovere quello di ubbidire alla legge suprema della giustizia che trova incisa nella sua coscienza.

Thoreau è anche convinto della natura composita dell'essere umano, nel quale è presente la sensualità animale, tanto più silenziata quanto più in lui prevale la componente etico-spirituale e tanto più disturbante quanto più quest'ultima viene soffocata o scarsamente seguita. Il dovere morale consiste appunto nel promuovere l'affermazione volontaria e cosciente dell'elemento divino a scapito della sensualità animale, che, anche se forse non potrà mai essere del tutto estinta, può di certo essere sottomessa e contenuta all'interno delle indispensabili necessità della vita. Il contrasto tra purezza e sensualità si appiana agevolmente, una volta che l'impegno consapevole che porta alla prima abbia vinto l'accidia e l'inerzia morale da cui

discende la seconda, riducendo e riconducendo – proprio allo scopo di guadagnare la «vita eterna» – le esigenze del corpo nei limiti dei bisogni naturali e necessari. Del proprio corpo, infatti, non si può fare a meno, poiché la vita umana sarebbe altrimenti impensabile e lo spirito non avrebbe la possibilità di modellare e conformare a sé la materia. Con prudente verisimiglianza, è ipotizzabile che il rapporto materia-spirito, in Thoreau, segua il modello neoplatonico secondo cui la prima non sarebbe altro che una degradazione del secondo, cui peraltro tenderebbe a ricongiungersi in virtù dello sforzo morale dell'essere umano, la cui corporeità, in tale contesto, costituirebbe uno snodo importante nel processo di ascensione.

Indubbiamente, per Emerson l'«altro mondo» non è che la reiterazione o prosecuzione di «questo mondo». Ma anche per Thoreau dovrebbe valere la stessa cosa. Entrambi gli autori credono nell'idea della «trasmigrazione» e Thoreau accenna, di passaggio, al fatto di essere stato pastore in Assiria e di essere vissuto in Giudea molti secoli addietro. In ogni caso, la «trasmigrazione» conferma il legame dello spirito con il corpo, pur nella variazione di quest'ultimo.

D'altra parte, Thoreau si considera – e va considerato – anche un «filosofo naturale» e, in tale veste, egli ci fornisce le ragioni del suo interesse per la natura e per i fenomeni naturali. Esse non vanno ricercate nel progetto di fornire una descrizione scientifica e asetticamente oggettiva della realtà studiata, quasi si trattasse di qualcosa del tutto separato dalla soggettività e dall'umanità del ricercatore, quanto

piuttosto nel desiderio di approfondire il significato del rapporto concreto uomo-natura, grazie al quale il singolo essere umano si sforza costantemente di comunicare con lo spirito dell'universo e di fare del proprio corpo il tempio della scintilla divina che in lui si manifesta. Mancando l'attribuzione di questa centralità all'esperienza umana personale, gli esiti della conoscenza scientifica si risolvono in dati privi dell'elemento più rilevante, la scienza assume un volto inumano e i reperti museali si riducono a morte spoglie prive di qualsiasi traccia di vita vissuta.

Analogamente avviene per quel che concerne la relazione persona-società. L'interesse di Thoreau, infatti, non è indirizzato a cogliere le forme della struttura sociale separatamente e indipendentemente dalle funzioni e dagli effetti che esse esercitano sulle persone, ma a rilevare e a valutare quali esperienze umane si realizzino – possano realizzarsi, in libertà o costrizione – tramite esse.

Insomma, l'interesse per l'esperienza umana, fondamentalmente per l'esperienza umana personale da vivere nel presente, resta sempre primario e centrale in Thoreau, sia che si tratti di prendere in considerazione la relazione uomo-natura, sia che si tratti di approfondire e valutare la relazione persona-società.

Non si tratta di riformare, per così dire, le metodologie della scienza, naturale e sociale, ma di prendere consapevolezza del fatto che esse preferiscono muoversi in una dimensione tassonomica, senza proporsi di andare oltre la presunzione

dell'oggettività e senza spingersi dunque a cercare le «leggi più alte» che operano e vanno ritrovate nella dimensione unitaria della verità e della moralità.

Per quanto riguarda la problematica dei rapporti sociali, Thoreau, pur mantenendosi su una posizione di convinto individualismo, non ne ignora né la valenza repressiva, né la funzione di promozione gratificante della persona.

Thoreau individua tre possibili forme della tirannide sociale, la tirannide politica, la tirannide economica e la tirannide del conformismo morale – e dell'opinione pubblica che lo supporta –, senza peraltro escludere una loro possibile coesistenza. Come è noto, l'abbattimento della prima era stato l'obiettivo delle rivoluzioni borghesi, a cominciare da quella francese, il proposito di abbattere la seconda stava prendendo forma nelle teorie di socialisti e comunisti, mentre Thoreau – a cui viene peraltro riconosciuto anche il merito di essere stato uno dei primi autori a intravedere e a denunciare la pericolosità dell'affarismo economico in via di affermazione negli Stati Uniti –, con la sua costante sottolineatura che è la soddisfazione dell'autorealizzazione spirituale dell'individuo, della persona singola, il criterio di misura dei rapporti sociali, promuove in maniera nettamente peculiare l'idea, peraltro non nuova, di abbattere la terza.

Thoreau identifica, inoltre, una serie di relazioni sociali positive – la relazione amorosa, la relazione amicale e la relazione di buon vicinato –, tutte accomunate, in

varia misura, dalla presenza del sentimento di una affinità reciproca. Quanto alla prima, essa si realizza in una sorta di illuminazione, nella quale l'affinità è talmente elevata da produrre un congiungimento spirituale paragonabile a un'estasi divina. La seconda si fonda essa pure sull'affinità di costituzione fra persone che riconoscono tale loro condizione in maniera naturale e immediata, senza bisogno di spiegazioni o parole superflue che eliminino inesistenti ostacoli o incomprensioni.

Per quel che riguarda le relazioni di vicinato, occorre distinguere i «buoni vicini» dai «cattivi vicini». Le persone che, pur vivendo nel nostro ambiente e avendo rapporti con noi, in realtà non ci comprendono e ci spingono a farci complici, come loro, del male, per acquiescenza, per timore o per qualsivoglia altra ragione, possono essere considerate «cattivi vicini». Con tali persone l'uomo orientato dal suo *daimon* a seguire i principi morali non può certo associarsi proficuamente, ma è costretto, anche se non gli piace stare da solo, a preferire la solitudine delle vette in attesa di unirsi a quei pochi che riusciranno ad ascenderle. D'altra parte, bisogna considerare che il nostro miglior «vicino» o «prossimo» in senso stretto sta dentro di noi, è appunto la voce della coscienza, i cui comandamenti ci indicano costantemente, in maniera immediata ed evidente, le vie da percorrere e i comportamenti da attuare, anche se noi, colpevolmente, spesso preferiamo ignorarli.

Di sicuro, se forgiassimo l'opinione che abbiamo di noi stessi sulla base del sentimento che ci rivela i principi morali che intendiamo seguire e non ci lasciassimo

ingannare o non ci ingannassimo da noi stessi al riguardo, in nessun modo la tirannide dell'opinione pubblica alienata e conformista potrebbe prevalere su di essa.

In ogni modo, anche le relazioni di buon vicinato hanno come base una forma di affinità che possiamo far coincidere con la dimensione imprescindibile della solidarietà umana. Tale affinità, anche se meno profonda di quella su cui si fondano la relazione amorosa e quella amicale, resta nondimeno centrata sul rispetto del valore della persona, da considerare irriducibile al mero aspetto sensibile, al ruolo di automa materiale privo di anima, di intelligenza e di sentimento.

Thoreau utilizza con efficacia la nozione di «strumentalità» per chiarire il senso e la direzione dei rapporti fra gli esseri umani e fra gli esseri umani e le istituzioni sociali, politiche e giuridiche. Queste ultime per lo più sono abituate a interpretare e trattare le persone – tanto i singoli, quanto i gruppi – in maniera strumentale, vale a dire si propongono di raggiungere degli obiettivi di proprio interesse da cui non discendono vantaggi, ma solo difficoltà e impedimenti per gli esseri umani che esse utilizzano come semplici mezzi. Occorrerebbe, invece, ribaltare tale punto di vista, restituendo funzione strumentale alla società, allo Stato, ai tribunali e alle leggi, la cui nascita e la cui funzione sono appunto dovute all'esigenza di avere una vita comunitaria regolata e priva di ostacoli allo sviluppo etico-spirituale dei singoli che si associano.

L'interpretazione strumentale nei rapporti tra persone è poi evidente nell'istituto e nella pratica della schiavitù, che, quantunque abbiano il sostegno della legge civile, nondimeno ripugnano alla coscienza e al sentimento morale.

Si pone qui il problema del rapporto fra legge civile e legge morale e della liceità della disobbedienza civile nel caso di un conflitto insanabile fra di esse. Come è noto, Thoreau manifesta chiaramente la sua propensione a dare maggior peso al senso di giustizia che promana dalla coscienza rispetto alla legalità formale della norma giuridica positiva e avalla, tutte le volte che il singolo si avverte, in un modo o nell'altro, obbligato a essere strumento di un'ingiustizia che non approva, l'idea della legittimità della «rivoluzione», sia essa una rivoluzione «pacifica», se possibile, come potrebbero esserlo la resistenza fiscale o il rifiuto di obbedire a un ordine ritenuto ingiusto, oppure una rivoluzione che fa uso della forza in difesa della dignità della natura umana, come nel caso della battaglia antischiavista del Capitano John Brown.

Nonostante la contrapposizione evidente e conclamata tra i principi normativi di natura giuridico-politica e quelli di natura morale, Thoreau continua a sperare in una loro convergenza reciproca ultima. Infatti, egli osserva, soltanto il riconoscimento del valore primario e inalienabile del singolo individuo potrà far nascere uno Stato veramente libero e illuminato che si fondi sull'idea che nessuno possa essere degradato da fine in sé a mero strumento di fini altrui e si astenga dal frapporre ostacoli alla promozione integrale della persona umana e alla sua capacità

di autorealizzarsi liberamente in tutti gli ambiti del suo operare. Alla fine «la legge più alta» che sgorga dalle sorgenti dell'eterna «Verità» dovrà trovare traduzione e compimento in uno Stato ancor più perfetto e glorioso di quelli storicamente succedutisi ed esso dovrà accettare come fonte della sua forza e della sua autorità il potere più alto e indipendente del singolo.

Che si tratti di un ideale da poter solo immaginare, di un progetto da perseguire concretamente con tenacia o, più semplicemente, del convincimento di fondo che lo spirito finirà prima o poi – quando i singoli si lasceranno tutti guidare dal proprio *daimon* personale – con il permeare totalmente di sé il mondo della natura e il mondo della vita, questa convergenza è affermata da Thoreau in maniera fortemente assertiva, pur nella molteplicità di riflessioni, di interpretazioni e di rivisitazioni cui essa ha dato e continua ancor oggi a dar luogo.

D'altronde, a meno che non si voglia – o, forse, anche se si voglia – propendere per il Dio «impersonale» di Emerson, l'unica via percorribile per far vivere in maniera personale la scintilla divina che è in noi sembra proprio consistere nella elevazione spirituale volontaria del singolo, da realizzare assieme agli altri singoli in una coralità di intenti che renda possibile la coesistenza proficuamente sinergica di individualità e socialità.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La natura introduttiva e la forma sintetica del presente lavoro mi esimono dall'appesantirlo con continui rimandi bibliografici. Qui di seguito si danno alcune indicazioni bibliografiche essenziali per chi volesse approfondire le varie tematiche presenti nell'opera di Thoreau.

Raccolte classiche degli scritti di Thoreau sono la Walden Edition (*The Writings of Henry David Thoreau*, Houghton and Mifflin, Boston 1906, 20 vols) e la Concord Edition (*Thoreau's Complete Works*, Houghton and Mifflin, Boston 1929, 5 vols), cui si possono aggiungere *The Correspondence of Henry David Thoreau*, edited by W. Harding and C. Bode, New York University Press, New York 1958, e numerose altre edizioni o riedizioni antologiche o di opere singole, spesso pregevolmente commentate.

Per un primo contatto con gli scritti di Thoreau si rinvia a *Complete Works of Henry David Thoreau*, Delphi Classics, Delphi Publishing Ltd, Hastings, New Sussex, United Kingdom, Kindle Edition, 2013. Per ulteriori informazioni sulle opere di e su Thoreau, si possono utilmente consultare numerosi siti internet, sia pure di diversa rilevanza (The Thoreau Society, The Thoreau Institute, The Thoreau Edition, The Walden Woods Project, Henry David Thoreau online, Princeton University Press, Project Gutenberg, Internet Archive, Open Library, ecc.).

Per la biografia di Thoreau si rimanda, oltre che agli studi di Salt (H. S. Salt, *The Life of Henry David Thoreau*, Bentley, London 1890; rev. ed., Walter Scott, London 1896) e di Sanborn (F. B. Sanborn, *Henry David Thoreau*, Houghton and Mifflin, Boston 1882; F. B. Sanborn, *The Life of Henry David Thoreau*, Houghton and Mifflin, Boston 1917), ai lavori più recenti di R. J. Schneider, *Henry David Thoreau*, Twayne, Boston 1987, e di R. R. Borst, *A Thoreau Log: A Documentary Life of Henry David Thoreau*, G. K. Hall, New York 1992.

La bibliografia su Thoreau è sterminata. Per orientarsi al riguardo, si possono consultare S. A. Jones, *Bibliography of Henry David Thoreau*, Rowfant Club, Cleveland 1894; W. White, *A Henry David Thoreau Bibliography, 1908-1937*, Faxon, Boston 1939; R. R. Borst, *Henry David Thoreau. A Descriptive Bibliography*, University of Pittsburg, Pittsburg 1982.

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

Supplemento N. 7

N. 42 Ottobre – Dicembre 2017

ISSN: 2037-609X



compu.unime.it