

**ALIA**

Revista de Estudios Transversales

Número 5<sub>03/2016</sub>

*Mosè Cometta* **Prologo** p. 2

*Omar García Temprano* **La época presente:  
una aproximación a la ontología política de  
Søren Kierkegaard** p. 4

*Marc Peguera* **Acerca de los orígenes  
de la integración europea. Libre comercio,  
federalismo y anticomunismo  
como condicionantes de la soberanía  
y la democracia.** p. 10

*Francesco Consiglio* **Linguaggio mentale  
e rappresentazioni mentali. Una breve diacronia  
da Platone a Guglielmo d'Ockham** p. 39

*Daria Mascotto* **Natya Yoga, il movimento  
consapevole come strumento  
di crescita creativa** p. 63

*Mosè Cometta* **La spesa è un diritto  
per tutti** p. 73



# Mosè Cometta Prologo

Questo numero di Alia, arrivata ormai al quarto compleanno, propone una serie di articoli che vanno a coprire diversi aspetti della realtà. Uno dei denominatori comuni degli scritti qui presentati – rispettando la vocazione della nostra rivista – è lo spirito critico e originale degli autori, che pongono la propria capacità analitica e discorsiva al servizio di un lavoro di osservazione attento e minuzioso della realtà.

Una brillante riflessione sulla critica alla realtà contemporanea operata da Kierkegaard, sviluppata da García Temprano, apre le danze, mettendo in luce una serie di relazioni concettuali e strategico-analitiche tra il pensatore danese ed Hegel. I temi concettuali presenti alla nascita della società di massa sono messi in gioco e questo scritto aiuta a meglio comprendere le dinamiche che hanno contribuito a generare la società che oggi noi conosciamo.

Un attento studio sulla questione europea, invece, accompagna il lettore attraverso una serie di analisi che hanno come obiettivo una miglior comprensione dei fenomeni che, oggi, sembrano investire il vecchio continente. Come tutti noi sappiamo, più il presente si fa incalzante e i mari sembrano agitarsi, più occorre essere dotati di una solida capacità analitica per poter affrontare queste sfide senza perdersi nel continuo affiorare di nuovi eventi e nuove sensazioni. In questo senso, il pregio di un lavoro serio e attento come quello svolto da Peguera non può che essere riconosciuto.

Tuttavia, ed è bene ricordarlo, vi sono problemi e questioni che hanno a che vedere con l'uomo dall'inizio stesso della sua storia. Per questo il valore del pensato nella tradizione è di fondamentale importanza: esso non dev'essere un freno a nuovi approcci o soluzioni che aprano prospettive diverse, ma dev'essere al contrario una risorsa a cui attingere per meglio comprendere problemi, contesti e possibili soluzioni. Il passato, specialmente in ambito filosofico, è portatore di grande saggezza. Per questo occorre, ogni volta che ci si trova ad affrontare un problema, osservare come questo è stato concepito e sviluppato nel passato. Un brillante esempio di questa salutare pratica l'abbiamo con l'articolo redatto da Consiglio che tratta la questione del linguaggio mentale.

Ma non solo di mente si nutre l'esperienza. Ecco allora che l'articolo di Mascotto riapre una questione fondamentale: quella della relazione tra corpo e

anima nei processi d'esperienza e apprendimento. In che modo le discipline della danza e dello yoga contribuiscono a cambiare la percezione occidentale della distanza tra corpo e anima? Possono, in questo senso, essere considerate dei metodi di resistenza contro un paradigma riduttivo?

Infine, l'ultimo articolo si china brevemente sulla questione degli slogan in politica, analizzandone uno in concreto: la spesa è un diritto per tutti. L'uso degli slogan solleva numerose problematiche in ambito politico; la prudenza e il buon senso dovrebbero contribuire a una gestione di questi mezzi di propaganda il meno possibile disintegrante della comunità politica.

Come possono vedere i nostri lettori, che ci seguono ormai da quattro anni, Alia continua a sforzarsi per dar voce a giovani ricercatori e a prospettive non necessariamente accettate dalla comunità accademica, nella speranza di contribuire a mantenere alto il livello del dibattito e lo stimolo alla ricerca filosofica, vero nucleo della civiltà europea.

Omar García Temprano\*

# La época presente: una aproximación a la ontología política de Søren Kierkegaard

## ABSTRACT

La presente exposición se centra en el único escrito explícitamente político que salió de la pluma del pensador danés Søren Kierkegaard, en la línea de las “críticas del presente” que se popularizarían en el siglo XIX. Nos referimos al opúsculo titulado *La época presente*, parte de una reseña literaria, donde se describe la emergente sociedad de masas, posterior a la época revolucionaria, a partir de las categorías onto-lógicas de la filosofía que mejor reflejaba su tiempo: el hegelianismo. Las siguientes páginas se esfuerzan en mostrar que las características destacadas por Kierkegaard de la época presente, que es una época esencialmente desapasionada, se corresponden con los rasgos de la ontología reflexiva que se trasluce en la dialéctica hegeliana.

## KEYWORDS

Reflexión / Dialéctica / Ambigüedad / Nivelación / Sociedad de masas

## 1. Reflexión y dialéctica: la política desde la ontología

Es difícil comprender la época presente sin un poco de metafísica. No es suficiente emprender un análisis en términos meramente económicos, al estilo marxista, centrándose en las relaciones productivas; recordemos, sin embargo, que Marx invertía la dialéctica idealista: para comprender la historia, era necesario penetrar en la idea, en el concepto, en el espíritu, como reconocía Max Weber, tiempo después de Marx, al abordar el capitalismo a partir de la ética protestante; ahora bien, la ética, por muy espiritual que sea, no deja de reposar en una serie de principios o mecanismos psicológicos, como el de la angustia, por ejemplo, que nos remitirá, de nuevo, a un materialismo, según se advierte con suficiente claridad cuando se identifica un estado mental con un estado cerebral; así pues, insatisfechos con estos enfoques, nos preguntaremos, con Durkheim, si la clave no reside en el “hecho social”, cuyo silencioso imperio rige sobre intercambios, cuerpos e ideas, aunque la siguiente observación ponga de relieve que remitirse a lo social

\* Licenciado en Filosofía, por la Universidad de Salamanca, ha continuado los estudios de posgrado en la UNED. Miembro de la Asociación Tales, colabora en el «espacio de debate» llamado *Punto de fuga. Diálogos para moverse en la posmodernidad*, que se celebra asiduamente en la biblioteca del Museo Etnográfico de Castilla y León.

disimula o posterga el problema, sin ser muy distinto del método que se apoya en lo espiritual: ciertamente, el hecho social no es más que un “hecho”, es decir, una sedimentación de prácticas moduladas históricamente que adquieren el rango de costumbre y opinión; tampoco una teoría más general, como la antropología, nos prestará las herramientas suficientes para comprender cabalmente lo que pasa. Todos estos análisis, que dependen, abierta o veladamente, de presupuestos físicos, es decir: el ser como movimiento, el ser, por tanto, como impulso, como atracción y repulsión, el ser, en fin, como relación, como relación de elementos materiales, de cuerpos y conjuntos de cuerpos que nacen y perecen en el azaroso chocarse y mezclarse de los átomos, etc.; todos estos análisis, según decíamos, sin duda resultan necesarios, pero no suficientes; pues, en suma, explican lo superior a partir de lo inferior, la meta-física a partir de la física. En último término, se usa como explicación aquello que todavía requiere ser explicado; con todo, no parece posible sustraerse a esta paradoja.

Martin Heidegger fue consciente de ello, de ahí que no aceptara la reducción de su “ontología fundamental”, con el Dasein y sus existenciarios, a una antropología filosófica; era crucial comprender, para empezar, que *Ser y tiempo* no hablaba acerca del hombre, que la “analítica existencial” no dependía, en cuanto a los principios, de ciencia empírica alguna, y que su contenido, por tanto, no se encontraba expresado, a pesar de cierta proximidad (solo externa), en términos antropológicos, sociológicos o psicológicos, sino en términos rigurosamente (onto)lógicos. Después de Hegel, no era posible entrar en la ciencia sino por la puerta de la lógica, la cual es, en sentido sustantivo, metafísica.<sup>1</sup>

No es casual que, después de algunas consideraciones generales, Kierkegaard inicie su análisis<sup>2</sup> advirtiéndolo siguiente: no se va a partir de la experiencia, sino de «una mirada más universal», que va de lo posible a lo real (*ab posse ad esse*) y no de lo real a lo posible (*ab esse ad posse*), lo cual sería como coger el rábano por las hojas; efectivamente, si partimos, como parece hacer Kierkegaard siguiendo a Hegel, de que lo posible no es una prolongación de lo real, sino, muy al contrario, de que lo real es una prolongación de lo posible, entonces empezar por la experiencia equivale a tomar el final por el principio.<sup>3</sup>

El punto de partida de *La época presente*, dicho kantianamente, empieza con la experiencia, pero veremos que, en cuanto al fondo, no procede de ella: «La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia» (2012: 41).<sup>4</sup>

Lo importante es que, a diferencia de la época de la revolución, la época presente —nuestro filósofo escribe en 1846— está dominada por la reflexión. La reflexión es un movimiento: frente a la ciega pasión, la reflexión traduce,

1 Heidegger, sin embargo, no descubre nada que no hubiera sido ya revelado por Søren Kierkegaard, al menos en lo fundamental. Parece poco generoso, por parte del alemán, no haberse acordado de *La época presente* en su obra *Ser y tiempo*, tanto más cuando consideramos que estuvo suscrito —como se indica en la introducción del opúsculo que comentamos— durante largo tiempo a una revista, *Der Brenner*, que en 1914 publicó la primera versión alemana del pequeño escrito debido al filósofo danés.

2 Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Introducción, traducción del danés y notas de Manfred Svensson. Madrid: Minima Trotta, 2012. Todas las referencias (año de edición y página) que aparecen en el cuerpo del texto pertenecen a este título.

3 Como es evidente, esa mirada más universal de la que habla Kierkegaard, corre el serio peligro de no ser más que una arbitrariedad elevada a concepto puro o intuición intelectual, al igual que la lógica hegeliana, animada por un empirismo superior, puede ser acusada de falsear la experiencia, al hacer pasar por ciencia lo que acaso no sea más que el producto de una (con)ciencia extraviada.

4 Esta breve pero penetrante composición es la tercera parte, la conclusión, que culmina la recensión literaria que Kierkegaard dedicó a la novela *Dos épocas*, de Thomasine Gyllembourg.

apagándolo, el entusiasmo inicial en una desapasionada consideración de las posibilidades, que finalmente se reducen a dos posibilidades contrapuestas, entre las cuales se mueve el pensamiento; la reflexión, por tanto, constituye un movimiento peculiar que dificulta el movimiento real (es decir, la decisión), como en el caso del asno de Buridán, el cual, enfrentado a dos montones de heno aparentemente iguales, no sabe hacia cuál inclinarse. Ninguna filosofía encarna el problema de la reflexión como la de Hegel: con el fin de que el pensamiento no quede atrapado en lo inmediato, en la o-posición dada, víctima del entusiasmo juvenil, es preciso que la reflexión coloque, frente a frente, lo presente contra lo ausente, lo mismo contra lo otro, el ser contra la nada, estableciendo una mediación que ponga en cuestión los límites y que re-una, hermanando, los opuestos; ahora bien, como la mediación ha conectado lo que se encontraba separado, los límites se han vuelto difusos y, por tanto, los extremos tienden a igualarse y la contraposición a desaparecer, conque la dialéctica parece debilitar lo cualitativo a través de una graduación infinita, donde una cosa constituye el grado mínimo de su contraria. La reflexión, partiendo de una oposición, encuentra que en el fondo no hay tal; en efecto, la mediación nos muestra que la diferencia es una cuestión de grado y no de naturaleza, de manera que la disolución de lo cualitativo en lo cuantitativo, es decir, en el número y en la proporción, no debería sorprender. La decisión, asomada al laberinto de la dialéctica, no es capaz de empezar nada, pues espera encontrar un punto medio que, en realidad, es una completa ilusión.

Cuando Kierkegaard sentencia que «uno no se relaciona con el contrario» (2012: 53), no sugiere tanto que los contrarios, en la época presente, se hallen más distantes, como por falta de reflexión y de dialéctica, sino que apunta, al menos a nuestro juicio, más bien a lo siguiente, esto es: que los contrarios, al reconocerse —al menos mínimamente— el uno en el otro, adquieren una identidad potencial que anula su diferencia esencial o cualitativa, ya que una variación de proporción en los elementos materiales bastaría para modificar el género; ahora bien, cada parte es susceptible de dividirse infinitamente, hasta el punto de una desintegración total de las partes que parece desembocar en un chorro continuo, aunque, como en la paradoja de Aquiles y la tortuga, al admitirse divisiones y subdivisiones infinitas, la diferencia, que aparentemente puede ser salvada, resulta inabarcable y, por tanto, irreal, como un punto que no cesara de des-doblar. En este sentido, no hay relación posible ni en realidad contrarios, de ahí que solo quepa la observación, al igual que Aquiles está condenado a observar cómo se escapa la tortuga, en cierto modo porque se identifican dialécticamente: Aquiles, en cuanto se aleja de la tortuga, la alcanza; la tortuga, en cuanto es alcanzada por Aquiles, se aleja.

Por tanto, la nota predominante de la época presente es la ambigüedad, la cual se da «cuando no se es ni lo uno ni lo otro», cuando «la disyuntiva cualitativa de las cualidades es debilitada por una reflexión roedora» (2012: 52), reducida (la disyuntiva cualitativa o diferencia esencial) a *partes extra partes*, es decir: pura extensión indiferenciada.

Hay, sin duda, una tensión, pero no en el modo de la catástrofe, sino en un agotamiento de la existencia (2012: 54), lo cual es perfectamente coherente con lo anterior; no hay posibilidad de violar el límite, pues cada movimiento es considerado insignificante, ya que la diferencia es una cuestión de grado y los grados son imperceptibles; hay tan poca diferencia entre un grado y el siguiente, entre uno y otro matiz, que cuesta creer que en esa variación de intensidad no haya sino “un poco más” (o menos) cuantitativo, es decir: que finalmente la cualidad

sea otra cosa que un más o un menos; pero, de ser así, de reducirse la diferencia a un menos o a un más, entonces no hay diferencia sino una identidad de fondo que explicaría la debilidad de unos límites bastante difusos.

## 2. La sociedad de masas como proceso onto-lógico: reflexión, ambigüedad, nivelación

Según Kierkegaard, la época presente es como su filosofía: profundamente reflexiva y desapasionada. El danés cuida mucho sus palabras y no las escoge azarosamente, pues la reflexión es lo más propio de la filosofía dominante por aquel entonces; nos referimos, claro está, al hegelianismo. La reflexión se caracteriza por ser esencialmente disolvente; esto es: no se conforma con lo que tiene más a mano, pasando —seducida por la natural ebriedad del ser— de una cosa a la siguiente, como haría una conciencia todavía débil, en su aurora, sino que toma distancia y descubre que lo real no es en verdad, o que al menos no se reduce, a lo que nos pasa inmediatamente, en el puro ser sensible donde no ha penetrado una conciencia más profunda; así pues, al tomar distancia, la reflexión descubre que la firmeza y diversidad de las cosas que se acompañan y contraponen no se sostiene, es decir: que el ser no es algo macizo sino más bien fluido, donde una cosa puede devenir en su contraria sin quebrantar la lógica. El mundo, pues, sumido en el movimiento, no puede hacer pie: los extremos se tocan en el límite; como en Montaigne, que no podía resolverse sino ensayarse constantemente, pues no cesaba de cambiar («los trazos de mi pintura no se contradicen, aun cuando cambien y se diversifiquen»); como en Empédocles, donde los cuatro elementos, o grados posibles de la materia, no eran sino, al igual que la mezcla seminal que menciona Parménides, fruto de dos principios opuestos pero —de nuevo, en el límite— idénticos: el amor y el odio.

Se advierten, por tanto, los efectos disolventes y desintegradores de una reflexión que, con el fin de hacer inteligible el mundo, lo sume en una negatividad que, si no fuera por el recurso salvífico del “concepto necesario”, nos hundiría en la mayor de las confusiones dialécticas.

Pero, según Kierkegaard, lo que vale para el mundo no puede valer para la conciencia. El amor y el odio pueden, como pensaba Empédocles, constituir dos principios (des)ligados dialécticamente, capaces de mover el mundo; ahora bien, en la conciencia, el amor y el odio jamás se llegan a confundir (ni siquiera en el límite), justo como dos rectas paralelas que, por más que se prolonguen, nunca se tocan: si el amor deviene odio (o cualquier otra cosa), es que no era amor, sino una apariencia de amor; y viceversa.

El mayor motivo de disputa que enfrenta al danés contra el suabo es la reflexión; mediante su ejercicio, la conciencia penetra en el mundo, aunque al precio —he aquí el problema— de que el mundo penetre en la conciencia, suprimiendo la interioridad (tan cara, como se sabe, para el cristiano).

Decíamos, con Kierkegaard, que la época presente es desapasionada, debido a la reflexión que, filosóficamente, viene representada por la escuela hegeliana. La reflexión, que introduce en el mundo la negatividad, hasta el punto de disolverlo dialécticamente en el devenir (donde el ser y la nada, literalmente, se confunden), introduce en la conciencia, correlativamente, la ambigüedad. Si la dialéctica consiste en una nivelación de los contrarios, se debe a que la diferencia se ha convertido en una cuestión de grado; pues, en efecto: que el ser, conforme a

la Lógica de Hegel, sea la nada (y la nada, el ser), significa que el ser es un grado mínimo de no-ser (así como la nada, el no-ser, es un grado mínimo de ser); resulta, por tanto, que la diferencia es una cuestión cuantitativa: no hay diferencia de naturaleza entre los contrarios, pues —volviendo al mismo ejemplo— podemos llegar al ser atravesando grados cada vez más débiles de no-ser, del mismo modo que podemos llegar al no-ser atravesando grados cada vez más débiles de ser.

Hay, sin duda, una oposición, pero debilitada, por no decir difusa, debido a su naturaleza en el fondo cuantitativa; así pues, la ambigüedad, que anega —en la época presente— nuestra interioridad, es el producto de la nivelación que supone la dialéctica; esta ambigüedad, como es muy natural, desemboca en otro rasgo típico de la época presente: la indeterminación (estrechamente ligada, sin duda, al acontecimiento, lógico-modal, de una materialidad cada vez más relevante donde los límites, sometidos a los azares de los cuerpos, no paran de ser borrados y reescritos). La indeterminación proviene de que todo es estrictamente posible, pero entonces determinarse significa llegar a ser menos de lo que uno puede ser; por tanto, parece más aconsejable posponer la decisión y mantenerse indefinidamente del lado de la potencia, de ahí, pues, que —según nuestro filósofo— en la época presente no pase nada, o mejor dicho: con mucha diplomacia, se consigue dilatar las cosas, evitando que algo suceda aunque parezca que algo sucede. La época de los héroes ha terminado, la época presente es la de unos «expertos procuradores»; de manera que, en contraposición con la época de la revolución, la época presente es la época de la anticipación: «no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata».

Difícilmente seremos capaces de comprender el ascenso de la “democracia de masas” sin lo anterior; pero léase con atención: democracia de masas, no de formas o esencias.

La época presente, indica Kierkegaard, es desapasionada y ambigua, por eso «ha abolido el principio de no contradicción»; pero, con la abolición de la contradicción, se abole la alternativa y, siguiendo a Aristóteles en sus notas sobre el tercio excluso, se acaba con lo uno y lo otro, es decir: ni lo uno, ni lo otro. Por tanto, ni una cosa ni la otra: indeterminación. Se suprime la «absoluta pasión de la disyunción» y nuestra época, reflexiva y desapasionada, «gana en extensión lo que pierde en intensidad»<sup>5</sup>.

Abolida la disyuntiva del principio de no contradicción, mediante la reflexión que —como dijimos— nivela e iguala todos los contrarios hasta una ambigüedad donde no se puede ser ni una cosa ni la otra, no hay más remedio que permanecer en un punto medio indeterminado: no se habla ni se calla, se charla; falta la estupidez y falta el decoro, aunque sobra cordura; no se ama ni hay libertinaje, solo flirteo; no hay nada que revelar ni nada que ocultar, pero sí mucho que exhibir; carecemos de subjetividad y de objetividad, mientras crece la anonimidad, etc.

La democratización se impone por fuerza: suprimida, al menos virtualmente, toda diferencia, no es posible establecer relación alguna (recordemos que

5 El capitalismo, en cuanto proceso de descualificación (la llegada del trabajo “a secas”), el cual es inescindible de la masificación y la desertización planetarias («el desierto crece», advertía Nietzsche), no ha cesado de socavar la interioridad e identidad del individuo, minando su carácter y convirtiéndolo en mera fuerza de trabajo cuyo único fin es exteriorizarse; precisamente, la última filosofía continental, reconociendo lo que Jean-François Lyotard ha denominado “condición postmoderna”, ha hecho de su filosofía una herramienta para recuperar la intensidad que, conforme a Kierkegaard, hemos perdido en pos de la extensión. Gilles Deleuze, por ejemplo, concibe el “cuerpo sin órganos” como un «huevo intenso».



todo es, en el fondo, lo mismo), de ahí que las viejas distinciones y jerarquías decaigan: ni hombres ni mujeres, ni viejos ni jóvenes, ni reyes ni esclavos, ni maestros ni discípulos, etc. La nivelación obliga al individuo ético a retirarse, dando paso a un poder abstracto que gobierna en nombre de todos: una voluntad general e impersonal que arrastra a todos y cada uno de los individuos, que creen saber lo que están haciendo aunque, por término medio, solo hagan lo que SE hace. Que la acción sea cada vez más impensable, como se sigue de lo dicho arriba, en la medida en que se suspende la dialéctica (por tanto: todo movimiento y toda relación), significa que el individuo no tiene más remedio que adoptar el papel de espectador, que será absorbido —como cualquier otra diferencia— bajo la forma genérica y monstruosa de lo “público”.

Así pues, la política no es menos ajena a este movimiento (onto)lógico que estamos describiendo. La época presente, como recuerda Kierkegaard, no es la época de los héroes o de los caballeros, ni de las grandes gestas, sino que es más bien la época de los comerciantes, de la burguesía, cuyo miedo a la incertidumbre es casi tan grande como su amor por los buenos pactos, de ahí que un sistema de partidos basado en el parlamentarismo, dominado por los aduladores de siempre (es decir, los expertos oradores de hoy: los abogados), sea la forma de gobierno que mejor se ajusta a los intereses de la burguesía, esa «clase discutidora» (según decía el implacable Donoso Cortés).

Finalmente, como ha triunfado el culto al dinero, que no deja de ser una mera abstracción, o más concretamente: la cantidad de valor de cambio de que disponemos, de suerte que el individuo dedica, muy frecuentemente, la casi totalidad de sus fuerzas y de su tiempo a acrecentar esta cantidad (el individuo, que es pura interioridad, convertido, por tanto, en pura exterioridad); como, según decíamos, ha acabado triunfando el culto al dinero, la democracia de masas consistirá más bien en una plutocracia, donde la única diferencia todavía relevante, aunque de grado, sea la que divide a la población entre ricos y pobres.

Si, conforme al juicio de Ortega y Gasset, el siglo xx asistió a la rebelión de las masas, no se debe tanto, como pueda suponerse, al espectacular crecimiento de la masa humana (y, fundamentalmente, de la trabajadora), con el consiguiente crecimiento proporcional de su protagonismo en el marco de las sociedades industriales modernas, que forzaba a transformar la política, otrora aristocrática y fundada en grandes empresas y figuras, en un instrumento para domar, cual lira, a esta nueva fiera impredecible; si asistimos, pues, a partir del siglo xx (si no antes), a lo que Ortega denominó la “rebelión de las masas”, se debe —creemos— más bien a lo siguiente: que literalmente, como advertía Kierkegaard, «en lo extensivo la época presente lleva la ventaja, pero no en intensidad», pues la reflexión ha suprimido dialécticamente las diferencias y oposiciones, dinamitando lo cualitativo en pos de lo cuantitativo, hasta el punto de que la interioridad descubierta por el cristianismo ha sido recubierta extensivamente, de manera que el individuo ético, vaciado e indeciso, angustiado por el silencio y la soledad, prefiere perderse y dispersarse cómodamente en lo general, con tal —como solía decirse en la filosofía de entonces— de no enfrentarse a su posibilidad más propia y auténtica; pero entonces, si no hay individuos auténticos sino masa muerta e inmóvil, es decir: meros cuerpos que se confunden con la extensión, no cabe duda de que la “minoría selecta”, más que degenerar, ha sido absorbida en el conjunto de una masa informe, que, como corresponde a una época esencialmente desapasionada, solo atiende a promesas y anticipaciones que animan el fuego de un entusiasmo efímero, sin apenas leña donde prender.

*Marc Peguera\** **Acerca  
de los orígenes de la integración  
europea. Libre comercio,  
federalismo y anticomunismo  
como condicionantes  
de la soberanía y la democracia.**

**ABSTRACT**

Europa se dirige nuevamente hacia un callejón sin salida. La crisis iniciada en 2007-2008 ha desatado las alarmas y ha puesto en alerta a unas élites políticas que durante las dos últimas décadas habían completado (o eso creían) un robusto edificio institucional aparentemente indestructible. El proceso de empobrecimiento, acelerado por las dogmáticas políticas de austeridad (también conocidas como ‘austericidas’) ha dejado al rey desnudo, constatándose el innegable déficit democrático de una estructura erigida de espaldas a los ciudadanos. Europa flaquea, los fascismos renacen y las misiones de guerra imperialistas no cesan, entre otras cosas a causa de la creciente dependencia energética del exterior. Mientras tanto, los EEUU observan agazapados y negocian a escondidas con las autoridades europeas un tratado de libre comercio (TTIP por sus siglas en inglés) del que la ciudadanía, incluyendo a sus representantes, apenas conoce leves detalles, generalmente filtrados clandestinamente.

Este panorama merece un salto en el tiempo que nos lleve hasta los orígenes del proceso de integración europeo, pues algo nos dice que no estamos ante un escenario novedoso. El propósito es el de recapitular históricamente, aunque sin hacer historia de forma exhaustiva. Interesa rastrear en las bases y fundamentos del edificio de la “integración europea”, aparentemente derruido o a punto de colapsar. Es preciso destilar los ejes vertebradores que señalaron el camino. ¿Cómo se pensó? ¿Qué factores influyeron en aquel proceso que, no lo olvidemos, terminó pariéndose tras dos guerras mundiales que dejaron millones de muertos tras de sí y la trágica emergencia de los llamados totalitarismos? ¿Qué fuerzas movieron los hilos entre bambalinas? ¿Cómo afectó todo ello al Estado-nación? ¿Qué se pretendió entonces? No son preguntas que admitan respuestas directas y concisas, entre otras cosas porque son muchas las voces con algo que decir y muy complejos los acontecimientos que tuvieron lugar.

El ensayo se ha planteado como una suerte de estudio de inspiración historicista que persigue elementos de reflexión político-filosóficos que permitan entender ese pasado, camino de una mínima comprensión del presente. No

\* Marc Peguera es Diplomado en Ingeniería Técnica en Química Industrial por la UPC, Licenciado en Filosofía por la UB, Posgrado en Análisis Económico y Filosófico-Político del Capitalismo Contemporáneo y Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos. Ética y Política por la UB. Actualmente prepara su doctorado en la UB.

esconde, por ello, la intención de convertirse en la puerta de entrada, si no introducción, a un estudio mucho más largo y profundo que rebañe todas las aristas posibles sobre esa gran aventura que fue y todavía es la construcción europea, un viejo sueño que por momentos se antoja como caricatura, cuando no pesadilla. Lejos de yermas complacencias o lecturas e interpretaciones recreativas y políticamente inermes, se ha buscado la controversia fundamentada, con una de las herramientas de las que debe servirse todo filósofo político que se precie: el espíritu crítico.

El ensayo se divide en cinco partes. En la primera parte se presenta un breve esbozo histórico a partir de la lectura de un sugestivo análisis de Perry Anderson sobre las tesis de Alan S. Milward, posiblemente el más reputado historiador sobre los orígenes de la integración europea. La segunda parte permitirá una rápida introducción en el núcleo intelectual de quienes pensaron la integración durante y a raíz de la Primera Guerra Mundial. La tercera parte se centrará en los llamados “padres de Europa”, que además de implementar la unidad europea, pusieron sus cimientos. La cuarta parte pondrá el acento en el papel de los EEUU en el proceso, sin duda determinante y que, como condicionante externo del proyecto integrador, se podría considerar como eje vertebrador activo, siendo el comunismo y la URSS, siempre a nivel externo, un eje vertebrador pasivo. La quinta parte, donde se reflexiona sobre todo ello, planteará las debidas conclusiones.

#### KEYWORDS

Integración Europea / Federalismo / Nacionalismo / Anticomunismo / Soberanía / EEUU

## El contexto histórico

El nacimiento del proyecto de unión europea se sitúa a medio camino del *short twentieth century* popularizado por Eric Hobsbawm. El eminente historiador británico nos cuenta que la Comunidad Europea (CEE) fue creada “tanto por los EEUU como contra ellos”. En aquel tiempo el miedo a la URSS era innegable entre los países del hoy llamado Bloque Occidental, a lo que debía unirse el miedo de Francia a Alemania, compartido por buena parte de los países del entorno tras dos gravísimas conflagraciones mundiales. Por su parte, desde Europa se sentía miedo a los EEUU por sus ansias de supremacía mundial. Los europeos tuvieron suerte de que el proyecto de EEUU de una economía mundial “de libre comercio, libre convertibilidad de las monedas y mercados libres” no fuera realista, entre otras cosas debido a “las tremendas dificultades de pago de Europa y Japón”.<sup>1</sup> EEUU no estaba en disposición de imponer el modelo a Europa, por lo que la Comunidad Europea debe entenderse en su origen como una alianza franco-alemana, sin olvidar que el posterior avance de la Guerra Fría terminó produciendo un desplazamiento del peso económico del mundo hacia Europa y Japón. Europa, además, debía reconstruirse en el marco de la alianza antisoviética, para lo que se trabajó en su integración en el marco de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). Así, los países europeos aceptaban “la supremacía norteamericana como precio de la protección” frente a la URSS. Aunque “la «contención» era la política de todos; la destrucción del comunismo, no”.<sup>2</sup> Por su parte, Tony Judt se ha introducido con mayor detalle en las interioridades del

1 HOBBSAWM Eric, *Historia del Siglo XX*, Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, trad., Barcelona: Crítica, 2015, pp. 243-244.

2 HOBBSAWM, 2015, p. 241.

correspondiente proceso de nacimiento y ha prestado atención a posibles antecedentes que explicasen dicho proyecto, que sitúa en las uniones arancelarias de Europa Central y Occidental en el s. XIX. La Primera Guerra Mundial había reforzado las ideas de unificación y el nacimiento de la idea paneuropeísta, permitiendo a franceses y alemanes entender su dependencia mutua. Así es como se produce el Pacto del acero en 1926, “un cártel al estilo tradicional”. Francia terminó entendiendo la importancia de la relación con Alemania para desarrollar su industria del acero, a pesar de la crisis de 1929. En plena ocupación alemana (Vichy), ya durante la Segunda Guerra mundial, se observó el germen de un “nuevo orden económico «europeo»”. Se hablaba entonces de una actualización del sistema continental napoleónico auspiciado ahora por Hitler, lo que George Kennan, diplomático y consejero gubernamental al que se conoce por ser el padre de la «contención», valoró positivamente bautizándolo como el “orden de Hitler”, entendido como orden económico. Churchill confiaba por su parte en que la familia europea pudiese “actuar unida”, algo que empezó a materializarse más adelante en el “fórum para el diálogo europeo, que es lo que se propuso en un Congreso del Movimiento para la Unidad Europea celebrado en La Haya en Mayo de 1948”. El estadista británico también insistía en la unión de Francia y Alemania como factor clave. Judt enumera las etapas clave en el proceso de integración formal, señalando de entrada la implementación de la Unión Aduanera del Benelux (1948) y la Convención Europea de Derechos Humanos (1950). El problema de fondo era la vinculación de Alemania. En octubre de 1949 Dean Acheson, Secretario de Estado de los EEUU bajo el mandato de Truman, fue quien convenció a Robert Schuman, al que nos referiremos más adelante, para incluir a Alemania. A partir de ahí la cuestión del acero se torna principal, se gesta el “plan Schuman”, que es considerado como una “revolución diplomática” en la que se crea una autoridad conjunta para la producción del carbón y el acero franco-alemanes. Así nace la CECA (Comunidad Económica del Carbón y el Acero). No se trataba de un proyecto de integración europea “salvo en las fantasías de (Jean) Monnet”, sino que era una maniobra política justificada mediante acuerdos económicos. Se trataba en definitiva de superar el enquistado conflicto franco-alemán.<sup>3</sup>

Quien ha radiografiado con mayor profundidad los recovecos de aquel convulso periodo ha sido el historiador Alan S. Milward, sugestiva y críticamente analizado por Perry Anderson, que ha identificado dos corrientes histórico-académicas sobre los orígenes de la Comunidad europea en su intento por desentrañar su naturaleza misma. Es decir, ha analizado políticamente “la génesis de su estructura” a partir de los diferentes estudios históricos conocidos. Por un lado está la corriente neo-funcionalista, que lo confiaba todo a la interdependencia e “insistía en la lógica aditiva del desarrollo institucional”. Pequeños cambios funcionales conseguían como resultado variaciones complementarias que se producían gradualmente, lo que justificaba teorías federalistas de toda índole. Por otro lado está la corriente interpretativa, que tiene muy presente la “capacidad de resistencia estructural del Estado-nación” y que confirma el fortalecimiento de las naciones en lugar de lo contrario y/o esperado. A esta segunda corriente se adscribe Alan S. Milward, según Anderson “el historiador que mejor ha sabido interpretar” la integración europea. Para Milward, el desastre de la Segunda Guerra Mundial permitió una rehabilitación del Estado-nación, pues se integró

3 JUDT Tony, *Postguerra*, Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, trad., Madrid: Taurus, 2006, pp. 235-242.

en la llamada nación política a amplias capas del tejido social que hasta entonces habían permanecido ajenas a la misma. Como si hubieran descubierto su poder, entendieron que la cooperación interestatal favorecía la ampliación de unos Estados-nación “moralmente rehabilitados dentro de sus propias fronteras”. Entendieron que si “compartían determinados elementos de soberanía” en beneficio de todos, se fortalecerían.<sup>4</sup> Según Milward, la contención de Alemania jugó un papel secundario. Anderson identifica cuatro presupuestos en la teoría de aquél:

1. La voluntad de integración se sostiene en intereses domésticos, no en la política exterior. *Primat der Innenpolitik* (primacía de la política interna).
2. Cuando lo exterior condicionó la toma de decisiones políticas fue “como prolongación del objetivo doméstico”.
3. El consenso interior era consecuencia de lo determinado en las urnas. Democracia.
4. En aquello realmente importante, la participación de los Estados fue simétrica.

Para Milward, como para la mayoría de intérpretes, el origen de la integración, la espoleta que activó el mecanismo, fue la Segunda Guerra Mundial, empezando por “el recuerdo de la magnitud de la superioridad alemana y de sus consecuencias”, además de las “conmensurables tareas de reconstrucción de los estados-nación”. También incide en otro lugar común como fue la exigencia francesa de contener a los alemanes. Al final, no obstante, el entendimiento entre ambos países terminó resultando clave en el proceso. Eso sí, “los objetivos domésticos concretos que, según Milward, impulsaron la integración podrían haberse cumplido con ayuda de un marco más sencillo”, sin necesidad de las instancias supranacionales finalmente impulsadas. Si sucedió así fue porque influyó notablemente la “visión federalista de una Europa supranacional que desarrollaron Monnet y su círculo”. De hecho, la maquinaria de la integración, como ya hemos dicho, se puso en marcha cuando Acheson convenció a Schuman para que “trazara una política francesa coherente en relación con Alemania”, tal y como explica Tony Judt en su *Postguerra*. Allí estaban, influyendo. Perry Anderson nos recuerda que, siempre según Milward, “las iniciativas que Monnet puso en marcha en estos años le debían mucho al estímulo de los americanos”. Monnet se relacionaba muy bien con las altas esferas estadounidenses, lo que creó suspicacias entre sus compatriotas, que no tenían claro si su “fervor europeísta (...) era una actitud dictada por sus patronos americanos, encuadrada en el marco estratégico del Plan Marshall”. A pesar de las sospechas, Anderson certifica que Monnet consideraba que “la obsesión occidental por la amenaza soviética era una distracción” y que su proyecto difería del que defendían los EEUU. Lo importante aquí, sin embargo, es observar que el influjo federalista no fue de entrada generalizado, pues “las pasiones de la Guerra Fría se impusieron rápidamente a las lecciones de la Guerra Mundial”.

La perspectiva de los años y la realidad política de la Unión Europea en el primer tramo del s. XXI, nos conducen al establecimiento de una relación entre el proyecto federal, finalmente dominante, y la falta de democracia, sin duda un problema que el proceso de integración viene arrastrando desde sus inicios.

4 “Integration, the surrender of some limited measure of national sovereignty, is (...) a new form of agreed International framework created by the nation-states to advance particular sets of national domestic policies which could not be pursued, or not be pursued so successfully, through the already existing International framework of co-operation between interdependent states, nor by renouncing international interdependence”. MILWARD, Alan S., *Conclusions: the value of history*, in MILWARD, Alan S. et al., *The Frontier of national sovereignty. History and theory 1945-1992*, New York: Routledge, 1994, p. 182.

Anderson afea la convicción de Milward acerca de las bases populares del proceso de integración europea y sus credenciales democráticas, que sólo se perciben a nivel teórico (y sobre lo que discutiremos más adelante), bases presuntamente fundamentadas en el consenso de la ciudadanía en cada Estado-nación, pero lo cierto es que Monnet simboliza “la naturaleza dominante del proceso que ha conducido a la Unión actual”, ya que no se detecta participación popular real hasta el referéndum británico de 1976. Como recuerda Anderson, “Monnet era una figura ajena al proceso democrático (...). Nunca se dirigió a una multitud ni se presentó a unas elecciones. Evitaba cualquier contacto directo con el electorado y se limitaba a trabajar exclusivamente con las élites”. Sin duda se puede hablar de las raíces no democráticas de la Unión Europea. En este sentido, retomando la influencia de Monnet en el proceso de integración y la inclinación final hacia la vía federalista, a pesar de las dificultades iniciales, conviene tener muy presente una vez más el factor estadounidense. Anderson afirma que la “presión americana en la época de Acheson y Dulles fue crucial en la materialización de una fuerza real (...) que hiciera realidad la noción de «la unión más grande la historia» que consagrará el Tratado de Roma”. Como certifica el propio Anderson, Milward minimiza el papel de los EEUU y le acusa de “falta de realismo”. Retomando el cuarto punto de los identificados en el discurso de Milward, los EEUU priorizaron los “imperativos político-militares (...) en la batalla global contra el comunismo”, a pesar de las advertencias internas que, como veremos más adelante, advertían a la Casa Blanca y al Departamento de Estado sobre los riesgos para la competitividad económica norteamericana que traerían una Europa unificada y reforzada. Es el tradicional aislacionismo norteamericano. Como señala Anderson, Milward, que sin duda señala con mordacidad “las prioridades de EEUU”, no entiende que allí “no existía una continuidad entre las prioridades nacionales y los objetivos internacionales”. Esta tensión entre ambas prioridades o dimensiones políticas se reproducía en el Reino Unido y es un jugoso elemento de análisis de aquellos convulsos tiempos. Finalmente, Anderson reconoce un cambio, una evolución en los planteamientos de Milward, que en sus últimos trabajos prefiere hablar de lealtad antes que de consenso, termino más “feudal” y acorde a la realidad de la integración, lejos de las connotaciones democráticas del segundo. De alguna manera, acaba reconociendo que la participación popular en el proceso de construcción europea debe ser relativizada o, al menos enfocada de un modo menos idealizado.<sup>5</sup>

El proceso de integración, como resume Anderson a partir de las propias tesis de Milward, puede explicarse por tanto a partir de cuatro fuerzas o intereses cruzados, cuando no enfrentados:

1. Una tendencia de signo federalista liderada por Jean Monnet, empeñada en limitar el poder de los estados-nación, con el recuerdo de los desastres provocados por las guerras de signo nacionalista.
2. EEUU pretendía edificar un muro de contención capaz de contener al enemigo soviético.
3. Francia pretendía “maniatar a Alemania” mediante un pacto que situase a París como “*primus inter pares* al oeste del Elba”.
4. Alemania pretendía recuperarse como potencia y “mantener abierta la perspectiva de la reunificación”.

5 “In explaining Integration from above, from the standpoint of domestic policies formulated, decided and put into action, we only learn that the frontier of national sovereignty is determined from below, even if votes and voters are less important than our original hypothesis suggested”. MILWARD, 1994, p. 195.

Estos cuatro intereses se consiguieron articular porque la promesa de prosperidad y estabilidad económica los hacía factibles. Así es como, de forma resumida, Perry Anderson enfoca el nacimiento del proceso de integración europea a partir de la figura de Alan S. Milward.<sup>6</sup>

## Antecedentes de la integración

A partir del final de la Primera Guerra Mundial la teorización del proyecto paneuropeo cobró un inusitado impulso y el debate acerca de esta cuestión, especialmente en Francia, arreció con intensidad. Fue la trágica conflagración bélica, conocida en su tiempo como la Gran Guerra, la que despertó conciencias y animó a diplomáticos, políticos, industriales y diferentes personalidades influyentes a imaginar un continente que no volviese a pasar por lo mismo otra vez. A nivel político, seguramente, quien marcó un antes y un después en la teorización y puesta en marcha de una propuesta de integración europea, fue el entonces Ministro de Asuntos Exteriores francés Aristide Briand, que en un singular discurso ante la asamblea de la Liga de las Naciones el 5 de Septiembre de 1929 habló abiertamente de una propuesta federal para los pueblos de Europa:

“Creo que entre los pueblos que se agrupan geográficamente como pueblos de Europa, tiene que haber algún tipo de vínculo federal; deben tener en todo momento la posibilidad de mantenerse en contacto, discutir sobre sus intereses, tomar resoluciones conjuntas, establecer entre ellos un vínculo de solidaridad que les permita enfrentarse, en el momento adecuado, a graves circunstancias, en caso de que surjan”.<sup>7</sup>

Convendría plantearse si el trágico periodo iniciado en 1914 y finalizado en 1945 no es más que la consecuencia de lo que Manolo Monereo, siguiendo a Jean-Pierre Chevènement, ha calificado como primera globalización, que sería el antecedente de lo que ahora estamos viviendo, la consecuencia de la segunda globalización. Así, “la primera globalización, ligada al dominio del imperio británico, terminó con un conflicto bélico que duró treinta años. (...) El intento de imponer a toda costa un ‘mercado autorregulado’ capitalista terminó provocando una inmensa reacción en las sociedades, de los Estados, de las clases trabajadoras y de los pueblos”.<sup>8</sup> Chevènement alude a la “guerra de los treinta años”, expresión utilizada tanto por Charles De Gaulle como por Winston Churchill, “el tiempo que habrá hecho falta para derrotar lo que en 1914 se llamaba pangermanismo, forma de nacionalismo étnico y darwiniano cuya influencia iba más allá del círculo de sus seguidores explícitos y que, si no ha sido la causa profunda de la guerra –lo cual sería reductivo–, sin duda ha contribuido a encenderla”. Profundizando un poco más, las verdaderas causas “hay que buscarlas (...) en las contradicciones de la «primera mundialización» iniciada, a partir de 1860, bajo la égida de Gran Bretaña”. De hecho, los orígenes de la integración europea habría que rastrearlos en ese periodo que se inicia en 1914, pues de la Gran Guerra salió muy tocada la idea de «nación política». Lo veremos más adelante

6 ANDERSON, Perry, *El Nuevo Viejo Mundo*, Jaime Blasco Castiñeyra, trad., Madrid: Akal, 2012, pp. 19-36.

7 “Je pense qu’entre des peuples qui sont géographiquement groupés comme les peuples d’Europe, il doit exister une sorte de lien fédéral; ces peuples doivent avoir à tout instant la possibilité d’entrer en contact, de discuter leurs intérêts, de prendre des résolutions communes, d’établir entre eux un lien de solidarité, qui leur permette de faire face, au moment voulu, à des circonstances graves, si elles venaient à naître” (traducción al castellano propia). *Discours d’Aristide Briand devant la Xe session de l’Assemblée de la Société des Nations*, Genève, Salle de la Réformation, le 5 septembre 1929.

8 MONEREO, Manolo, *Por Europa y contra el sistema euro*, Barcelona: El Viejo Topo, 2014, pp. 54-55.

en quienes, desde incluso antes de concluir la Gran Guerra, defendieron con uñas y dientes proyectos federales, abominando de la nación, pues la entendían como germen del conflicto. Hay una banalización del mal, del concepto de mal que provoca, según Chevènement, la estrategia del “nunca más”, a su vez generadora de la solución mágica: ¡Europa!, siempre con el fondo de la “diabolización de las naciones europeas”, que empieza con la confusión entre lo que es la nación, “marco esencial de la democracia”, con el nacionalismo, “que no es sino una perversión condenable”.

La Gran Guerra, iniciada en 1914, fue buscada y respondió al desarrollo y avance de Alemania, algo que amenazaba la hegemonía mundial anglosajona, con Gran Bretaña en el mascarón de proa y los EEUU en la recámara, esperando su momento. Los británicos no quisieron entenderse con los alemanes y, de alguna forma, prefirieron “transferir su hegemonía a los Estados Unidos”. Según Chevènement, los acontecimientos iniciados en 1914 explican el proceso de nacimiento de la integración europea tal y como lo hemos conocido. Ahí se inicia el declive de la hegemonía europea a nivel mundial.<sup>9</sup> Lo cierto es que los sufrimientos padecidos y las carencias del Tratado de Versalles alimentaron el rechazo entre naciones, pero al mismo tiempo “estuvieron en el origen de una intensa «necesidad de Europa». Sea como fuere, se edificó un constructo teórico formidable caracterizado por la superación de la nación y en el que no pocos (desde Coudenhove-Kalergi hasta Winston Churchill) pidieron la creación de unos Estados Unidos de Europa.<sup>10</sup> Conviene por eso recuperar la visión «nacional» de la Gran Guerra, “progresivamente suplantada por una visión ideológica, la del enfrentamiento entre concepciones antagónicas de la sociedad y, en definitiva, la de una «guerra civil europea»”.<sup>11</sup> Según Chevènement, “el rechazo de la nación y del patriotismo republicano (...) van de la mano”, y es que “sostener (...) que la historia de las naciones continúa no es una manera de lanzarlas unas contra otras (salvo, como hemos visto, que se confundan nación y nacionalismo)”.<sup>12</sup>

El 8 de enero de 1918 Woodrow Wilson se dirigía al Congreso de los EEUU, reunido en su sexagésimo quinta reunión, para desplegar sus famosos *fourteen points*, que certificaban el final de la Primera Guerra mundial y los intentos por ganar la paz. Entre aquellos catorce puntos destacaban el segundo, en el que pedía la libertad absoluta de navegación por todos los mares del mundo, el tercero, en el que advertía sobre la necesidad de eliminar hasta donde fuese posible las barreras económicas, favoreciendo el libre comercio, y el decimocuarto, en el que anunciaba que “una asociación general de naciones debe ser formada bajo convenios específicos con el fin de ofrecer garantías mutuas de independencia

9 De hecho, “la Gran Guerra no fue la causa (...), pero sí aceleró la llegada del siglo estadounidense”. MACMILLAN, Margaret, 1914. *De la paz a la guerra*, José Adrián Vitier, trad., Madrid: Turner, 2013, p. 23

10 Las propuestas de Coudenhove-Kalergi, explicitadas en su “Pan-Europa”, las analizamos más adelante. En cuanto a Churchill, remitimos a su discurso en Zúrich, donde afirmó en un conocido pasaje lo siguiente: “Yet all the while there is a remedy which, if it were generally and spontaneously adopted, would as if by a miracle transform the whole scene, and would in a few years make all Europe, or the greater part of it, as free and as happy as Switzerland is today. What is this sovereign remedy? It is to re-create the European Family, or as much of it as we can, and provide it with a structure under which it can dwell in peace, in safety and in freedom. We must build a kind of United States of Europe” Audio disponible en <https://youtu.be/Ln4SRnt4VE0> (pasaje citado entre 4:18 y 5:23) Transcripción completa disponible en <http://www.churchill-society-london.org.uk/astonish.html> (hiperenlaces del trabajo consultados el 25 de Enero de 2016)..

11 MacMillan insiste en esta tesis: “El darwinismo social, ese hijo bastardo del pensamiento evolucionista, junto con su primo el militarismo, fomentaron la creencia de que la competencia entre naciones estaba de acuerdo con el orden natural, y que al final sobrevivirían las más aptas”. MACMILLAN, 2013, p. 28.

12 CHEVÈNEMENT, Jean-Pierre, 1914-2014. *Europa, ¿fuera de la historia?*, Miguel Candel, trad., Barcelona: El Viejo Topo, 2014, pp. 12-50.



política y la integridad territorial de grandes y pequeños Estados por igual”.<sup>13</sup> Tres días antes, el 5 de Enero, Luigi Einaudi, político liberal italiano, que tras la Segunda Guerra Mundial llegó a convertirse en el segundo Presidente de la República italiana (1948-1955), publicaba en el *Corriere della Sera* una columna bajo el pseudónimo de Junius en la que mostraba sus reticencias ante las discusiones sobre la Liga de las Naciones. En aquella columna constataba la intención de políticos e intelectuales acerca de la necesidad de una Europa unida, pero sólo “unos pocos estaban preparados para limitar la libertad de su propio país”, es decir, el proyecto de Wilson estaba defendiendo una confederación (integración con tantas unidades políticas como Estados) en lugar de una federación (integración de Estados en una sola unidad política, con un poder político centralizado más allá de la cesión/conservación de ciertos espacios de soberanía), lo que a juicio de Einaudi “sólo retrasaría el estallido de un nuevo conflicto”, pues la historia había demostrado que las asociaciones de Estados sin cesión de soberanía alguna habían resultado siempre un fracaso. Matthew D’Auria ha investigado la figura del futuro Presidente italiano, remontándose hasta los orígenes de su interés por la unidad de Europa, que data en 1897, cuando “franceses, británicos, alemanes e italianos intervinieron en la Guerra de los Treinta Días entre Grecia y el Imperio Otomano”, y es que desde mediados del s. XIX se venía observando un aumento de la necesidad de colaboración entre las diferentes naciones, una potenciación de la interdependencia que veía como imparable. Ya entonces, en 1897, se llegó a hablar de los Estados Unidos de Europa. Aunque la visión del propio Einaudi se mantuvo con los años, “algunos de sus elementos cambiaron a lo largo del tiempo, pasando de ser ‘federalista’ a ser ‘funcionalista’, antes de regresar a su idea inicial”. Según D’Auria, estos cambios se produjeron a causa de la visión que Einaudi tenía de las clases dirigentes continentales. En cierto modo, afirma, los cambios sociales de la época, desde 1918 hasta principios de los años cincuenta, moldearon su perspectiva política sobre la unidad europea. Para hacernos una idea, Einaudi era un liberal de su época que tenía una perspectiva próxima a la defensa de la clase trabajadora, lo que no le impidió ser un crítico visceral del llamado ‘socialismo real’ y del comunismo. A esa “simpatía por la clase trabajadora” sumaba una “fuerte desconfianza por los partidos de los trabajadores y los sindicatos”, pues como buen liberal veía la intervención estatal en los asuntos económicos como “la antesala del autoritarismo”. Desde una perspectiva claramente abierta, heredera de una tradición liberal pragmática con tintes republicanos, Einaudi “rechazaba la concepción ‘negativa’ de la paz como mera ausencia de guerra” y la postulaba como la consecuencia del entendimiento entre los diversos actores (Estados) en base a acuerdos, tratados y alianzas, en clara deuda con el proyecto universalista de Kant. Los conflictos, para él, no eran la consecuencia de disputas económicas, religiosas e incluso ideológicas sino que éstos derivaban de la “anárquica naturaleza de la sociedad internacional, basada en la independencia formal y la soberanía absoluta de cada nación”, que él consideraba como un poder diabólico, pues era el que impulsaba a la constante expansión territorial, aquí sí, por motivos económicos. De ahí que defendiese que los “espacios grandes económicos, integrados por mejoras tecnológicas, tenían que ser dirigidos por una única autoridad política”. Einaudi, que estaba inspirado por Lionel Curtis,<sup>14</sup> se remontaba a las poderosas ciudades-Estado italianas del s. XVI, que ante el empuje de las potencias española y francesa, terminaron

13 Disponible en [http://www.ourdocuments.gov/doc\\_large\\_image.php?doc=62](http://www.ourdocuments.gov/doc_large_image.php?doc=62).

14 *The Commonwealth of nations*, en <https://archive.org/details/commonwealthnat00tablgoog>.

entrando en declive. El signo de los tiempos, en definitiva, que ahora llevaría a los Estados europeos a desaparecer, pues “no podrían competir, económica o militarmente, con los EEUU o la URSS”.<sup>15</sup>

El proyecto federalista de Einaudi estaba inspirado en el nacimiento de los EEUU<sup>16</sup> y en su momento se compenetró con las propuestas de un importante libro escrito por Giovanni Agnelli (fundador de FIAT) y Attilio Cabiati, que era colega y amigo personal del propio Einaudi.<sup>17</sup> Con la Gran Guerra concluyendo, aquel libro reflejaba los debates y reflexiones que habían tenido desde 1916 sobre el proyecto de una Europa en paz. Ambos entendían que la guerra procedía o nacía de la división europea en Estados nacionales, lo que les llevaba a denunciar los peligros de todo nacionalismo y particularismo. Al fin y al cabo, el Estado-nación centralizado era, por definición, autoritario. Su propuesta bebía de un federalismo inspirado en la figura de Hamilton,<sup>18</sup> algo que también sucedía con Einaudi, y se dividía en tres puntos:

1. Que el principio de la nación sólo tiene un valor histórico y marca un puente de transición entre la teoría absolutista y la de la libertad.
2. Que, como todos los conceptos de transición, parece incapaz de resolver ciertos problemas clave, abriendo el terreno a una peligrosa degeneración.
3. Que el principio federal es el único capaz de conciliar las aspiraciones de las diferentes naciones con la suprema necesidad de un Estado en régimen de libertad.<sup>19</sup>

Los intereses económicos, sin lugar a dudas, estaban en la base de esta perspectiva,<sup>20</sup> nítidamente contraria a toda clase de proteccionismo. Conviene recordar que Agnelli, tras pasar por los EEUU, tomó buena nota del ejemplo de Henry Ford y su industria automovilística de cara a la fundación de la FIAT. De hecho, ambos eran admiradores de Hitler y abundan los documentos que prueban las buenas relaciones entre el empresario italiano y Benito Mussolini.<sup>21</sup> El cinismo

15 D'AURIA, Matthew, *Junius and the 'President Professor'. Luigi Einaudi's European Federalism*, in HEWITSON & D'AURIA (eds), from *Europe in crisis. Intellectuals and the European idea, 1917-1957*, New York: Berghahn Books, 2012, pp. 289-296.

16 “It was only thanks to the 1787 Constitution, fusing the sovereignties of the thirteen colonies into a single political space, that the United States were able to suppress war within their own immense territory”. D'AURIA, in HEWITSON & D'AURIA, 2012, p. 297.

17 AGNELLI, Giovanni & CABIATTI Attilio, *Federazione Europea o Lega Delle Nazioni?* Pordenone: Edizioni Studio Tesi, 1996.

18 “La esencia de la soberanía es la omnipotencia legal y no puede reconocer una soberanía superior, sin destruirse. Hamilton, Washington, todos los hombres más conspicuos de la Confederación vieron el peligro y lo señalaron”. Traducción propia, AGNELLI & CABIATTI, 1996, p. 55 (se refiere a los cambios implementados en la Constitución de 1787, algo que también señaló Einaudi). Ya en referencia a Wilson, escriben: “El ejemplo americano es decisivo. La llegada de Wilson a la presidencia significó (...) la preeminencia de las fuerzas democráticas que podían, con una nueva política aduanera y legislativa, frenar instantáneamente a los elementos oligárquicos”, palabras sorprendentes por parte de un oligarca italiano y liberal como Agnelli. Traducción propia, AGNELLI & CABIATTI, 1996, p. 58.

19 Traducción propia, AGNELLI & CABIATTI, 1996, p. 9.

20 “La doctrina nacionalista, en definitiva, está en la base económica para la justificación de la explotación legal y sistemática de la comunidad, a favor de las castas, o ciertos grupos de interés”. Traducción propia, AGNELLI & CABIATTI, 1996, p. 40.

21 Cuando en 1932 Mussolini visita Torino y antes de pronunciar un discurso, Agnelli pronuncia las siguientes palabras: “Questo sentimento che ogni vero italiano nutre per voi è fatto di ammirazione e gratitudine. Ammirazione per la vostra personalità dominatrice e gratitudine per la confidabile opera di governo con la quale avete migliorato in ogni campo della vita nazionale e internazionale il posto e il destino del Paese. I risultati di questo vostro lavoro, che è atto di fede ed esempio di organizzazione e di metodo, si impongono a tutti. Ma soprattutto parlano alla coscienza dei lavoratori perché voi stesso venite dal popolo ed è sempre soltanto verso di esso che andate col pensiero e con l'azione. Qui al Lingotto batte il cuore di Torino operaia, dal nostro cuore si leva con entusiasmo l'evviva alla rinnovata Italia e al suo Duce. Viva Benito Mussolini”. Existe un documento videográfico que lo atestigua: [https://youtu.be/Xn\\_TEZDUmG8](https://youtu.be/Xn_TEZDUmG8).

del ideal perseguido queda de manifiesto en la justificación y defensa del colonialismo, problema que debería solucionarse en la nueva Europa federal. Para ello, la propuesta es clara: promover la solidaridad en lugar de la mera competencia en el marco de la causa colonial o inter-colonialista.<sup>22</sup>

Un personaje clave en el debate de entreguerras fue el aristócrata de origen austriaco Richard N. Coudenhove-Kalergi, que se convirtió en uno de los primeros en posicionarse sin ambages a favor de un proceso de integración. Sus postulados quedaron escritos en un libro titulado “*Pan-Europa*”, publicado en 1923.<sup>23</sup> El libro de Coudenhove-Kalergi aglutina y anuncia en sus páginas buena parte de los deseos, aspiraciones, miedos y contradicciones de quienes en el periodo de entreguerras imaginaron una Europa unida. El texto empieza invocando la voluntad de los europeos ante la realidad de un continente en franco retroceso respecto al resto del mundo, sumido en un caos económico y monetario. Detecta un problema fundamental, no en los pueblos que forman el continente sino en su sistema político, por lo que aboga por “sustituir la Europa anárquica por una Europa organizada”, pues la falta de unidad es lo que mantiene a Europa atenazada, mucho más si tenemos en cuenta la imparable y cada vez más asentada mundialización, que mantiene al viejo continente lejos de su independencia económica. Coudenhove-Kalergi diferencia entre una política sintética a nivel extra-europeo y una de signo analítico (atomizador) en el viejo continente, donde considera que el deseo de libertad prima frente al de organización. Su propuesta pasa por un equilibrio entre una amplia autonomía interna y una federación tan extensa como sea posible a nivel externo. Destaca dos “problemas candentes”, la lucha de clases (la cuestión social) y la lucha entre los diferentes Estados (la cuestión europea) y se pregunta si se puede garantizar la paz y su independencia sin organizarse como una federación de Estados que salve su existencia. La solución pasa por “la unión política y económica de todos los Estados europeos, desde Polonia a Portugal, en una confederación de Estados”.<sup>24</sup> Detecta dos fuerzas que amenazan a Europa. Por un lado los estadounidenses, por el otro los rusos: “Rusia quiere conquistarla, América quiere comprarla”. Según su perspectiva, a partir de la Doctrina Monroe, EEUU consiguió deshacerse definitivamente del dominio europeo, convirtiéndose en la primera potencia mundial, manteniendo al resto de América bajo su influencia gracias a la Unión Panamericana, y a Europa “gracias a su posición de acreedores”.

Como hemos visto, la figura de Coudenhove-Kalergi permite encuadrar parte de los elementos de análisis y reflexión que estamos viendo. Entre quienes recogieron el guante lanzado por el aristócrata de origen austriaco, destaca la figura de Édouard Herriot, político y escritor que, entre otras responsabilidades, llegó a ser Primer Ministro de Francia, como Aristide Briand, en el marco de la *Troisième République* (1870-1940), y que publicó un célebre libro con un título que no dejaba lugar a dudas, “Los Estados Unidos de Europa”.<sup>25</sup> Como todo

22 AGNELLI & CABIATTI, 1996, p. 74.

23 COUDENHOVE-KALERGI, Richard N., *Pan-Europa*, Félix de la Fuente, trad., Madrid: Encuentro, 2010.

24 Pero el *leit motiv* es claramente económico: “la economía europea tiene una misión más importante aún por resolver: suprimir poco a poco las barreras aduaneras entre los países de Europa, la fusión de las áreas económicas nacionales en un área paneuropea, que sería la única capaz de poder competir con éxito con una industria americana”. COUDENHOVE-KALERGI, 2010, p. 130. El propio autor anuncia la necesidad de la que será Comunidad Económica del Carbón y el Acero (CECA) cuando escribe que Francia debe estrechar la relación con Alemania, organizando “una unión aduanera para ensamblar el carbón alemán con el mineral de hierro francés en una industria siderúrgica paneuropea”. COUDENHOVE-KALERGI, 2010, p. 145.

25 HERRIOT, Édouard, *Los Estados Unidos de Europa*, Luis Leal Crespo, trad., Madrid: Zeus, 1930.

estadista, Herriot presta mucha atención a la realidad geopolítica, haciendo un estudio de caso en el que no olvida las cuestiones geográficas, las económicas y las puramente políticas.<sup>26</sup> Considera que Europa, por su configuración geográfica y a diferencia de otros espacios del mundo, “se presta admirablemente a la penetración, a la circulación de las mercancías o de las ideas (...) condición esencial para la formación de una Federación de pueblos”, que sin duda garantizaría la paz, principal objetivo tras la Gran Guerra. Aunque su discurso muestra trazas del espíritu colonial y eurocéntrico de la época (“en otro tiempo, Europa dominó y civilizó todos los pueblos”) sabe mirar hacia adelante en la inevitable comparación con los EEUU: “no se trata, de ningún modo, de oponer un imperialismo europeo al pretendido imperialismo americano. Se trata de organizar, *no una lucha, sino un equilibrio*”. La sensación es común. Donde Coudenhove-Kalergi aspiraba a la organización que superase la anarquía, Herriot propone organizar un equilibrio, “disciplinar un continente” que se encuentra en un “estado de equilibrio inestable”. Al igual que el grueso de defensores del paneuropeísmo, Herriot fija su mirada en el proyecto panamericano y señala la buena acogida de parte de la prensa americana junto a los recelos de quienes, por el contrario, ven en la idea de Federación europea un motivo de preocupación. Sea como sea, el proyecto “ha dejado de ser una vaga aspiración de los liberales”.

Herriot presta mucha atención a las propuestas de su tiempo en materia de concentración económica y aumento de la productividad, a imagen y semejanza del idolatrado músculo industrial norteamericano, y da cuenta de los simposios, reuniones y conferencias en las que se ha debatido (y se debate) la cuestión de la integración, donde la lucha contra “el espíritu nacionalista” es capital. Combate el proteccionismo económico. En todo ello sobrevuela un eco determinista, de signo claramente evolutivo, como si la federación de las naciones fuese un paso inevitable en el destino de las agregaciones humanas,<sup>27</sup> tal y como ya vimos en Einaudi. Herriot toma como referencia la propuesta del Presidente del Consejo de Ministros (así se denominaba al Primer Ministro en la Tercera República), Aristide Briand, formulada como hemos visto ya en el marco de la Asamblea de la Sociedad de las Naciones el 5 de Septiembre de 1929 en Ginebra. Briand pedía centrarse en las cuestiones políticas antes que en los detalles técnicos y consideraba la necesidad de “una especie de lazo federal” que permitiese una asociación de signo económico, político y social “sin tocar a la soberanía de ninguna de las naciones que pudieran formar de tal asociación”. La intervención de Briand en Ginebra permite a Herriot dar cuenta del debate del momento, así como de las diferentes reacciones, desde la prensa escrita hasta otros estadistas, abogando en todo momento por un planteamiento nítidamente cartesiano.<sup>28</sup> No ignora las consecuencias de la crisis de 1929, aún reciente mientras redacta su trabajo y tiene muy claro que “el establecimiento de un lazo monetario debe contribuir poderosamente a la institución de la Federación Europea”. Entiende que la inestabilidad monetaria y financiera precisa de una moneda sana y, siempre a rebufo del memorándum de Aristide Briand, recuerda la necesidad de “luchar contra las desigualdades demasiado fuertes en el pago de los salarios o el suministro de los capitales”. El mensaje es claro: más seguridad, menos nacionalismo.

26 “La lógica de la geografía y la historia nos llevan fatalmente a la unión”. HERRIOT, 1930, p. 174.

27 “En todo el viejo continente se alzan hombres para proclamar que la unión de Europa no hará más que prolongar la evolución histórica señalada por el paso del clan a la ciudad, de la ciudad a la provincia, de la provincia a la nación”. HERRIOT, 1930, p. 47.

28 “Para guiar un estudio sobre la organización de la Federación europea, no se descubrirá nada más útil que los preceptos enunciados en el *Discurso del método*”. HERRIOT, 1930, p. 57.

En este punto, conviene centrar la reflexión y hacer un necesario inciso. La llegada al poder del partido nazi en 1933 debilitó dramáticamente la posibilidad de integración europea que, no obstante, ya había sufrido un serio revés con la llegada a la cancillería del ultraconservador católico Heinrich Brüning en Marzo de 1930. Nos cuenta Antoni Domènech en su narración sobre los últimos coletazos de la República de Weimar que “a partir de 1930, ninguna mayoría capaz de gobernar en coalición fue ya posible en el Reichstag” de modo que “el presidente, no pudiendo formarse mayorías gobernantes en la cámara, quedaba facultado para elegir al canciller a su gusto”. El Presidente procedía y el canciller elegido disponía de un limitado periodo de tiempo antes de convocar nuevas elecciones a la busca de una mayoría que, por fin, permitiese formar gobierno. No fue posible, de modo que en apenas dos años el cargo de canciller pasó por diversas manos. Este complicado escenario estaba fuertemente condicionado por el apoyo de los grandes gigantes de la industria y la banca alemana al partido nacionalsocialista. Como recuerda Domènech citando a Hallgarten, “buena parte” de los grandes poderes económicos y financieros alemanes “preferían todavía en 1932 lo que (Hallgarten) llamó un «fascismo controlado». Luego vino la deriva totalitaria, cuando Hitler decidió “aventurarse por la senda del fenómeno político”, es decir, “no iba a ser un fácil fideicomisario” de los intereses económicos y financieros “ni ellos los tranquilos fideicomitentes del militarote de turno”. Hitler seguiría el ejemplo marcado nítidamente por Mussolini, padre putativo de lo que se puede calificar como “dictadura de tipo cesarista, cuyo fundamento es la delegación absoluta, no condicionada, del poder”. Lo que a nosotros nos interesa ahora es que el propio Brüning, en sus memorias, tal y como puntualiza Domènech, aseguraba que “Hitler habría recibido también, a través de la banca suiza, importantes sumas de dinero procedentes de la gran industria armamentística francesa; tal vez también de la americana y de la inglesa” que, siempre según Brüning, sabotearon la Conferencia Internacional para el Desarme de Ginebra en 1932 (que buscaba limitar el rearme alemán) “para evitar el desarme en paralelo que la conferencia preveía para las otras potencias”.<sup>29</sup> De hecho, podemos hablar de un gobierno mundial paralelo de la gran banca y la gran industria ya en aquella época, insensible a todo lo que no estuviese relacionado con sus beneficios y/o ganancias.<sup>30</sup>

Pues bien, el primero de Mayo de 1930, tras una petición de los veintisiete Estados europeos miembros de la Sociedad de las Naciones, Briand presentó un memorándum<sup>31</sup> en el que desarrollaba su idea de una Europa federal ya expuesta en el famoso discurso de unos meses antes en Ginebra. Hewitson recuerda cómo

29 DOMÈNECH, Antoni, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica, 2004, pp. 344-348.

30 Son conocidas las estrechas relaciones entre la gran industria alemana y el régimen nazi. Como nos cuenta el historiador Jacques R. Pauwels, “empresas importantes alemanas establecieron factorías y laboratorios cerca de los campos de concentración y exterminio (...) y por una modesta aportación financiera a las SS se les permitía utilizar a los presos como esclavos y en algunos casos como cobayas humanas en vivisecciones”. Al acabar la guerra, tras los procesos de Núremberg, se organizaron una serie de juicios “sólo por los americanos” donde “los industriales y banqueros con conexiones nazis fueron tratados con guantes de seda y frecuentemente absueltos”. Los estadounidenses estaban interesados en la tecnología y los avances científico-técnicos cosechados por el régimen nazi, de modo que amnistiaron y se llevaron consigo a numerosos científicos y militares que habían cometido gravísimos crímenes durante la guerra. Las grandes firmas norteamericanas se beneficiaron de lo que se ha conocido como “reparaciones intelectuales” y es que, como apunta Pauwels como *leit motiv* último, “la magnanimidad de los americanos también se debió al hecho de que empresas como Standard Oil (...) General Motors, IBM e ITT mantenían íntimas y altamente rentables relaciones con muchas firmas alemanas, antes, durante y después de la guerra”. PAUWELS, Jacques R., *El mito de la guerra buena. EEUU en la Segunda Guerra Mundial*, José Sastre, trad., Hondarribia: Hiru, 2004, pp. 221-224.

31 *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne*, Paris, le 1<sup>er</sup> mai 1930. Fotocopia del original accesible en el siguiente enlace: <http://www.wdl.org/en/item/11583/>

en Alemania se recibió el memorándum de Briand y, tal y como explica, “el gobierno de Brüning había decidido llevar la era Locarno de Gustav Stresemann a su fin”.<sup>32</sup> La política internacional en relación a su país, por boca del entonces ministro de Asuntos Exteriores alemán en un discurso en la universidad de Heidelberg en Mayo de 1928, debía centrarse en “asegurar una Alemania libre con igualdad de derechos así como su inclusión junto al resto de Estados en una estructura internacional estable”. En Francia, en el Quai d’Orsay,<sup>33</sup> se asentía ante el discurso de Stresemann, cuyo fallecimiento apenas un año después, provocó una conmoción. En Francia, como en buena parte de Europa, había entonces un amplio consenso acerca de la necesidad de acercar posturas con Alemania, “incluso si eso implicaba una modificación del Tratado de Versalles”, que sin duda había llevado a una arriesgada atomización del mapa político europeo. Por todo ello se consideraba entonces capital alcanzar un acuerdo económico con Alemania como base para un posterior acuerdo político, tal y como defendían Briand, Stresemann y buena parte de quienes eran capaces de hacer escuchar su voz.<sup>34</sup> A pesar de las diversas connotaciones que el término federal tenía, Briand defendía sin ambages el establecimiento de una estructura confederal de Estados. Stresemann, que siempre “había estado interesado en la integración económica de Europa, como antiguo portavoz del gran empresariado alemán”, muy preocupado por los intereses nacionales de su país, respondió positivamente al proyecto de Briand, calificándolo como una gran idea. Era consciente de los peligros que se cernían sobre el viejo continente en caso de una nueva deriva bélica y se esforzó durante años por “convencer a los partidos que participaban o apoyaban a los diferentes gobiernos de coalición” alemanes. El sistema de seguridad europea edificado en Locarno, que Briand había llevado un paso más allá con su intervención en Ginebra y el posterior memorándum, fue torpedeado por cuestiones internas alemanas.

## El nacimiento del “mercado común”

Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y la victoria aliada, llegó el turno de enfrentarse a la soñada integración, tantos años esperada. En los primeros años se produjo una disputa entre dos sectores perfectamente diferenciados. Como testimonia Pierre-Olivier Lapié, Miembro de la Alta Autoridad de la Comunidad Europea del Carbón y el Acero (CECA), estaban por un lado los funcionalistas o funcionales, que eran “partidarios de fundaciones sucesivas de órganos económicos que fueran un día coronados por una institución política a consecuencia de una evolución natural” (precederían o serían el embrión de aquellos que Perry Anderson ha ubicado en el marco de la corriente neo-funcionalista). Por otro lado, estaban los institucionales, que “deseaban urgentemente instituciones políticas”. El 28 de enero de 1949 nacía en Londres el Consejo de Europa, formado por un comité de ministros y una asamblea consultiva. Se aproximaba por tanto “la visión de una Europa política”.<sup>35</sup> Se quisieron poner en marcha una serie de

32 Gustav Stresemann, como ministro de Asuntos Exteriores, representó a Alemania en las reuniones celebradas junto a los representantes de Francia (Aristide Briand) y Gran Bretaña (Joseph Austen Chamberlain), entre otros, en la ciudad suiza de Locarno en Octubre de 1925, donde se firmaron una serie de acuerdos bilaterales y multilaterales que pretendían reforzar la paz en el continente.

33 Sede del Ministerio de Asuntos Exteriores francés.

34 “Briand had been unequivocal in asserting that ‘the association will act chiefly in the economic domain: it is the most pressing question’”. HEWITSON, in HEWITSON & D’AURIA, 2012, p. 24. Briand insistió en la idea cuando hablaba de “the necessary subordination of the economic to the political”. HEWITSON, in HEWITSON & D’AURIA, 2012, p. 25.

35 LAPIÉ, Pierre-Olivier, *Las tres comunidades europeas (La CECA – El Mercado Común – El Euratom)*, José M<sup>a</sup> Castán Vázquez, trad., Barcelona: Bosch, 1963, pp. 38-40.

estructuras (Asamblea de representantes, Asamblea de ministros y Consejo europeo) pero los diferentes gobiernos nacionales dieron marcha atrás y el intento de implementar una Europa política no prosperó. Los institucionales habían perdido. Los acontecimientos posteriores, con la publicación de la declaración formal por parte de Robert Schuman el 9 de Mayo de 1950, daban paso a un proceso claramente posicionado dentro de los márgenes deseados por los funcionalistas.

En 1960 Lapié detalla las estructuras y el funcionamiento de “tres comunidades”, lo que podríamos considerar como tres momentos que habían sellado durante la década anterior los pilares fundamentales del proyecto de integración que ha llegado hasta nuestros días como Unión Europea. En primer lugar, la Comunidad Económica del Carbón y el Acero (CECA), surgida del Plan Schuman (1950), el Mercado Común o Comunidad Económica Europea (CEE), nacida del fracaso de la Comunidad Europea de Defensa (CED) aunque posteriormente reactivada por la Conferencia de Mesina en Junio de 1955 y finalmente formalizada mediante el Tratado de Roma en Marzo de 1957 y, finalmente, el EURATOM o Comunidad Europea de la Energía Atómica (CEEA), cuyo Tratado fue firmado al mismo tiempo que el correspondiente al tratado del Mercado Común, en Roma, en Marzo de 1957. Durante esos primeros años, el proceso de integración se había dotado de una serie de mecanismos institucionales comunes: el Tribunal de Justicia, la Asamblea Parlamentaria Europea, el Consejo de Ministros, los Comités consultivos y, como enlaces entre las Comunidades, grupos de trabajo inter-ejecutivos y una administración internacional. De alguna manera esto es lo que dejaron los llamados padres fundadores, entre quienes destacaremos a Jean Monnet y Robert Schuman.

Jean Monnet, empresario y, como él mismo reconoce, diplomático accidental, considerado padre de Europa o arquitecto de la integración europea merece un lugar destacado en este repaso. Mucho más si tenemos en cuenta su participación en todos los escenarios en los que la llamada “alta política” fue protagonista entre la Primera Guerra Mundial y los inicios de la integración europea, tras la puesta en funcionamiento de la CECA, en primer lugar, y la posterior firma del Tratado de Roma después. Si de algo podía presumir Monnet era de su terca insistencia y lucha en la unidad de acción. Lo demostró en Junio 1940, cuando insistió sin miramientos en la unión de Francia y Gran Bretaña como clave para vencer a los alemanes, pero lo había venido postulando desde la Gran Guerra y lo siguió haciendo hasta sus últimos días. En sus memorias<sup>36</sup> recuerda con frecuencia al peligro de los nacionalismos, aludiendo en más de una ocasión a la “creencia mística en la soberanía nacional”. Monnet albergaba la esperanza de que aquel proyecto de obra, finalmente fallido hasta los años 50 pero entonces coartado por el clima bélico y la necesidad estratégico-militar, en principio coyuntural, sirviera de acicate para una integración a nivel europeo. Así, en representación de los intereses franceses abogaba por la “Unión Franco-británica”, sin olvidar la llamada a los EEUU para que potenciasen su ayuda mediante recursos económicos. Todavía no contemplaba “ningún proyecto federalista”, pero el propio Monnet tenía claro que “cuando los pueblos se ven amenazados por un mismo peligro no se pueden tratar por separado los distintos intereses que concurren en su destino”.<sup>37</sup>

Por ejemplo, la posición francesa tras el fin de la Gran Guerra a favor de la llamada “paz de organización” (opuesta al libre albedrío del mercado defendido desde el lado anglosajón), pretendía agarrarse al último punto planteado por

36 MONNET, Jean, *Memorias*, José M. Martínez García, trad., Madrid: Siglo XXI, 1985.

37 MONNET, 1985, pp. 12-20.

Wilson en su famosa lista de los catorce puntos, y que ya vimos con anterioridad, aquel en el que pedía el establecimiento de una asociación de naciones. Wilson, a pesar de su liberalismo doctrinario, a pesar de que su propuesta de sociedad de naciones no pasaba de ser una mera confederación, lejos del federalismo defendido por la parte francesa, estaba sometido a fuertes presiones e “intrigas que en Washington se tejían contra su política europea”. Sobre la Sociedad de Naciones, cuyo pacto fundacional fue suscrito en París, impulsado personalmente por Wilson, Monnet recuerda que “sus fundadores se habían guardado muy mucho de crear una auténtica autoridad independiente de los Estados”, de modo que entonces no se buscaba “la solución de los problemas internacionales en términos de delegación de soberanía”, algo que chocaba con su defensa del interés general como referente en lugar del interés propio. Las deficiencias detectadas por Monnet, según él y en contra del parecer de Clemenceau (defensor de las posiciones más duras e intransigentes con Alemania), se manifestaron claramente en el Tratado de Versalles, “fundado en la discriminación”, y es que “una paz de desigualdad no podía producir nada bueno”. Wilson mismo había defendido la “limitación de la deuda alemana”, pero en su contra jugaba la opinión pública de su propio país y el todavía liderazgo mundial de Gran Bretaña y Francia, pues “el viejo continente aún era el centro del mundo”.<sup>38</sup>

En cuanto a Schuman, desde su puesto de Ministro de Asuntos Exteriores francés entre 1948 y 1952 tuvo un protagonismo indiscutible en el nacimiento de la CECA. En sus escritos sobre aquellos intensos años, Schuman recuerda que siempre se guió “en favor de una Europa unida”, devaluando las fronteras antes que borrándolas, a favor de “la libre circulación de ideas y de hombres entre los países europeos”. Su proyecto supranacional descansaría sobre bases nacionales, es decir, antes que crear un gran Estado abogaba por “una unión, unas cohesión, una coordinación”. El nacionalismo, como sucede a todos aquellos que significaron algo en el proceso de construcción europea, se veía como un obstáculo a superar pues, como todas las personas de su generación, dos guerras mundiales le habían marcado. En su discurso sobrevuela un sentimiento de lección aprendida pero camina por los lugares comunes de la época: anti-comunismo, anti-nacionalismo y libre mercado. Su discurso contiene una matización relevante en torno al patriotismo, “ese noble sentimiento que ha forjado las naciones y que les ha propuesto y permitido llevar a cabo tareas magníficas, a menudo se ha desviado y ha degenerado en fanatismo intolerante”. Se muestra convencido de la necesidad de defensa del bien común, por encima de la patria, que no desdeña, y aboga por la interdependencia como marco político sobre el que perseverar. Su discurso está impregnado por sus creencias religiosas, con la “fraternidad cristiana” muy presente. Defiende una democracia en sentido cristiano, pues ésta no es intrínsecamente republicana, aunque acepta la monarquía constitucional. Aún va más lejos, afirmando que “la democracia debe su existencia al cristianismo”, que Europa no ha improvisado, pues “ha empleado más de mil años (...) en elaborarla”, y ambos son inseparables, pues la dignidad del hombre, la libertad individual y sus derechos nunca fueron defendidos, pensados o formulados antes de Cristo. Considera como primera constitución democrática la de los EEUU, referente ineludible, entre otras cosas porque “la idea religiosa es un factor oficialmente reconocido de la vida pública americana”. Concibe la democracia como “una creación continua”,<sup>39</sup> y el programa en el que entonces trabajaba, la construcción de

38 MONNET, 1985, pp. 69-87.

39 SCHUMAN, Robert, *Por Europa*, Lidia Kraemer, trad., Madrid: Encuentro, 2006, pp. 22-47.



Europa, daba pleno sentido a dicha idea. La unión económica no servirá de nada si no se potencia la unión política. Schuman recapitula para analizar el estado del proceso de integración, destacando los siguientes momentos:

1. En 1948, la Organización Europea para la Cooperación Económica (OECE), instrumento creado a partir del Plan Marshall para administrar las ayudas de éste. A partir de 1965, reformada y dedicada a objetivos de coordinación económica y social, pasó a denominarse Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE). La OECE, al contrario que el mercado común, preconizaba un sistema de libre intercambio absoluto.
2. En 1950, el Consejo de Europa, con una asamblea en Estrasburgo, está formada por un comité de ministros que actúa de forma meramente consultiva.
3. Entre 1950 y 1952, la Comunidad Europea del Carbón y el Acero (CECA), asociación ofrecida “a Alemania y a los otros países (...) por un periodo de 50 años”, lanzada el 9 de Mayo de 1950 (Plan Schuman) y operativa desde el 10 de Agosto de 1952.
4. En 1952, la Comunidad Europea de Defensa (CED), firmada por los 6 países del CECA, aunque en 1954, con Francia e Italia pendientes de ratificación, el tratado fue rechazado por el Parlamento francés, sin duda por miedo a que su soberanía se viese afectada, además de las reservas ante el rearme alemán. El fracaso de esta iniciativa terminó por canalizarse integrando a los alemanes (RFA) y a Italia en el marco del Tratado de Bruselas de 1948 (junto a Francia, Reino Unido, Bélgica, Países Bajos y Luxemburgo) y, por tanto, en la OTAN. Este punto se ajustaba milimétricamente a la Doctrina Truman, que analizaremos enseguida.
5. En 1957, el Tratado de Roma, que abre las puertas a la Comunidad Económica Europea (CEE).

La insistencia de Schuman en la necesidad de una integración política, de la potenciación del marco democrático y de la búsqueda de la interdependencia es infatigable. Se muestra muy crítico con la burocratización de las estructuras (habla de “anquilosamiento administrativo”) y reflexiona ampliamente sobre el significado y las posibilidades de una organización federal. Para él, “la cuestión que se plantea es saber si una comunidad mundial es realizable y en qué medida”, bien en el marco de la Sociedad de Naciones o de la ONU, pero buscando el ideal de “paz mundial”. Sugiere el establecimiento de una vecindad duradera con el bloque soviético, aunque la responsabilidad de la división corresponde a la URSS por su falta de espíritu constructivo, sin olvidar la “guerra fría que ha concebido” y es que, para Schuman, la URSS “trata de obstruir cualquier esfuerzo de integración” pues “lo que desea es mantener a merced suya una Europa dividida y debilitada”.<sup>40</sup>

## El papel de los EEUU

Josep Fontana ha incidido en la gran preocupación que, tras la Segunda Guerra Mundial, sentían los EEUU en relación a Europa, pues eran testigos del desastre social y humanitario en el que se hallaba sumido el viejo continente. Hasta 1947 estuvo funcionando la *United Nations Relief and Rehabilitation Administration* (UNRRA), que sirvió para solucionar las primeras y más urgentes necesidades humanitarias, pero tras el frío invierno de 1946-1947 “el hambre comenzó a hacer estragos en Francia, Italia y Alemania”. Mientras tanto, los miedos en EEUU se habían exacerbado. Temían la pérdida de un comprador fundamental y la expansión del comunismo. El Plan Marshall, sucesor de la UNRRA, debía servir, según Fontana, para eliminar la influencia de los partidos comunistas y abrir

los mercados a los productos norteamericanos. Según Eric Hobsbawm, el Plan Marshall consistió en unas transferencias a fondo perdido antes que en verdaderos créditos. De hecho, el crecimiento económico europeo no se debió principalmente a dicho plan, pues en Gran Bretaña, que es donde se aplicó con mayor intensidad se creció menos que en la Europa continental. El Plan Marshall, por tanto, tenía como primer foco de interés objetivos políticos muy relacionados con la Doctrina Truman.<sup>41</sup> El proceso de construcción europea pretendía ayudar a la recuperación económica e integración de Alemania Occidental.<sup>42</sup> Este punto de vista, de hecho, hervía en las más altas instancias de los EEUU, donde estaba muy claro que Alemania era la clave.<sup>43</sup> El Plan Marshall, al fin y al cabo, se gestó en EEUU y, en este sentido, 1947 fue un año determinante. Alan S. Milward empezaba su importante libro sobre este periodo en 1947, año de inicio del Plan Marshall en el que “tanto la ayuda económica como la reconstrucción parecían haber fracasado en la consecución de un tratado de paz con Alemania”, además de la incapacidad de las economías de Europa occidental de funcionar sin la ayuda norteamericana. Las inversiones necesarias eran enormes, pues el grado de destrucción de la Segunda Guerra mundial fue ostensiblemente superior al a la Primera. Más allá de los intereses políticos, indudables, la ayuda era necesaria y, según Milward, hay cierto consenso en considerar la ayuda de los EEUU como fundamental en la recuperación del viejo continente. El descontento creciente, según no pocas voces, amenazaba incluso al capitalismo europeo. No podemos pasar esto por alto. Milward reconoce la dificultad (*hardly to be expected*) de que “las solicitudes de ayuda procedentes de Francia e Italia, donde los partidos comunistas tenían una poderosa fuerza electoral”, no vinieran acompañadas de la exigencia de mantenerlos alejados de los gobiernos respectivos si querían seguir recibiendo ayuda. De ahí que Milward reconozca que “el Plan Marshall fue principalmente diseñado para objetivos políticos”.<sup>44</sup> Para Milward, la influencia económica y política del Plan Marshall van de la mano y si en el terreno económico no fue tan importante como muchos afirman, entonces tampoco lo fue en el terreno político. Milward introduce por primera vez la idea de los EEUU como país acreedor en el marco económico de la segunda mitad del s. XX.<sup>45</sup> Esta idea la ha popularizado recientemente el

41 Eliminación de comunistas en gobiernos occidentales, marginación de los socialistas, impulso de la unión de naciones europeas, lo que permitiría ingresar a Alemania en el bloque defensivo occidental, creación de la OCDE, que junto al ingreso de Alemania en el bloque defensivo occidental forma parte de una política de coordinación internacional. Toda la documentación está disponible en la Biblioteca Truman (en inglés). Accesible en este enlace: [http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study\\_collections/doctrine/large/index.php](http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/study_collections/doctrine/large/index.php). La Doctrina como tal fue formulada por vez primera en un discurso del Presidente ante el Congreso estadounidense el 12 de Marzo de 1947, en relación a la situación en Grecia y en Turquía. Entre otras cosas dijo que “La misma existencia del Estado griego está hoy amenazada por las actividades terroristas de varios miles de Hombres armados, liderados por los Comunistas” o que “Las semillas de los regímenes totalitarios se nutren de la miseria y la necesidad. Se extienden y crecen en el maligno suelo de la pobreza y los conflictos. Llegan a su pleno crecimiento cuando la esperanza del pueblo por una vida mejor ha muerto”. *Address of the President to Congress, Recommending Assistance to Greece and Turkey*, 80th Congress, 1st Session, Document No. 171, pp. 2-5.

42 FONTANA Josep, *Por el bien del imperio*, Barcelona: Pasado & Presente, 2011, pp. 68-72.

43 “There is only one path to recovery in Europe. That is production. The whole economy of Europe is interlinked with the German economy through the Exchange of raw materials and manufactured goods. The productivity of Europe cannot be restored without the restoration of Germany as a contributor to that productivity”. Herbert Hoover (ex presidente de los EEUU), cita procedente de Joseph Marion Jones, *The Fifteen Weeks*, New York: Harbinger, 1964, pp. 199-201, en MAYNE, Richard, *The recovery of Europe 1945-1973*, New York: Anchor/Doubleday, 1973, p. 121.

44 MILWARD, Alan S., *The Reconstruction of Western Europe 1945-51*, Londres: Methuen & Company, 1984, pp. 1-5.

45 “No puede afirmarse, salvo que se haga retrospectivamente, que el Plan Marshall marcó la aceptación por parte de los EEUU de que, debido a que sus intereses reales pasan por la creación de un sistema de

reputado economista y ex ministro de finanzas griego, Yanis Varoufakis que, con mayor capacidad retrospectiva afirma que “el Plan Marshall (pretendía) dolarizar Europa y rehabilitar Alemania”, es decir, “salvar el capitalismo global de una Crisis futura como la de 1929”,<sup>46</sup> algo que Varoufakis deduce de algunas expresiones utilizadas por el Secretario de Estado George Marshall en su famoso discurso del 5 de Junio de 1947, como: “el moderno sistema de la división del trabajo en que se basa el intercambio de productos corre peligro de derrumbarse”.<sup>47</sup> Varoufakis recuerda a varios defensores del *New Deal*, como Henry Wallace o a importantes académicos de aquella generación como Paul Sweezy y John Kenneth Galbraith, que “rechazaron las tácticas de la Guerra Fría de Truman”. Según Varoufakis, el propio Wallace, defensor del entendimiento entre EEUU y la URSS, afirmaba que “las condiciones vinculadas a la invitación a la Unión Soviética a formar parte del Plan Marshall se habían diseñado a propósito para que Stalin se viese forzado a rechazarlas (cosa que, por supuesto, hizo)”. El Plan Marshall, que fundamentó sus objetivos en el restablecimiento de la competitividad de la industria alemana como base de la política de integración diseñada, “puede considerarse como el progenitor de la Unión Europea (UE) de hoy”. El impulso de la industria alemana, acompañado de una moneda fuerte (el marco) a nivel europeo (algo que no agradó a Francia pero que debió aceptar por imposición norteamericana), formaba parte del impulso que fomentaba el Plan Marshall, “piedra angular del Plan Global” de EEUU.<sup>48, 49</sup> Y es que tras el crack de 1929 la crisis amenazaba con alargarse de forma inquietante. Fue la Segunda Guerra Mundial la que permitió a la economía estadounidense reactivarse, recuperar la productividad, la innovación, la capacidad de echar a andar a un ritmo vertiginoso. El final del conflicto llevó a la economía norteamericana a un escenario de incertidumbre en relación a sus excedentes. “El efecto de la victoria en 1945 sobre la moral norteamericana fue tan catastrófico como lo había sido sobre la moral inglesa en 1918. Bajo la constante presión del Congreso, la gran fábrica de la economía de guerra norteamericana fue desmantelada, y las fuerzas armadas fueron desmovilizadas”.<sup>50</sup> Así pues, la necesidad de imponer su modelo de democracia liberal tras la Segunda Guerra Mundial, el inicio de la Guerra Fría, que volvió a estimular su industria militar, y una nueva perspectiva económica (Plan Global), sirvieron de ejes sobre los que empezar a edificar la nueva era. Mediante dicho Plan, “el dólar se convertiría de hecho en la moneda mundial y los EEUU exportarían bienes y capital a Europa y Japón a cambio de inversiones directas y clientelismo político, una hegemonía basada en la financiación directa de centros capitalistas extranjeros a cambio de un excedente comercial americano para ellos”.<sup>51</sup>

Desde un análisis puramente económico esto generaría desequilibrios. Robert Brenner ha puntualizado que “el rápido crecimiento económico estadounidense desde finales de la década de 1930 hasta finales de la siguiente obstaculizó

comercio mundial multilateral, deben actuar consecuentemente como país acreedor, reciclando dólares u oro en la economía internacional”. Traducción propia, MILWARD, 1984, p. 92.

46 VAROUFAKIS, Yanis, *El minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial*, Carlos Valdés y Celia Recarey, trad., Madrid: Capitán Swing, 2012, p. 106.

47 “This division of labour is the basis of modern civilization. At the present time it is threatened with breakdown”. George Marshall, Discurso en Harvard, 5 de Junio de 1947. Disponible en <http://marshallfoundation.org/marshall/the-marshall-plan/marshall-plan-speech/>.

48 VAROUFAKIS, 2012, pp. 107-109.

49 “Germany became the clearest barometer for the emerging Cold War”. ARKES, Hadley, *Bureaucrazy, the Marshall Plan and the National Interest*, New Jersey: Princeton University Press, 1972, p. 23.

50 CROSSMAN, R. H. S., *Biografía del Estado Moderno*, J. A. Fernández de Castro, trad., Madrid: FCE, 1981, p. 324.

51 VAROUFAKIS, 2012, p. 100.

la puesta en práctica de nuevas mejoras al dejar tras de sí gran cantidad de capital fijo capaz de disuadir de nuevas entradas e inversiones, al agotar la oferta de ciertos factores, como el trabajo excedente”. El mercado interno había sido ampliamente explotado por los fabricantes estadounidenses, “pero sus principales representantes, las grandes corporaciones industriales y bancos internacionales, entendieron, especialmente a raíz del boom inversor de la década de 1940, que a partir de entonces las mejores oportunidades de beneficio estarían en el extranjero, en la medida en que otras economías capitalistas avanzadas se reconstruían y expandían, pronto bajo un blindaje proteccionista”. La política económica federal, que motivada por la lucha contra el comunismo y a rebufo de los intereses del gran capital estadounidense se dedicó a potenciar las maltrechas economías de sus rivales, “inclinaría a medio plazo a sus industriales hacia el mercado interno, en notable desventaja con respecto a sus principales competidores al otro lado del océano”. Estados Unidos, especialmente tras los acuerdos de Breton Woods (1944) y con el dólar como referencia, “podía incurrir en un considerable déficit en la balanza de pagos”, lo que le llevaba a una situación en la que sus aliados/rivales económicos podían controlar “el acceso a mercancías y capitales en su mercado interno”. Como no interesaba que aquellos convirtieran sus dólares en oro, abrieron el mercado interno estadounidense a sus exportaciones, de modo que con el tiempo se produjo una “pérdida de competitividad de la industria estadounidense”,<sup>52</sup> pero esta historia, sin duda decisiva en el devenir de la segunda mitad del s. XX, escapa a los objetivos principales de este trabajo. Aquí nos interesa quedarnos con la idea del Plan Marshall como una herramienta en el engranaje que permitió a los EEUU diseñar un escenario a su medida tras la Segunda Guerra Mundial.

Josep Fontana nos habla también de la OTAN y aquí podríamos discutir si fue primero el huevo o la gallina, es decir si a partir de la OTAN eclosionó la Guerra Fría o si ésta requirió o exigió el nacimiento de aquélla, pero si algo es indudable es que no se explica una sin la otra y viceversa. Según el eminente historiador catalán 1947 fue en este sentido también un año determinante, pues en Julio se aprobaba la *National Security Act*, que reorganizaba la política exterior estadounidense y las estructuras militares del gobierno federal, unificando “los anteriores departamentos de Guerra y de Marina en un único departamento de defensa” e incluyendo la creación del Estado Mayor conjunto y el *National Security Council* (NSC), “que iba a convertirse en uno de los principales órganos asesores del presidente, hasta acabar suplantando en muchos asuntos al Departamento de Estado como órgano de definición de la política internacional”.<sup>53</sup> También en 1947 el presidente Truman aprobó la creación de la *Central Intelligence Agency* (CIA) y que, como quedó reflejado en el documento NSC 10/2 de 1948,<sup>54</sup> “su antiguo mandato inicial, que consistía en desempeñar «funciones y tareas relacionadas con la información que afecte a la seguridad nacional», se amplió (...) para incluir «medidas de sabotaje y contrasabotaje, demolición y evacuación [...] subversión [y] asistencia a movimientos de resistencia clandestinos, guerrillas y movimientos de liberación de refugiados, y apoyo a elementos anticomunistas autóctonos en países amenazados del mundo libre»”.<sup>55</sup> La CIA “pretendía reunir y potenciar los diversos servicios de inteligencia

52 BRENNER, Robert, *La economía de la turbulencia global*, Juanmari Madariaga, trad., Madrid: Akal, 2009, pp. 162-163.

53 FONTANA, 2011, pp. 72-73.

54 *National Security Council Directive on Office of Special Projects*, Washington, June 18, 1948. Disponible en <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1945-50Intel/d292>.

55 KINZER, Stephen, *Todos los hombres del Sha. Un golpe de Estado norteamericano y las raíces del terror en Oriente Próximo*, Ricard Martínez i Muntada, trad., Barcelona: Debate, 2005, pp. 124-125.

militar”, siempre fuera de los EEUU, territorio reservado para el FBI. Marshall temía que su Plan (*European Recovery Program*, ERP) “pudiera verse perjudicado si se descubría que el Departamento de Estado (que él dirigía) patrocinaba operaciones encubiertas”,<sup>56</sup> de modo que mediante el documento NSC 4/A transfirió éstas a la CIA.<sup>57</sup> Otro elemento clave fue el documento redactado por el NSC en Enero de 1950, “conocido como NSC-68, que sostenía la necesidad de que EEUU hiciera frente a los movimientos comunistas (...) dondquiera que aparecieran”.<sup>58</sup> La primera actuación digna de mención de la CIA, muy activa desde su creación, se produjo en Italia, en las elecciones de Abril de 1948 y ante el empuje del Partido Comunista. Mediante el primer documento de la NSC (1/1), del 14 de Noviembre de 1947, se “recomendaba la ayuda a los demócrata-cristianos y un programa de propaganda y de guerra psicológica contra los comunistas, financiado con fondos ocultos, para lo que se «lavaron» 10 millones de dólares de fondos capturados el Eje”. Los estadounidenses podían participar, deduciendo de sus impuestos las donaciones a “organizaciones creadas por la CIA, que los transferían a su vez a los políticos de la Democracia Cristiana y a clérigos de Acción Católica”. La operación vino acompañada del entendimiento entre el presidente Truman y el papa Pío XII. Así, “en Julio de 1949 se publicó un decreto del Santo Oficio que excomulgaba a quienes defendieran la «doctrina comunista, materialista o anticristiana»; un gesto de firmeza que nunca empleó este mismo papa frente al fascismo y al nazismo”.<sup>59</sup>

En este clima febrilmente anticomunista, “algunos (...) destacados diplomáticos de Europa Occidental creían que la creciente colaboración entre Europa y Estados Unidos debía fundamentarse en un acuerdo de seguridad transatlántico. Con este propósito, el antiguo líder sindicalista (Ernest Bevin) se convirtió en el primer impulsor del Pacto de Bruselas de Abril de 1948”.<sup>60</sup> El uso de las armas nucleares constituía un elemento de presión que EEUU reguló a partir de Septiembre de 1948 mediante el documento NSC 30,<sup>61</sup> donde se “autorizaba a los militares a planificar su uso”,<sup>62</sup> aunque se “dejaba la autorización de su empleo

56 FONTANA, 2011, p. 73.

57 The National Security Council, taking cognizance of the vicious psychological efforts of the USSR, its satellite countries and Communist groups to discredit and defeat the aims and activities of the United States and other Western powers, has determined that, in the interests of world peace and U.S. national security, the foreign information activities of the U.S. Government must be supplemented by covert psychological operations. The similarity of operational methods involved in covert psychological and intelligence activities and the need to ensure their secrecy and obviate costly duplication renders the Central Intelligence Agency the logical agency to conduct such operations”. *Memorandum From the Executive Secretary of the National Security Council (Souers) to Director of Central Intelligence Hillenkoetter*, Washington, 17 de December de 1947. Disponible en <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1945-50Intel/d257>.

58 KINZER, 2005, p. 125. “The assault on free institutions is world-wide now, and in the context of the present polarization of power a defeat of free institutions anywhere is a defeat everywhere”. *United States Objectives and Programs for National Security*, Washington, 14 de April de 1950. Disponible en <http://fas.org/irp/offdocs/nsc-hst/nsc-68.htm>.

59 FONTANA, 2011, pp. 74-76.

60 MCMAHON, Robert J., *La Guerra Fría. Una breve introducción*, Carmen Criado, trad., Madrid: Alianza, 2009, p. 63.

61 FRUS, 1948, I, pp. 625-628. “It is recognized that, in the event of hostilities, the National Military Establishment must be ready to utilize promptly and effectively all appropriate means available, including atomic weapons, in the interest of national security and must therefore plan accordingly. The decision as to the employment of atomic weapons in the event of war is to be made by the Chief Executive when he considers such decision to be required”. Disponible en este enlace: <http://images.library.wisc.edu/FRUS/EFacs/1948v01p2/reference/frus.frus1948v01p2.i0007.pdf>.

62 En una nota añade Fontana que “por estas fechas habían planificado un ataque de 30 días contra 70 ciudades soviéticas, empleando 133 bombas atómicas, con las que se esperaba una reducción del 30 al 40 por ciento de la producción industrial soviética y la muerte de 2,7 millones de personas. En años posteriores las cifras del *overkill* aumentarían espectacularmente. En 1951 las muertes previstas en la URSS y en China ascendían ya a 285 millones”.

exclusivamente en manos del presidente”. EEUU pretendió organizar unilateralmente la estructura política de la futura RFA, lo que llevó a los soviéticos a un bloqueo de Berlín, muy laxo como cuenta Josep Fontana, pero que planteaba o dibujaba “la posibilidad de una confrontación armada”. Las conversaciones entre EEUU y sus socios europeos, desembocaron “el 4 de Abril de 1949” en la firma del “acuerdo constitutivo de la Organización del Tratado del Atlántico Norte”.<sup>63</sup>

## Recapitulación: libre comercio, federalismo y anticomunismo.

La radiografía que hemos elaborado para tratar de entender el proceso en el que se pensó, se diseñó y se implementó la integración europea tras la “guerra de los 30 años” o el periodo que podríamos circunscribir al primer tercio del “corto s. XX” según la delimitación propuesta por Eric Hobsbawm, se caracteriza por una serie de constantes, ideas, propuestas, pensamientos y realidades políticas que ahora trataremos de condensar brevemente.

Para empezar, mirando de nuevo a quienes pensaron la integración europea a partir de la Primera Guerra Mundial, hemos detectado ecos deterministas, de signo claramente evolutivo o darwinista (Édouard Herriot). El proyecto paneuropeo debe ser entendido como la respuesta a dos guerras mundiales y a una severa crisis económico-financiera que dejaron a Europa asolada en un periodo relativamente breve. La guerra y la correspondiente necesidad de acuerdos políticos se convirtieron en una especie de laboratorio del proyecto federal, algo que vimos con claridad en la figura de Jean Monnet.<sup>64</sup> No olvidemos la respuesta o reacción a favor de la integración a/tras la crisis de 1929, que de alguna manera anuncia o deja entrever el germen de lo que más adelante sería el proyecto de una moneda común.<sup>65</sup> También influye de forma determinante en el proceso de integración el avance de las tecnologías, especialmente las de la comunicación, algo que Édouard Herriot analizó profusamente en su libro sobre los Estados Unidos de Europa. Otro factor a destacar es el cristiano, fundamental en el relato de los llamados “padres de Europa”, especialmente y como ya vimos en Schuman, aunque semejante cosmovisión ya sobrevolaba las reflexiones de Coudenhove-Kalergi.

Destaca de forma especial la defensa de una economía desregulada en la naciente globalización, siempre a favor de la iniciativa privada. Es decir, se está defendiendo, por parte de los “padres fundadores” y de quienes hacían oír su voz y/o regían los destinos de aquella Europa de entreguerras, las bases del futuro neoliberalismo. Coudenhove-Kalergi criticaba la supeditación de la economía a la política en las negociaciones tras la Primera Guerra Mundial. En el terreno económico el consenso parece claro y las conexiones entre las distintas visiones de Europa fluyen con cierta facilidad. Así, en Italia, por ejemplo, encontramos a federalistas convencidos como Agnelli apoyando a los defensores del libre comercio y el fin del proteccionismo, coincidiendo todos ellos con los planteamientos del

63 FONTANA, 2011, p. 81.

64 “Unir dos pueblos es una idea sencilla a la que la conciencia se resiste en tiempo normales, pero que una necesidad extrema hace ver como deseable: es cuestión de horas”. MONNET, 1985, p. 132.

65 “El establecimiento de un lazo monetario debe contribuir poderosamente a la institución de la Federación europea. (...) Las inflaciones, las crisis monetarias, las convulsiones que han provocado, han mostrado la importancia de un tipo estable de los valores, la necesidad de una moneda sana; antes de llegar a un orden económico que permita la libre circulación de las mercancías, es preciso asegurar la libre circulación de los capitales. Para ensanchar y coordinar los estrechos mercados entre los que se fracciona hoy la actividad de Europa, para rebajar las fronteras aduaneras, es necesario poder vender ampliamente, como hacen los Estados Unidos”. HERRIOT, 1930, p. 210.

régimen fascista de Mussolini. Ciertamente es que mientras se critica el proteccionismo se defienden las ententes y los cárteles frente a la “concurrentia americana”, que encuentra tantos adeptos como detractores en aquellos años. Tras la Gran Guerra, el conflicto de intereses saltaba a la vista y las diferencias entre el modelo europeo y el norteamericano florecían. En este sentido, en aquellos años se produce un conflicto que enfrenta la internacionalización de la economía a la desprotección de los trabajadores, para lo que se entiende que un centro de decisión supranacional puede proteger a éstos eficientemente, como por ejemplo defendía Herriot. De alguna manera, se observa cierta candidez a la hora de valorar las posibilidades de control de las grandes empresas, cárteles o ententes de la época. Podríamos decir que nos hallamos ante los prolegómenos de una batalla entre dos visiones de la economía política que, previo paso por los pactos socializantes de postguerra a mitad de siglo, desembocó en una victoria apabullante de las tesis liberales o desreguladoras, cuyo cénit estamos viviendo en los inicios del s. XXI.

La nueva Europa, imaginada, pensada y defendida por aquellos hombres se entendió desde el primer día como un proyecto en el que Francia y Alemania debían entenderse por el bien del conjunto. Su alianza se consideró esencial, pues representaba el núcleo de la nueva Europa, por fin integrada. Aquí también estaríamos ante los primeros estertores de un conflicto que ha explotado en la Europa contemporánea, la de los pactos de estabilidad, la Constitución Europea y la contención dogmática del déficit. Nos referimos al modelo centro-periferia, que enfrenta a un centro desarrollado, acreedor de un sur empobrecido y sin capacidad de reacción frente a los dictados de Alemania. El proyecto de la Europa contemporánea, insertado en una lucha de marcado carácter inter-imperialista, se empezó a gestar hace ahora cien años. Se produce una dialéctica entre grandes bloques en el marco de una economía crecientemente globalizada. Así, Europa se ha ido edificando como un proyecto imperial caracterizado a nivel interno por ser un creciente conjunto de protectorados bajo dominio alemán y, como unidad, por ser una entidad sometida al dominio estadounidense. Todo esto nace en el periodo de entreguerras y empieza a consolidarse tras la Segunda Guerra Mundial, en buena medida gracias al proyecto de integración realmente puesto en práctica. Schuman seguía esta línea estratégica pues, según él, “frente a los bloques rivales, las rivalidades entre las naciones europeas las agotan”.<sup>66</sup>

Sin duda, el proyecto de integración europeo dominante, que aquí estamos abordando, contiene elementos inequívocamente kantianos. Aparecen en Einaudi, Coudenhove-Kalergi o Herriot, y cristalizaría en nuestros días en la figura de Jürgen Habermas, por quedarnos con la más representativa. Por ejemplo, Coudenhove-Kalergi pedía la apertura de “la vía a una colaboración internacional en servicio de la paz mundial”,<sup>67</sup> a la que vuelve a aludir cuando presenta a la Sociedad de Naciones como garante de la misma. Dicho proyecto, focaliza dicho universalismo mediante una disputa de fondo contra el Estado-nación, condición del proyecto federal europeo, es decir, la unión europea como plasmación real del ideal común paneuropeo. Se produce, por tanto, una tensión constante entre la necesidad de superar el Estado-nación y el miedo a la excesiva pérdida de soberanía.<sup>68</sup> Eso sí, en el marco del nacimiento de la Sociedad de Naciones,

66 SCHUMAN, 2006, p. 99.

67 COUDENHOVE-KALERGI, 2010, p. 57.

68 Aristide Briand proponía una suerte de federación sui generis, lejos de las propuestas que pretendían diluir la soberanía nacional: “Pienso que entre pueblos que están geográficamente agrupados, como los pueblos de Europa, debe existir una especie de lazo federal (...) sin tocar a la soberanía de ninguna de las naciones que pudieran formar parte de tal asociación”. Citado por HERRIOT, 1930, p. 51.

finalizando la Gran Guerra, la cesión de soberanía todavía no se planteaba, como constatamos con anterioridad. Ya vimos cómo Perry Anderson enfatizaba el papel de “la presión americana” en tiempos de Dean Acheson y John Foster Dulles. Este último, Secretario de Estado con Eisenhower entre 1953 y 1959, estaba obsesionado con el ideal federal de Hamilton, como vimos que sucedía en los casos de Agnelli, Cabiati y Einaudi. De hecho, “llegó al poder con la obsesión diluir a Francia en una Europa militarizada, dirigida por una institución supranacional bajo el mando de un general estadounidense en el marco de la OTAN”.<sup>69</sup> La anarquía internacional y la necesidad de ceder soberanía a una estructura supranacional se veía como eje ideológico fundamental entre quienes más luchaban contra el Estado-nación.<sup>70</sup> Pero no podemos olvidar que se estaba gestando o debatiendo acerca de una compleja búsqueda de equilibrios entre lo que sería una amplia autonomía interna y una federación tan extensa como fuese posible a nivel externo. Es decir, se estaba produciendo una tensión entre dos dimensiones políticas: las prioridades nacionales y los objetivos internacionales.

En este punto y siempre atentos a la perspectiva de las relaciones internacionales, nos interesa recordar algunas tesis de E. H. Carr. Como ya adelantaba en un prólogo a la segunda edición de su libro en 1945, el decimocuarto capítulo del mismo (“Las posibilidades de un nuevo orden internacional”) contenía elementos de reflexión sobre el futuro, vislumbrado desde 1939, y le que sitúan, a él y a su trabajo sobre política internacional, “*La crisis de los veinte años (1919-1939)*”, en el centro de nuestra reflexión. Su razonamiento, que se inicia certificando el fin del viejo orden mundial, alude al desmantelamiento de la vieja utopía de un mundo inagotable erigido en la estela del imperio británico que resguardaba la promesa de “una civilización ‘occidental’ coherente cuyos conflictos podían ser armonizados mediante una extensión progresiva del área de desarrollo y explotación común”, utopía que se estrelló definitivamente con la Gran Guerra y la eclosión de los diferentes totalitarismos, aunque ya venía palideciendo desde finales del s. XIX. Las relaciones internacionales, perspectiva desde la que reflexiona Carr, no podían ser como antes. Habían cambiado y debían recomponerse. La brutalidad de los conflictos, generalmente externalizada en el marco colonial, había pasado a ser una cuestión propia, interna. Las metrópolis pasaban a enfrentarse entre ellas. De este modo, “la relación del totalitarismo con la crisis (...) no fue de causa sino de efecto. El totalitarismo no fue la enfermedad sino uno de los síntomas”. El inicio del declive en el s. XIX se suspendió temporalmente gracias a la cosmovisión darwinista. Se asumió el conflicto pero se aceptó “la victoria del más fuerte, (...) condición de progreso”. A partir de 1919, tras la Gran Guerra, quedaban los satisfechos y los no satisfechos, como los denomina Carr. Los primeros, fascistas y nazis se aferraron a esa utopía decimonónica,

69 DAVID, François, *John Foster Dulles, secrétaire d'État, Cold Warrior et père de l'Europe*, traducción propia, Paris: PUPS, 2011, p. 264. A continuación, David escribe: “Toute l'action européenne de Dulles puise son inspiration auprès d'un des pères fondateurs de la constitution américaine: Alexander Hamilton (...). Ce dernier représentait l'État de New York à la Convention fédérale de 1787, avant de devenir secrétaire au Trésor de George Washington. Dans le recueil collectif d'articles intitulé *The Federalist Papers* (1788), Hamilton tentait de convaincre les New-Yorkais, réticents, d'accepter un gouvernement central fort, qui surplomberait les États fédérés, au nom de l'efficacité budgétaire, judiciaire, militaire et diplomatique. Tout l'enjeu du *Federalist* est de déterminer si la souveraineté est indivisible par nature, devant rester au niveau des États, ou si, au contraire, la paix et la justice entre les États ne nécessiteraient pas un transfert vers des institutions communes”.

70 “By putting at the fore the issue central to classical political philosophy of the relationship between absolute freedom and violence, Einaudi reached the logical conclusion that in so far as states were independent, they were in a condition of potential war, one against the other”. D'AURIA, in HEWITSON & D'AURIA, 2012, pp. 293-294.



mientras que el resto “intentaron construir una nueva moralidad internacional sobre la base, no del derecho del más fuerte, sino del derecho de los poseedores, (...) utopía institucionalizada” que terminó por justificar el statu quo. El enfrentamiento u oposición de ambas utopías, a todas luces inaceptables, reflejaba un problema de difícil resolución: la conciliación del “bien de la nación con el bien de la comunidad mundial y la moralidad internacional”. Este diagnóstico lleva a Carr a preguntarse por el futuro de las naciones como unidades de poder. Su razonamiento es perfectamente lineal. Desde la revolución francesa y la defensa los derechos del hombre, pasando por el s. XIX y la preeminencia de la lucha de clases, hasta el cambio de siglo y la trascendencia de la dialéctica entre naciones, se constata un trayecto que desemboca en un escenario, tras la Gran Guerra, que convierte la política internacional en muy importante. ¿Podemos considerar, por tanto, a la nación como “la unidad grupo definitiva de la sociedad humana”? Si la clase social no lo fue, al contrario de lo que anunció Marx, ¿por qué lo ha de ser la nación? Este planteamiento conduce a Carr a pensar acerca de las futuras unidades de poder político, si deben ser “más grandes y más completas”, y si “tienen que ser necesariamente de naturaleza territorial”. Lo primero encontró una vía de escape en Europa tras la Segunda Guerra mundial, pero se antoja difícil imaginar esto último, es decir, concebir una unidad de poder político basada en algo que no sea el territorio. Nada es definitivo y un nuevo planteamiento sería revolucionario, cambiando, cuando no eliminando, las relaciones internacionales tal y como se conocen. Lo que nos interesa aquí es que Carr entreveía, entre las posibles tendencias en “el terreno del poder político”, una que se dirigía claramente “hacia la integración y la formación de unidades políticas y económicas cada vez más grandes”, lo que plantea una reflexión de fondo acerca del problema de la soberanía y, en aquel momento, una preocupante “tendencia hacia la concentración de poder político y económico en manos de seis o siete unidades altamente organizadas, alrededor de las cuales giraban unidades satélite menores sin ningún movimiento propio independiente apreciable”. Esto, que tan actual parece, está escrito en 1939. Es la primera mundialización a la que se refería Monereo en su lectura de Chevènement en su reivindicación de la nación. A todo esto conviene recuperar una advertencia de Carr, cuando recuerda que “hay pruebas de que, aunque el desarrollo técnico, industrial y económico de los últimos cien años (desde mediados del s. XIX se entiende) ha dictado un crecimiento progresivo del tamaño de la unidad política efectiva, puede haber un tamaño que no pueda excederse sin provocar un recrudecimiento de las tendencias desintegradoras”.<sup>71</sup> Con el paso de los años Carr terminó llevando sus ideas hacia lugares poco complacientes con el Estado-nación.

Luego está la paranoia anticomunista. Los EEUU tomaron el relevo de Gran Bretaña configurando “un diseño global en el que la pieza central continuaba siendo evitar una alianza independiente entre la Europa occidental y la Oriental”.<sup>72</sup> El Plan Marshall se convirtió en la pieza angular del “Plan Global” de los EEUU para sostener su hegemonía mundial tras la Segunda Guerra Mundial.<sup>73</sup> Se hablaba de una URSS no constructiva, responsable de la tensión.

71 CARR, E. H., *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*, Emma Benzal Alonso, trad., Madrid: Catarata, 2004, pp. 303-310.

72 GARCÉS, Joan E., *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*, Madrid: Siglo XXI, 2014, pp. 227-228.

73 Llovía sobre mojado. Domenico Losurdo, en su estudio sobre Stalin, ha puesto sobre la mesa la innegable condición antisemita de dirigentes políticos (Churchill), empresarios (Henry Ford) e intelectuales (Stoddard) que en no pocos casos jalearon la intromisión occidental en los asuntos soviéticos y apoyaron

Pero en la conferencia tripartita de Yalta, en Febrero de 1945, “la URSS aceptó retirar sus tropas, la no intervención y libre determinación de los pueblos, la celebración de elecciones libres en sus Estados vecinos –aceptando resultados adversos al Partido Comunista. Recordemos que en 1945 la URSS apoyó elecciones libres en Hungría, Bulgaria, Finlandia y Austria –perdidas por los respectivos partidos comunistas–, no hizo uso del derecho a estacionar tropas en Finlandia reconocido en el armisticio, retiró el Ejército Rojo de Checoslovaquia a fines de 1945, cortó sus enlaces ferroviarios militares a través de Polonia, respetó su compromiso de no intervenir en Italia, Francia o en la guerra civil de Grecia; manifestó con hechos, a lo largo de 1945, su disposición a coexistir con formas de organización económica capitalista y democracia pluralista en sus Estados vecinos. Exigía, eso sí, que sus gobiernos no adoptaran una política militar y exterior hostil, es decir, que no rehicieran el ‘cordón sanitario’ antisoviético salido de la Conferencia de Versalles en 1919. (...) Dos años antes de (...) Yalta la URSS daba prioridad a lograr relaciones armónicas con EEUU y Gran Bretaña” lo que “le llevó a disolver el Komintern –dejando a los partidos comunistas a resultados de su propia representatividad y capacidad nacional”. El espíritu de Yalta quedó enterrado ese mismo año por la nueva administración de Truman, que utilizó la bomba atómica en Japón “con el ánimo de acabar con la potencialidad entonces atribuida al sistema económico-político soviético”<sup>74</sup>. El propio Garcés lo analiza en su excepcional estudio a partir de documentos oficiales a los que ha tenido acceso.<sup>75</sup> Recordemos también que, tras la ofensiva nuclear estadounidense<sup>76</sup> en Japón, Stalin terminó dictando su propia ley sobre los países que el Ejército Rojo había liberado de Alemania. No resulta exagerado afirmar que los EEUU provocaron la reacción soviética. Fontana aporta documentación adicional en relación a las presiones ejercidas, en este caso en relación al Plan Marshall, y a la previsible reacción soviética cuando señala que, “como reconocía el senador Henry Cabot Lodge, el Plan Marshall iba a ser «la mayor interferencia en los asuntos internos [de otros países] que jamás hubiera habido en la historia». Fue la percepción de la amenaza que implicaban la doctrina Truman y el Plan Marshall lo que llevó a Stalin a endurecer el control sobre los países de su entorno, lo cual, al confirmar la división de Europa en dos bloques, iba a reforzar el «telón de acero» que Churchill había anunciado anticipadamente en Fulton”.<sup>77</sup> De la división de Alemania, señala Fontana que “la documentación que ha resultado accesible en los últimos años demuestra que la intención de Stalin fue siempre la de buscar la reunificación, sin importarle que el resultado fuese una Alemania burguesa, con

hasta bien entrada la Segunda Guerra Mundial al régimen nazi de Adolf Hitler. Así, por citar un solo ejemplo, “en el verano de 1918 las fuerzas británicas desembarcadas en el norte de Rusia proceden a una difusión masiva de octavillas antisemitas, lanzándolas desde aviones” LOSURDO, Domenico, *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, Barcelona: El Viejo Topo, 2011, p.232. Esto último ha sido recogido por numerosas fuentes. En su imprescindible estudio sobre los ejércitos secretos de la OTAN (red Gladio), Daniel Ganser hace referencia a las primeras ofensivas anticomunistas: “en 1918 y 1920, Londres y Washington se coaligaron en la lucha contra Rusia y financiaron diez intervenciones militares contra la Unión Soviética en suelo ruso”. GANSER, Daniele, *Los ejércitos secretos de la OTAN. La operación Gladio y el terrorismo en Europa occidental*, Antonio Antón Fernández, trad., Barcelona: El Viejo Topo, 2010, pp. 74-75. Todo esto debemos enmarcarlo en el nexo de unión del furor anticomunista nacido tras la Revolución Rusa y el no menos furibundo de los ejércitos secretos que operaron en Europa en los llamados “años de plomo”: la irresponsable mistificación de la Segunda Guerra Mundial.

74 GARCÉS, 2014, pp. 254-255.

75 GARCÉS, 2014, pp. 396-419 (cap. 10, II).

76 Es retórico, pues todas las ofensivas nucleares de la historia han sido perpetradas por los EEUU.

77 FONTANA, 2011, p. 70. En cuanto a Churchill y el telón de acero sus palabras fueron: “From Stettin in the Baltic to Trieste in the Adriatic, an iron curtain has descended across the Continent”. Winston Churchill, Westminster College, Fulton, Missouri, 5 de Marzo de 1946.

tal de asegurarse su neutralización en términos militares”. Stalin buscaba la conciliación entre los dos bloques y encontró un muro al otro lado. Según Fontana, en 1952 propuso una conferencia a cuatro bandas para discutir el caso alemán, “con el fin de formar un estado unificado, independiente, democrático y neutral”, sin tropas extranjeras “antes de un año”. Nadie quiso negociar. Como dijo Stalin, “sería un error creer que se puede llegar a un compromiso o que los americanos aceptarán que se haga un tratado de paz. Los americanos necesitan tener su ejército en Alemania occidental para mantener la Europa occidental en sus manos. Dicen que tienen su ejército allí contra nosotros. Pero el propósito real de este ejército es controlar Europa”.<sup>78</sup>

Hasta aquí, hemos repasado algunas de las claves que explican el magma o caldo de cultivo del que se gestó el proceso de integración europea entre la Primera Guerra mundial y la firma del Tratado de Roma, desde quienes lo imaginaron, lo soñaron y/o lo idearon, hasta quienes lo implementaron, pasando por quienes interna y externamente opinaron, influyeron o intervinieron. Hemos reconocido la concepción determinista-darwinista del proceso, impulsado por una suerte de voluntad escatológica irrefrenable. También hemos constatado el aprecio de sus protagonistas por el libre mercado y la economía desregulada. Por supuesto, hemos dado cuenta de la trascendencia que desde el principio se otorgó a la formación y consolidación del núcleo franco-alemán y que a día hoy, en pleno siglo XXI, se observa como antecedente de las dinámicas austericidas centro-periferia en el marco de una nueva lucha inter-imperialista. Así mismo, hemos incidido en la importancia del ideal kantiano que propugnaba, ya desde “La paz perpetua”, un Europa Federal, que en el periodo analizado muestra una potente tensión entre lo nacional y lo internacional, disputa que en la Europa de hoy es de máxima actualidad. Finalmente ha quedado certificada la paranoia anticomunista (con la URSS, o “eje vertebrador –externo– pasivo” de la integración), catalizadora de sentimientos y políticas internacionales desquiciadas (por obra y gracia de los EEUU, a su vez “eje vertebrador –externo– activo” de dicha integración), obstáculo incontrovertible al sentido común más elemental. Estos son, a grandes rasgos, los principales elementos que han guiado nuestro trabajo y que nos han conducido hasta este punto. ¿Qué lección político-filosófica podemos extraer de ellos? Entendemos que el estudio nos conduce a tres campos o elementos de reflexión fundamentales sobre los que ya hemos trabajado. Por un lado está la crisis del Estado-nación en el marco del proyecto federalista europeo. También despunta una discusión sobre el significado, utilidad y necesidad de la soberanía. Y, como consecuencia de los dos elementos anteriores, esto nos conduce a un profundo cuestionamiento de lo que se nos ha vendido, impuesto o dado a entender en relación a la democracia y el Estado de derecho.

La teoría liberal dice que la soberanía es del pueblo. Esto es lo que se asocia al Estado representativo, si bien se admite que dicho Estado se ve enfrentado cíclicamente a disfuncionalidades (amenazas de guerra, crisis del capitalismo,...), pero habría imperado a lo largo del tiempo una normalidad democrática con el Parlamento, el Gobierno y unos jueces independientes. El Estado de derecho

78 FONTANA, 2011, p. 84. Así, el famoso escrito de George Kennan, segundo jefe de misión de la Embajada de EEUU en Moscú entre 1944 y 1946, en la revista *Foreign Affairs*, en el que sostenía que el régimen soviético era “expansionista por naturaleza” (“the main element of any United States policy toward the Soviet Union must be that of a long-term, patient but firm and vigilant containment of Russian expansive tendencies”) no era más que propaganda infundada. George Kennan, *The sources of Soviet conduct*, *Foreign Affairs*, Julio de 1947, disponible en <https://www.foreignaffairs.com/articles/russian-federation/1947-07-01/sources-soviet-conduct>.

liberal puede entenderse también como represivo y tendente al colonialismo, siendo el soberano popular clásico el varón blanco mayor de edad. Tendríamos un Estado (antes que un pueblo) como el único competente para suspender las leyes. En este escenario perderíamos la justificación “democrático-representativa” y la soberanía pasaría a ser dependiente de un elemento exógeno: la existencia de un peligro no previsto con capacidad de destruir al Estado. En estas circunstancias sería el Estado el que decidiría los límites del derecho. En estas situaciones, históricamente, los derechos menguan, pues el Estado siempre ha mantenido su voluntad de dominio, mientras que al revés no siempre ha sido posible. Así, lo normal en la historia, desde esta perspectiva, no sería el Estado representativo, sino el estado de excepción.<sup>79</sup> La tesis de la excepcionalidad es muy antigua. En Roma, por ejemplo, el Senado tenía la posibilidad de nombrar a un dictador, la posibilidad de definir la excepcionalidad desplazando su poder a él.<sup>80</sup> El dictador determinaba el fin de una guerra y podía devolver el poder. Al final, la delegación del poder solía concluir con una indeterminación de la duración de esa dictadura, socavando el poder constituido. Vimos con Antoni Domènech las turbulencias del periodo final de la república de Weimar, la deriva de un régimen enconado en sus contradicciones y la influencia decisiva de la banca y los grandes industriales. La importancia de Alemania, como hemos atestiguado en todo el trabajo es indiscutible, y su devenir marca y establece los condicionantes del proceso de integración. La emergencia del dictador resulta políticamente trascendental. En este fenómeno se había fijado Carl Schmitt tras la firma del Tratado de Versalles, que daba por concluida la Primera Guerra Mundial y que no dejaba opciones de recuperación a la economía alemana. Schmitt se inspiró en el caso romano para justificar mediante la teoría del decisionismo político la disolución del Parlamento de la república de Weimar, y lo hizo a partir de la Constitución. Retengamos este detalle, porque se asemeja al proceso de implementación del Tratado Constitucional que ha protagonizado los primeros años del s. XXI en Europa. Schmitt identificó enemigos internos (movimiento obrero alemán) y externos (potencias aliadas), mientras percibía el peligro de la Revolución Rusa. A este paradigma decisionista se oponían precisamente las tesis garantistas de Kelsen, al que cabe aludir como parte de la tradición kantiana que aboga por un federalismo de signo europeo. Es decir, el conflicto de moralidades descrito por E. H. Carr, los satisfechos con la reacción darwinista ante la crisis de la primera globalización (los diferentes totalitarismos) frente a los insatisfechos con aquella reacción, que edificarían los cimientos de un nuevo paradigma cultural basado en el librecambismo y la liquidación del Estado-nación en favor de un federalismo que no coartase sus negocios (y/o sus beneficios, según correspondiese). ¿La deriva darwinista de la Europa federal puede ser calificada de soberana, democrática y en Estado de derecho? ¿Garantiza el proyecto federalista europeo la ausencia de toda excepcionalidad? ¿Acaso el paradigma librecambista no potencia un darwinismo social asociado en nuestros días al neoliberalismo? En este punto quizás deberíamos empezar a preguntarnos si no es hora ya de escudriñar los restos de legitimidad democrática, porque de

79 «...desde el momento en que “el estado de excepción [...] se ha convertido en regla” (Benjamin, 1942, p. 697), éste no sólo se presenta cada vez más como una técnica de gobierno, sino que deja también aparecer a plena luz su naturaleza de paradigma constitutivo del orden jurídico». AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Antonio Gimeno Cuspinera, trad., Valencia: Pre-Textos, 2010, p. 17.

80 «El recurso al dictador lo decidía el Senado con un decreto; uno de los cónsules designaba al dictador (*dictio*) tras haber consultado los auspicios, dentro del territorio romano (excluida Sicilia). Si los cónsules se negaban, podían elegir al dictador los tribunos de la plebe». CANFORA, Luciano, *Julio César. Un dictador democrático*, Xavier Garí de Barbará y Alida Ares, trad., Barcelona: Ariel, 2014, p. 414.

eso también hemos hablado, que quedan en el proyecto europeo realmente diseñado y cimentado a partir de la Gran Guerra y el periodo que hemos analizado.

Incidamos en el concepto de soberanía desde la perspectiva del proceso de integración europeo. Sin duda dicho concepto ha evolucionado desde los tiempos del primer planteamiento de Carl Schmitt. Para el caso de la integración europea, evidente en la actual Unión Europea, nos encontramos con el paradigma de soberanía compartida por diversos Estados. De entrada, debemos tener presente la imposibilidad de separar el poder público del poder privado. En cuanto a la categoría de excepcionalidad quizás deberíamos hablar de normalidad al referirnos a lo que algunos califican como excepción o, dicho de otro modo, quizás la normalidad sea precisamente la excepción. El Estado de hoy, más que el de ayer, no es mínimo: es ultra-intervencionista. La clave es hacia dónde interviene. El intervencionismo está a la orden del día y siempre ha sido característico del capitalismo. El hilo discursivo que enfrentaba al decisionismo con el positivismo es el del escenario anterior al crack de 1929, formalizado en el debate Kelsen-Schmitt. Un problema fundamental aquí es el de las zonas de anomia, espacios de corrupción, por ejemplo. Tendríamos el fenómeno del “doble Estado” o Estado dual, tutelado. Desde un punto de vista externo, Kelsen, que defiende que el poder puede controlarse a partir de las normas jurídicas, entiende que tenemos un conjunto de Estados que buscan el crecimiento de sus mercados para poder competir bien. Esto es lo que llevó a la Primera Guerra Mundial y al crack de 1929. De este modo, interesa buscar el mecanismo para impedir que un Estado invada a otro. De ahí surge una asamblea de naciones para poner límites. Es el proyecto de Wilson de la Sociedad de Naciones, por el que no puede agredirse a otro Estado sin razones legítimas; es la legítima defensa, lo que se enfrenta a la voluntad de poder, a la asimetría existente, pues la soberanía entre naciones ha sido siempre decidida por el más fuerte. Esto es un hecho historiográfico. Recordemos el Tratado de Versalles, que fue muy lesivo para Alemania, a la que se prohibía exportar, se les obligaba a pagar el coste de la guerra y, en definitiva, se les hipotecaba. A principios de los años 20 la crisis fue espeluznante. En Alemania se morían de hambre. Aun y así deciden llevar a cabo un experimento no autoritario, la República de Weimar. Ante semejante escenario, Schmitt critica la falta de decisión del Parlamento. Ya lo hemos visto. Viene a decir que en determinados casos esa falta de capacidad de decisión no puede sostener a un país sometido a amenazas externas (potencias de Versalles y mercados) e internas (el movimiento espartaquista, los comunistas alemanes, que estuvieron a punto de llegar al poder, los judíos, los gitanos,...). Según Schmitt, identificado el enemigo (Hobbes: la soberanía se justifica por la existencia de un enemigo) queda justificada la excepción. Soberano, por tanto, sería quien decide sobre la situación excepcional. En su réplica a Kelsen, Schmitt le dice que esta situación de excepción es imposible de predecir jurídicamente, de ahí la justificación de la decisión política como origen de la soberanía. Schmitt entiende que el caso excepcional reviste carácter absoluto cuando se impone como primera medida la necesidad de crear una situación dentro de la cual pueden valer los preceptos jurídicos, de modo que el derecho es siempre derecho de una situación determinada. La política internacional, desde los años 20 del pasado siglo, se ha regido por la presencia (imaginaria o no) de un enemigo. De ahí la excepcionalidad. El Estado social sería entendido como conquista, como diría Josep Fontana, pero también como excepción.<sup>84</sup>

81 Este planteamiento sobre estado de excepción, decisionismo, garantismo y la correspondiente discusión sobre la soberanía, deben mucho a las reflexiones del profesor Antonio Giménez Merino, de la Facultad de Derecho de la UB.

Todo esto, lógicamente, se queda a medio camino de aquello que perseguimos. Por un lado, porque se circunscribe al Estado-nación y no acaba de incidir de pleno en un proceso de integración federal. Por otro, porque ni siquiera el positivismo o la garantía formal del Estado de derecho pueden esconder la nula participación popular en el citado proceso, desde sus inicios hasta nuestros días. ¿Dónde queda la democracia, entendida en un sentido *castoridiano*,<sup>82</sup> en el marco de la integración europea? ¿Quién consultó a los europeos de postguerra? ¿A qué circunscripción y a qué votantes respondía Jean Monnet? ¿Cómo influyeron los dramáticos acontecimientos de aquellos años, es decir, el fortísimo retroceso social de un continente diezmado, asustado, todavía en estado de ‘shock’ y atemorizado por la propaganda anti-comunista? ¿Acaso no fueron fundamentalmente aristócratas, empresarios y oligarcas quienes manejaron las riendas de la integración? Y lo que es todavía más palmario, ¿cómo encarar la realidad de un proceso supervisado por los Estados Unidos? El debate decisionismo-garantismo no llegó a formalizarse, entre otras cosas porque estamos ante un proceso oligárquico y con algo más que ribetes autoritarios. Hoy sabemos que se embaucó a Europa mediante un Plan de inversiones que, disimuladamente, servía para financiar operaciones de terrorismo de Estado. También sabemos que se ninguneó a los soviéticos mediante posicionamientos de radical intransigencia y se fomentó una creciente desregulación de los mercados globales (libre mercado hasta la Segunda Guerra mundial, libre empresa a partir de entonces) que, tras la Segunda Mundial y al menos hasta la caída del muro de Berlín, camufló su dogmática ideología liberal a través de unas políticas sociales que, sin duda, se habían convertido en la respuesta necesaria (ineludible) al (mal) ejemplo soviético. Todo esto sin olvidar los indicios y pruebas que demuestran la compenetración entre occidente y el régimen nazi hasta bien entrada la guerra. De hecho, cuando empezaron a organizarse las primeras operaciones de la red Gladio, no se escatimaron suspensiones temporales de la moralidad para reclutar a oficiales y soldados nazis, que terminarían persiguiendo a comunistas y sindicalistas, asesinandolos por toda Europa, siempre en nombre de la democracia y la libertad. El proyecto federal europeo, al final, no deja de ser un intento de reconducir o, llegado el caso, neutralizar, cualquier atisbo democrático, aunque siempre al servicio de la metrópoli estadounidense, por mucha retórica participativa o inclusiva de la que presuma. La soberanía de los diferentes Estados europeos debió ponerse encima de la mesa como ofrenda al signo de los nuevos tiempos y así se hizo (así se sigue haciendo), lo que demuestra tanto la dificultad de la empresa des-democratizadora como el empeño puesto en ella por sus patrocinadores: las élites europeas y quienes rigen los destinos de los EEUU. En este sentido, el Acuerdo Transatlántico para el Comercio y la Inversión (el TTIP que citábamos en la introducción) representa la última etapa (hasta ahora) de una empresa o proyecto que acaba de cumplir cien años.

82 “Democracia significa etimológicamente la dominación de las masas. Pero no tomemos el término ‘dominación’ en un sentido formal. (...) El dominio real es el poder decidir por sí mismo sobre cuestiones esenciales y hacerlo con conocimiento de causa. En estas cuatro palabras: con conocimiento de causa, se encuentra todo el problema de la democracia”. CASTORIADIS, Cornelius, *Le contenu du socialisme*, 1957, Margarita Díaz, trad., en *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid: Trotta, 2007, p.11.

*Francesco Consiglio\**  
**Linguaggio mentale  
e rappresentazioni mentali.  
Una breve diacronia  
da Platone a Guglielmo  
d'Ockham**

**ABSTRACT**

Il problema dell'esistenza di un linguaggio mentale ha occupato le menti di molti filosofi dall'età classica fino ai nostri giorni. Quando esprimiamo un concetto, per esempio "un uomo corre", seppure lo traduciamo in una lingua differente (e dunque lo esprimiamo con parole e fonemi differenti), notiamo al tempo stesso che permane immutato il contenuto concettuale, ovvero il corrispettivo mentale delle parole che pronunciamo. In sintesi, uno stesso stato mentale complesso può essere espresso con parole differenti. I fautori del linguaggio mentale postulano delle rappresentazioni mentali che siano differenti dalle parole delle singole lingue e che siano, al contempo, dotate della possibilità di combinarsi tra loro in vario modo, così che agli stati mentali viene attribuito un ruolo semantico e una struttura compositiva, come quella delle lingue naturali. Particolarmente, si conosce oggi Jerry Fodor come il maggior sostenitore dell'esistenza di un linguaggio mentale. Tuttavia, c'è chi, come Claude Panaccio, sostiene che la nozione di *language of thought* che egli propone non sia così diversa da quella di *oratio mentalis*, proposta nel XIV secolo da Guglielmo d'Ockham.

Dopo una messa a fuoco del contesto storico che origina la nozione di *oratio mentalis*, ci concentreremo sul problema delle rappresentazioni mentali e della loro valenza cognitiva.

**KEYWORDS**

Linguaggio mentale / Rappresentazioni mentali / Ockham / Fodor / Scolastica

**Parte prima. La cornice storica.  
1. Introduzione**

Quando esprimiamo un concetto, ad esempio "un uomo corre", seppure lo traduciamo in una lingua differente (e dunque lo esprimiamo con parole e fonemi

\* Francesco Consiglio è dottorando in Filosofia della Mente, presso il Dipartimento de Filosofia I dell'Università di Granada. Formatosi nelle università di Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Specialistica in Filosofia) e Salamanca, ha focalizzato i suoi studi principalmente sulla teoria della conoscenza e la teoria della mente. Più di recente, ha iniziato ad occuparsi di teoria dell'intelligenza collettiva. Ha pubblicato articoli e traduzioni su alcune riviste spagnole di filosofia e ha presentato contributi scientifici durante dei congressi tenutisi presso l'Università di Salamanca e l'Università Complutense di Madrid. e-mail: drosofilo@hotmail.it

differenti), notiamo al tempo stesso che permane immutato il contenuto concettuale, ovvero il corrispettivo mentale delle parole che pronunciamo. In sintesi, uno stesso stato mentale complesso può essere espresso con parole differenti.

È questa l'osservazione di base su cui poggia la tesi del linguaggio mentale; essa ci porta già ad enucleare un primo problema: se dietro parole differenti si cela una medesima credenza, occorre affermare che, a prescindere dalla varietà delle lingue, i contenuti mentali sono identici in ogni uomo. Da qui, i fautori del linguaggio mentale postulano delle rappresentazioni mentali che siano differenti dalle parole delle singole lingue e che siano, al contempo, dotate della possibilità di combinarsi tra loro in vario modo.

Dal momento che possono esprimere il significato di quella stessa credenza che si cela dietro parole differenti, agli stati mentali viene attribuito un *ruolo semantico*. Infine, essi ipotizzano che queste rappresentazioni mentali siano dotate di una *struttura compositiva*, come quella delle lingue naturali comunemente parlate<sup>1</sup>.

In questo contesto, il filosofo americano Jerry Fodor si presenta come uno dei più conosciuti teorici contemporanei del linguaggio mentale. Egli è convinto che i contenuti mentali siano dotati di una struttura interna, ovvero che si possano concepire come unità significative organizzate sintatticamente, e tali da poter esprimere un valore semantico.

Dato questo quadro, un celebre studioso esperto del problema come Claude Panaccio<sup>2</sup> ha posto due interrogativi interessanti:

1) È possibile rintracciare già in Guglielmo d'Ockham una tesi originale a favore del linguaggio mentale, considerando che il suo concetto di *oratio mentalis* si riferisce a una sorta di linguaggio universale, indipendente dalla lingua parlata e nondimeno strutturato linguisticamente (cioè dotato di categorie sintattiche e di funzioni semantiche)? Di fatto la tesi di Panaccio è che si possa istituire una forte analogia tra l'*oratio mentalis* e il *language of thought* di Fodor.

2) Com'è che la tradizione medievale ha condotto alla formulazione di una teoria come quella di Ockham e secondo quale percorso storico-culturale?

Panaccio (e noi con lui), per ricostruire il percorso che conduce ad Ockham (e quindi all'elaborazione di una teoria del linguaggio mentale che implica categorie logico-grammaticali), ritorna alle fonti, setacciando la filosofia dall'antichità al XIV secolo, rintracciando tutte le occorrenze di termini filosofici che possono essere inerenti al dominio del linguaggio e al dominio del mentale. Ridiscende poi il corso di questo tortuoso fiume del pensiero, per evidenziarne le foci occamiste.

## 2. Platone e Aristotele

Le fonti antiche giungono al medioevo, come si sa, frammentarie e filtrate. A quel tempo le tre *auctoritates* che esercitano l'influenza culturale maggiore e vengono associate automaticamente al discorso sul linguaggio mentale, sono Agostino d'Ippona, Severino Boezio e Giovanni Damasceno. L'ultimo dei tre, col suo *De*

1 «Les états mentaux, dans cette approche, se voient confier des rôles sémantiques: on dira que telle croyance est *vrai* ou *fausse*, que tel concept, telle idée signifie pour l'esprit telles ou telles choses. La doctrine, en outre, attribue à l'ordre de ces symboles mentaux une structure compositionnelle semblable à celle des langues parlées»; da PANACCIO Claude, *Le discours intérieur*, Parigi: Édition du Seuil, 1999. Ci appoggeremo, in questa prima parte introduttiva, alla ricostruzione storica offerta dal Panaccio nel testo suddetto.

2 Cfr. nota 1.



*fide orthodoxa*, rappresenta l'allaccio principale tra il mondo latino e i Padri greci. In generale, ognuna di queste tre autorità cela dietro di sé una tradizione differente, una differente pista d'indagine per risalire alle fonti del linguaggio mentale. Per Agostino la parola chiave è *verbum in corde*, mentre Boezio conia l'espressione *oratio animi* e infine Damasceno utilizza i termini greci *logos endiathetos*. Tuttavia, sullo sfondo di questa terminologia filosofica si stagliano due grandi figure del pensiero antico: Platone e Aristotele.

La prima tappa è dunque quella della classicità: in quest'epoca, Platone e Aristotele emergono come i principali protagonisti della riflessione su linguaggio e pensiero<sup>3</sup>.

In Platone il tema del dialogo è centrale, è la forma stessa dei suoi scritti. Non a caso, allora, la prima manifestazione del discorso interiore (che noi chiameremmo pensiero) è proprio quella di un "dialogo dell'anima con se stessa". Certo, bisogna dire che i passaggi in cui Platone parla di dialogo interiore sono quasi del tutto sconosciuti in epoca medievale, eccetto alcuni brani del Timeo tramandati da Calcidio. Altri scritti come il Teeteto, invece, sono piuttosto espliciti a proposito di questo tema. In questo dialogo, il protagonista Teeteto chiede a Socrate cos'è ciò che egli chiama pensare e l'interpellato risponde definendolo come una discussione che l'anima tiene con se stessa, a proposito delle cose che esamina. In effetti, aggiunge, l'anima quando pensa non fa null'altro che dialogare, interrogando se stessa, affermando e negando<sup>4</sup>. Questo è un punto cruciale, in quanto ciò che si può trarre da Platone, dal Teeteto e dal Sofista, è che il pensiero si presenta come un dialogo dell'anima con se stessa, dialogo che procede per domande e risposte e si conclude con la formazione di un'opinione. È un procedimento tipico della logica dicotomica della dialettica platonica.

Sia il Teeteto che il Sofista erano estranei alla cultura medievale; tuttavia si erano conservati nell'ambito culturale greco, esercitando una grande influenza sui Padri greci e, tramite il pensiero di Giovanni Damasceno, indirettamente anche sulla cultura latina<sup>5</sup>.

Ancora, dal Sofista si ricava che Platone instaura un parallelismo tra attitudini locutorie e proposizioni mentali: egli, in effetti, individua un evidente isomorfismo tra questi due modi di darsi del linguaggio, tra «credenza e assentimento epistemico» da un lato e «asserzione e negazione» dall'altro. «C'est sur la base de ce parallélisme qu'il introduit l'idée d'un discours intérieur, encore une fois décrit dans ces lignes comme "un dialogue de l'âme avec elle-même"»<sup>6</sup>. Ulteriori approfondimenti del concetto di *discorso interiore* si ritrovano nel Filebo, dove risulta ancora più evidente che la formazione della credenza è legata ad un processo discorsivo interiore, costituito da un susseguirsi di domande e risposte<sup>7</sup>.

Sebbene, infine, sia evidente in Platone un interessamento per la tematica del linguaggio interiore, d'altro canto risulta altrettanto evidente la mancanza di approfondimenti sui contenuti sintattici e semantici del linguaggio e di strumenti teorici adeguati a studiarli.

È proprio Aristotele a intervenire su questo punto, segnando un marcato passo in avanti rispetto alla concezione platonica. Il contributo decisivo dello Stagirita alla riflessione sulla natura del pensiero, del discorso interiore, è legato

3 Nondimeno bisogna notare la grande influenza esercitata dalla logica e dalla teoria del linguaggio degli Stoici nel periodo ellenistico. Ma di ciò discuteremo ulteriormente più avanti.

4 Vedi Teeteto, 189e – 190a.

5 Cfr. Panaccio, op. cit., p. 30 e ss.

6 Cfr. Panaccio, cit., p. 32.

7 Id., p. 33.

a doppio nodo all'introduzione in quest'ambito di studio dei *rapporti logici*, il cui luogo originario è ritenuto appunto il discorso mentale<sup>8</sup>. Per Aristotele il discorso interiore è formato da credenze<sup>9</sup>, inoltre egli è molto più esplicito di Platone nell'affermare che le parole sono simboli degli stati dell'animo che differiscono da popolo a popolo, mentre quegli stessi stati dell'animo sono invariabili, universali, indipendenti dalle lingue convenzionali. Di ciò Panaccio trova un indizio nel seguente brano del *De interpretatione*:

«Si, en effet, les sons émis par la voix accompagnent ce qui se passe dans l'esprit, et si, dans l'esprit, est contraire le jugement (*doxa*) qui a un attribut contraire, comme par exemple le jugement que *tout homme est juste* est contraire au jugement *tout homme est injuste*, il doit nécessairement en être de même pour les affirmations prononcées. Par contre, si dans l'esprit, ce n'est pas le jugement à attribut contraire qui est contraire, ce n'est pas non plus l'affirmation qui sera contraire à l'affirmation, ce sera la négation énoncée. [...] Si donc les choses se passent de cette façon pour le jugement, et si les affirmations et les négations proférées par la voix sont les symboles de celles qui sont dans l'esprit, il est évident que l'affirmation a pour contraire la négation portant sur le même sujet pris universellement».<sup>10</sup>

Due sono i punti particolarmente interessanti a detta di questo studioso: il primo consiste nel fatto che Aristotele dica che “i suoni emessi dalla voce accompagnano ciò che avviene nello spirito”, sottolineando quindi una stretta correlazione tra i due elementi e forse una priorità temporale (e ontologica) dei contenuti mentali rispetto alle parole proprie del linguaggio orale; e in secondo luogo aggiunge che “le affermazioni e le negazioni proferite dalla voce sono i simboli di quelle che vi sono nello spirito”, evidenziando dunque un rapporto di rimando simbolico tra parole e concetti, su cui si fonda il carattere semantico dei secondi.

Le conclusioni di Aristotele rivelano al contempo un ulteriore risvolto dato che, l'introduzione di valori di verità attinenti al piano dei contenuti mentali, conduce a leggere i rapporti tra le varie unità semantiche appartenenti a questa categoria in chiave di *rapporti logici*. Difatti è questa la grande novità dell'approccio aristotelico: l'associazione tra il discorso interiore e l'ordine della logica formale<sup>11</sup>. Alla similitudine col dialogo fatto di domande e risposte si sostituisce qui l'analogia tra discorso interiore e dimostrazione logica; alla dialettica platonica subentra il sillogismo aristotelico, al dialogo il ragionamento.

Collegato al tema del pensiero come dimostrazione logica, dove risultano d'ineludibile importanza i valori di verità degli assunti (ovvero dei pensieri), emerge gradualmente il problema tutt'altro che banale della *composizionalità dei pensieri*<sup>12</sup>. La questione si incentra sulla tesi che le caratteristiche logiche e aleitiche di un'entità complessa come un enunciato (o un pensiero), ovvero in generale le sue caratteristiche semantiche, sono dipendenti dalle caratteristiche semantiche di unità più piccole e semplici, come i singoli termini che la compongono. Di questo problema, tuttavia, Aristotele a livello teorico tace e tutto fa pensare che non l'abbia neppure percepito<sup>13</sup>.

8 Id., p. 36.

9 «Le discours intérieur, par conséquent, est formé de ce qu'Aristote appelle ici le “croyance”» Id., p. 39.

10 Cfr. *De Interpretatione*, 23a – 24b. Il brano riportato è offerto in questa versione francese dallo stesso Panaccio, nel suo libro già citato alle pagine 38-39.

11 «Ce qu'il y a de nouveau, c'est l'association privilégiée de ce discours intérieur avec l'ordre de la logique formelle» (Id., p. 40).

12 Caratteristica essenziale del *language of thought* teorizzato da Jerry Fodor.

13 «un problème qu'Aristote lui-même ne semble pas avoir aperçu» Id., p. 42 e ss.

Come si è detto, la teorizzazione di questo problema non è stata assolutamente presa in considerazione da Aristotele (né da Platone, in precedenza); in pratica sembra che esso sarà destinato a non essere formulato e risolto seriamente fino ad Ockham<sup>14</sup>. Nonostante questa premessa, Panaccio riprende i testi di Platone e Aristotele per evidenziare come nei loro scritti il problema già sussistesse, sebbene *in nuce* e implicitamente. Il nocciolo dell'argomentazione si basa sulla tesi di isomorfismo tra pensiero e discorso orale avanzata dai due filosofi greci. Difatti già nel *Sofista* Platone afferma per bocca dello Straniero che persino il più piccolo tra i discorsi deve essere formato perlomeno da nome (soggetto) e verbo (predicato), ma la teorizzazione platonica non procede oltre. Ora, effettivamente una frase, per essere vera o falsa, ha necessità perlomeno di tale minima funzione compositiva. Per altri versi, anche Aristotele viene a cadere nel ginepraio della composizionalità: estendendo le caratteristiche logiche e aleatiche del discorso orale al discorso pensato (ovvero il ragionamento) in ragione del già citato principio d'isomorfismo, lo Stagirita ricade nella stessa lacuna esplicativa del maestro. Al di là dell'isomorfismo, Aristotele introduce nella questione il sillogismo (una diretta conseguenza del passaggio dal *dialogo interiore* al *ragionamento dimostrativo* cui si è accennato sopra). Ora, un sillogismo è formato da due premesse (maggiore e minore) e da una conclusione; questi tre enunciati a loro volta rispondono a valori di verità, valori di verità che in definitiva dipendono dalle singole parti da cui è composto ogni enunciato<sup>15</sup>. «Ce qui revient à dire que les propriétés sémantiques de la proposition mentale doivent être fonction des propriétés sémantiques de ses constituants infrapropositionnels» da cui segue che «La théorie aristotélicienne de l'esprit implique le principe de compositionnalité»<sup>16</sup>. Ovviamente quanto detto finora è presente, come più volte ricordato, in maniera frammentaria e implicita nell'opera aristotelica e lo stesso Panaccio evidenzia come sia del tutto assente una "fine teorizzazione dei rapporti semantici".

In ultimo, il *De interpretazione* ci fornisce un altro dato importante utile a spiegare il rapporto tra stati mentali e cose: i primi sono *immagini* delle seconde. Eppure anche qua mancano ulteriori elementi teoretici per approfondire il punto. Non entra in gioco il rapporto semantico se non in maniera limitata: difatti gli stati mentali non sono simboli delle cose e il rapporto simbolico o segnico è limitato da Aristotele alla sola relazione tra parole e concetti<sup>17</sup>. Non è dunque presente alcun esplicito riferimento teorico per inquadrare il rapporto semantico tra parole e cose.

Riassumendo quanto detto, abbiamo visto che sia Platone che Aristotele leggono il pensiero in analogia col discorso. Tuttavia, tra i due sono evidenti delle differenze concettuali: per il primo il pensiero è un *dialogo interiore* fatto di domande e risposte che, tramite affermazione o negazione, conducono al formarsi di un'opinione; per il secondo, invece, il pensiero è molto più simile a un discorso dimostrativo, a un *ragionamento*, organizzato in sillogismi. Sia per Platone che per Aristotele assentimento e opinione non necessitano, al livello del linguaggio mentale, di appoggiarsi ad una lingua naturale; tuttavia, sebbene si sia implicitamente ammessa una composizionalità intrinseca al pensiero, il tema di una vera

14 «ce problème, déjà présent *en principe* dans les toutes premières approches de la pensée en termes de discours intérieur, sera néanmoins éludé pendant très longtemps, jusqu'à ce qu'il se retrouve au cœur de la problématique de l'*oratio mentalis* dans les premières décennies du XIV siècle» Ibid.

15 In più punti del corpus aristotelico ci sono accenni ad elementi che fanno riferimento alla composizionalità sebbene, sottolineiamo ancora, si tratta di riferimenti sparsi e frammentari, difficilmente riconducibili ad una teoria organica della composizionalità del discorso. Notare a titolo di esempio *De Interpretatione* (16a, 9-15); *De Anima* (III, 8, 432a, 10-11); *Metaphysica* (1027b, 18-22).

16 Ultimi due brani estratti da Panaccio, op. cit., p. 45.

17 Cfr. id., p. 47.

e propria *grammatica del pensiero* risulta fin qui inesplorato. Di fatto, mancano ancora una sintassi e una semantica del discorso mentale che siano esplicite.

### 3. Giovanni Damasceno e il *logos endiathetos*

*Logos endiathetos*. Sono le parole con cui Giovanni Damasceno, nel suo *De fide orthodoxa*, ampiamente diffuso e letto tra gli scolastici, parla di un “discorso disposto all’interno”. L’espressione, tuttavia, non è originale. Già dal I secolo avanti Cristo la nozione risulta piuttosto diffusa, tanto da influenzare in seguito molti autori ellenistici, come Filone d’Alessandria e Galeno, il celebre medico di Marco Aurelio, ma ancora Plutarco e Tolomeo. Appare inizialmente affiancata in un binomio col concetto di *logos propherikos* (discorso proferito).

Le origini del concetto, risalgono forse agli Stoici o, ancora più precisamente, ad un dibattito tra Stoici e filosofi platonici circa la razionalità degli animali<sup>18</sup>. La diatriba, ruotava proprio attorno al presunto possesso, da parte degli animali, di una o di entrambe queste tipologie di *logos* e sulla loro differenza o somiglianza col genere umano. In questo contesto alcuni pensatori sostengono che ciò che distingue l’uomo dagli animali è il suo essere dotato di discorso interiore (*logos endiathetos*), mentre gli animali, dal canto loro, possono vantare il mero possesso del discorso esteriore, della “parola” potremmo dire<sup>19</sup>. Tali pensatori sono chiamati da Sesto Empirico *dogmatici*. Curzio Chiesa<sup>20</sup> interpreta tale definizione come se fosse riferita esclusivamente agli Stoici, ma il punto è problematico: sotto tale definizione potrebbero celarsi genericamente tutti i filosofi non scettici<sup>21</sup>.

Sesto riporta che il *logos endiathetos* era letto dai dogmatici (tra cui gli Stoici) come “un’impressione discorsiva e sintetizzante” che organizzava le connessioni semiotiche nella forma *se p, allora q* ( $p \rightarrow q$ ). Tale *logos*, era dunque letto da un ampio numero di pensatori come un’entità psichica; in essa risiedeva la capacità deliberativa ed era organizzata nella forma di *pensiero discorsivo*.

Gli Stoici erano per loro parte interessati a costruire una teoria semantica non psicologica né materialistica, ed i *lekta* (contenuti cognitivi degli stati mentali e significati delle frasi orali, portatori dei valori di verità) erano effettivamente concepiti come entità astratte. Per questa ragione, quelli che tra loro interpretavano il *logos endiathetos* come un’entità psichica (e dunque distinta dal *lekton*), lo leggevano come la sequenza dei processi psicologici nella quale lo spirito apprende i *lekta*. È su questo differente piano che si sposta allora il livello della composizionalità semantica, in quanto i portatori dei valori di verità e costituenti delle proposizioni sono proprio i suddetti *lekta*<sup>22</sup>.

Rispetto ad Aristotele, gli Stoici segnano un passo avanti, in quanto la semantica generale è finalmente pensata su di una base composizionale. In essa giocano un ruolo decisivo i rapporti termine-cosa come fondamento della teoria della verità.

Sebbene la teoria della verità degli Stoici abbia per oggetto i *lekta* in quanto “contenuti possibili del discorso” e non il *logos endiathetos*, nondimeno la struttura del discorso mentale, essendo sequenziale, è capace d’imitare la struttura

18 Panaccio cita il lavoro di Curzio Chiesa, cfr. id., p. 55.

19 Cfr. id., p. 56.

20 Cfr. nota 18.

21 Cfr. PANACCIO, cit., p. 58.

22 Cfr. id., pp. 60-62.

logica dei *lekta*. Questi ultimi, sottolinea Panaccio, sono il correlato oggettivo delle impressioni di un soggetto pensante, organizzati in una sequenza strutturata di stati mentali che ricalca la loro struttura logica. Come suggerito sopra, tale sequenza corrisponde al *logos endiathetos*, che ne riproduce la forma logica sul piano psichico.

Anche qua bisogna porsi la domanda che ci si era posto in precedenza: questo discorso interiore, questo *logos endiathetos*, prende corpo in una particolare lingua comunicativa o è da esse indipendente, unico per tutto il genere umano? Panaccio opta per la seconda risposta<sup>23</sup>.

Tra i pensatori interessati al tema della bipartizione tra *logos endiathetos* e *logos prophorikos*, anche Filone d'Alessandria riveste un ruolo interessante. Per lui il primo è un discorso interiore identificato come “pensiero discorsivo o ragionamento”.

Il punto di partenza è legato sempre alla discussione sulle capacità linguistiche e razionali degli animali e la sua opinione è che, anch'essi, siano dotati di queste ultime dal momento che sono in grado di apprendere, rappresentarsi situazioni future, studiare strategie d'azione. Nel suo *Alessandro*, Filone, analizzando la questione degli animali, si pronuncia sul discorso interiore, definendolo essenzialmente come l'attività mentale volontaria e moralmente responsabile che procede secondo una “deliberazione ragionata”. Gli animali, secondo lui, sono dotati di entrambi i *logoi*, ad un livello meno perfetto di quello umano. Il rapporto tra i due tipi di discorso (interiore ed esteriore), è tuttavia espresso nei termini di fonte e prodotto<sup>24</sup>. Nella sua concezione la preminenza è attribuita all'interno, letto sempre come “fonte o genitore” di quanto si manifesta all'esterno.

Filone, peraltro, era un pensatore di cultura ebraica e ricorre ampiamente al dualismo *endiathetos/prophorikos* nei suoi scritti di commento ai testi biblici. Quello che è saliente in quei suoi lavori, è il salto interpretativo di questo binomio dal livello linguistico-semantico al livello dell'esegesi biblica e della natura del Logos divino: l'analogia è quella tra pensiero fonte di parola nell'uomo e Logos fonte di creazione in Dio. In quest'ultimo caso, il *logos prophorikos* si dà, dunque, come “l'ordine immanente della creazione sensibile”<sup>25</sup>.

Di certo bisogna sottolineare che il *logos endiathetos*, per Filone, non è una mera ripetizione del linguaggio orale, bensì è dotato di una voce che “è sua propria”; in effetti, esso si esprime nella natura cogitativa dell'atto intellettuale. Come è estranea alla convenzionalità delle lingue parlate, la deliberazione mentale, nel suo pensiero, è però ugualmente estranea al principio di composizione grammaticale che caratterizza il livello orale.

Dopo Filone, i pensatori che si inscrivono in un arco temporale che va da Plutarco di Cheronea a Plotino, leggono il discorso interiore come *dianoia* (conoscenza razionale discorsiva, come già in Platone e Filone), ma lo legano al riconoscimento cognitivo delle connessioni logiche (come già Aristotele). Esso si presenta come una deliberazione privata che analizza i rapporti logici come “giudizio intellettuale prelinguistico”. Ed in effetti, la natura prelinguistica di questo discorso interiore è affermata con forza, tra gli altri, anche da Claudio Tolomeo, che sottolinea la sua totale indipendenza dalle lingue comunicative.

23 «Les données textuelles disponibles favorisent en général, pour l'ensemble de la philosophie grecque, une interprétation du discours intérieur comme indépendant des langues de communication» *ibid.*

24 «parce qu'il représente les deux sortes de raisons (*logoi*): l'une ayant la force d'une source, celle qui se trouve dans l'esprit, et l'autre étant produite au dehors, la [parole] proférée» *cfr. id., p. 68.*

25 *Id., p. 70.*

Plotino, dal suo canto, usa una differente terminologia (*logos en prophora*, *logos en psuchè*), ma si colloca pressoché nel medesimo ambito di pensiero.

A partire dal III secolo la discussione sul discorso interiore prenderà due vie separate: una prima che elaborerà la questione a partire dai commenti alla logica aristotelica; una seconda che si svilupperà nell'ambito più prettamente religioso della speculazione trinitaria.

Infine, Giovanni Damasceno (VIII secolo) si configura come l'anello di congiunzione più immediato tra questa tradizione ellenistica e il contesto culturale della scolastica dei secoli XIII-XIV. Egli non è un pensatore originale, ma fornisce un quadro sufficientemente dettagliato del pensiero greco dei primi secoli dell'era cristiana, particolarmente in materia di teologia. I suoi scritti saranno conosciuti dalla latinità a seguito della traduzione di Burgundio da Pisa, giungendo così a portata dei lettori facenti parte della scolastica medievale.

Il suo *De fide orthodoxa*, come già accennato in precedenza, offre diverse occorrenze del termine *logos endiathetos*. Particolarmente dal capitolo 13 del libro I emerge che, secondo il Damasceno, esistono due tipi di logos: a) Logos divino (realmente sostanziale, è la seconda persona della Trinità); b) logos umano tripartito (i suoi tre modi di darsi sono potenze dell'anima umana)<sup>26</sup>. In questa tripartizione, la prima figura rappresenta il lume razionale, mentre la seconda e la terza figura sono rispettivamente il discorso interiore (*logos endiathetos*) e il discorso proferito (*logos prophorikos*).

Tommaso d'Aquino legge il *logos endiathetos* di Damasceno come *imaginatio vocis*, ovvero come rappresentazione mentale delle parole esteriori, vincolando così il discorso interiore alla particolarità delle lingue comunicative. Tuttavia, nota Panaccio, quella di Tommaso si presenta come una chiave di lettura, piuttosto infondata e marginale: difatti, l'idea di *logos endiathetos* che ritroviamo in Anastasio Sinaita, teologo di poco anteriore al Damasceno, è ancora quella tipicamente classica di un discorso interiore indipendente dalle singole lingue comunicative; ciò è ancora più accentuato dall'accostamento tra il discorso interiore umano, di natura dianoetica, e l'idioma angelico che, puramente intellettuale, è estraneo alla comunicazione orale delle particolari lingue umane. È presumibile, dunque, che l'ambiente culturale familiare al nostro autore siriano fosse ancora profondamente intriso della concezione classica, favorevolmente predisposta ad un'interpretazione universalistica del *logos endiathetos*.

La novità aggiunta al contesto classico è l'introduzione, accanto al *logos endiathetos*, di un logos ancora più intimo, distinto da quello grazie al suo carattere particolare di lume razionale non discorsivo; nozione che poi verrà ripresa anche da Al-Farabi<sup>27</sup>.

Per quanto concerne il *logos endiathetos* del Damasceno, Nemesio (IV-V secolo), vescovo d'Emesa, si presenta come una sua fonte certa dato che, nel suo *Trattato della natura umana*, descrive quella tipologia di logos come un movimento dell'anima generato dalla sua facoltà discorsiva, ma distinto dal *logos prophorikos* ancora una volta in quanto quest'ultimo "agisce nella voce e nella conversazione", mentre il primo è un discorso interiore. In questo contesto, il *logos endiathetos* è dunque collegato al pensiero discorsivo, deliberativo, moralmente responsabile.

Ancora, il *logos endiathetos* era stato inteso come discorso interiore già da Ireneo di Lione, in un'analisi filosofica dei movimenti dello spirito, inclusa nel

26 Cfr. id., p. 80.

27 Id., p. 83.

suo *Adversus haereses*. Di cinque movimenti (interconnessi quasi in uno schema emanazionistico), i più interessanti sono il quarto, la comprensione deliberativa (*consilium*), e il quinto che da questa si sviluppa: il discorso interiore (*cogitatio, logos endiathetos*).

Probabilmente Ireneo propone una terminologia, così vicina al vocabolario gnostico e neoplatonico dei suoi nemici, grazie alla mediazione culturale di Giustino, cristiano il cui pensiero è intriso di stoicismo, pitagorismo e platonismo. Potremmo considerarlo, allora, il più remoto anello di collegamento tra la concezione specificatamente greca del *logos endiathetos* e l'orizzonte culturale latino del tomismo e della scolastica più tarda, in un arco che va dagli Stoici ai latini, passando dallo stesso Giustino, Ireneo, Nemesio, Massimo il Confessore, Anastasio e Giovanni Damasceno<sup>28</sup>.

Ancora una volta il *logos endiathetos*, abbiamo visto, si presenta come un ragionamento, ancora una volta si afferma come una discorsività intellettuale prelinguistica<sup>29</sup>. L'idea che il giudizio, nell'intelletto, si sviluppi da una "pluralità organizzata" è sicuramente presente; tuttavia, ancora non si sviluppa un approccio semiotico al problema del linguaggio mentale.

## 4. Agostino e il *verbum cordis*

Agostino, nel suo *De Trinitate*, cerca di ricavare una spiegazione del rapporto tra lo spirito e la propria parola interiore, partendo dall'analisi dei rapporti tra Dio Padre e Logos all'interno della Trinità e declinandoli poi a livello umano. Alla base dell'analogia c'è la concezione secondo la quale l'uomo è immagine di Dio e quindi gode di una somiglianza analogica con Lui.

Il tenore teologico delle speculazioni sul linguaggio interiore non è, come abbiamo già visto precedentemente, solo tipico di Agostino: già Filone aveva dato il suo contributo al genere col suo *De vita Mosis*. Nei secoli della prima cristianità, la speculazione sul Logos divino appartiene ad un contesto culturale piuttosto consolidato, quello che, con Ireneo a capo, si propone di combattere la diffusione dell' "eresia" gnostica.

Contemporaneo di Ireneo è Teofilo, vescovo d'Antiochia. Il suo pensiero è teso a qualificare il Figlio di Dio come *logos endiathetos*, ovvero interno al Padre, immanente al Padre. Con questo contestando la dottrina emanazionistica delle ipostasi divine, comune sia al neoplatonismo che allo gnosticismo. L'obiettivo è difendere, contro gli "eretici", l'interiorità e la sussistenza coeterna del Logos (ovvero il Figlio) con Dio Padre. La fonte su cui fanno forza è il vangelo di Giovanni, particolarmente nel suo incipit.

Ad ogni modo, grazie alla *querelle* teologica che si profila sullo sfondo, il concetto di *logos endiathetos* rimane protagonista del dibattito intellettuale.

Con Teofilo, la parola interiore è descritta come la fonte prima da cui quella esteriore deriva e della quale è mero riflesso, come la fiamma del fuoco che produce calore senza duplicarsi in altro fuoco.

Ancora, nella teologia latina, Tertulliano distingue due sensi della parola greca *logos*: un primo che corrisponde al latino *ratio*, ed indica la capacità razionale, cui si affianca un secondo significato che è quello di *sermo*, ovvero il discorso orale. Il Logos è dunque "voce e saggezza" di Dio.

28 Id., pp. 86-89.

29 «On revient toujours à cette idée d'une discursivité intellectuelle et prélinguistique [...] dans laquelle s'organisent les connexions logiques et où la réflexion se structure ou se dispose, s'étale ou se déploie, en une pluralité de parties, rationnellement agencée les unes aux autres» id., p. 90.

In questo contesto speculativo, Agostino è colui il quale ha più di tutti insistito sulla comparazione analogica tra Logos divino e pensiero umano.

La sua meditazione sul tema matura nell'arco di tre fasi. Una prima fase dei suoi scritti si può individuare, secondo Panaccio, fino al 395. A questa data, le sue opere maggiori sono il *De dialectica* e il *De magistro*. Fino a questo punto, la tematica del verbo interiore è del tutto assente: difatti, nel *De dialectica* la parola latina *verbum* significa semplicemente “discorso proferito”; non indica neppure la parola scritta, che si distingue come mero *signum verbi*. Ancora nel *De magistro*, *verbum* si riferisce al solo discorso orale e le parole scritte sono nuovamente relegate al livello dei *signa verborum*<sup>30</sup>.

L'unica traccia di un probabile riferimento al discorso interiore è la definizione di *imaginatio vocis* presente nel *De magistro*<sup>31</sup>. La riflessione giunge qua a proposito della preghiera silenziosa: Agostino ritiene che in mente si formino immagini delle parole e che queste compongano il contenuto interiore di una preghiera o di qualsiasi cosa detta in silenzio. La memoria non fa altro, secondo lui, che ricordare i segni delle parole che abbiamo appreso come immagini. Da queste premesse segue necessariamente che il discorso interiore, pensato come *imaginatio vocis*, si vincola alla particolarità delle lingue comunicative, delle cui parole ci formiamo immagini in mente.

Nel *De dialectica*, invece, è presente un richiamo al tema stoico del *lekton* nel concetto di *dicibile*. Con esso Agostino indica “ciò che lo spirito apprende di una parola”, ovvero il suo senso, che è qualcosa di differente dalla parola stessa e dal suo correlativo esterno. Il senso è dunque qualcosa di mentale. Tuttavia il concetto non è approfondito ulteriormente, non ci sono tracce di una teorizzazione in questo senso, che sfoci in un concetto organico di discorso mentale.

La seconda fase del pensiero di Agostino su questo tema, è segnata particolarmente dalla composizione del *De doctrina christiana*. L'opera sviluppa il tema del linguaggio in analogia al Verbo divino; difatti la parola è definita come “il verbo che abbiamo nello spirito” che si fa suono, senza smettere di esserne distinto in quanto pensiero. Il procedimento è accostato al Verbo di Dio che si separa da Lui nella figura del Figlio, senza smettere di essere sostanzialmente Dio. Questa seconda fase vede largamente preminente l'influenza dei pensatori cristiani rispetto agli apporti stoici, particolarmente Giustino e Teofilo. È la fase in cui Agostino giunge alla conclusione che il *verbum* si dà in un idioma particolare solo allorquando lo utilizziamo nella comunicazione; mentre fino a che si trova al livello mentale, non è legato a nessuna lingua particolare.

Un'ultima e terza fase è caratterizzata dal *De Trinitate*, l'opera cui si accennava in apertura di paragrafo e nella quale Agostino cerca di spiegare la consustanzialità delle persone divine. L'analisi richiede una ricerca della medesima struttura ternaria della divinità all'interno dell'anima umana, sempre in virtù della già vista analogia Dio/uomo.

Ciò che all'interno dell'opera è di particolare interesse per il nostro discorso, è però il libro VIII, nel quale il vescovo d'Ipbona prende in esame il tema delle immagini mentali, con l'esempio specifico delle immagini che rechiamo in mente di città conosciute, come è il caso particolare, per il nostro autore, di Cartagine e Alessandria<sup>32</sup>.

30 «[...] il verbo è un segno di una cosa qualunque, che può essere compreso da un uditore e proferito da un locutore»; «Si dice parola tutto ciò che è proferito come un suono articolato, con un significato» Cfr. id., p. 109 (traduzioni all'italiano mie).

31 Id., p. 110.

32 Cfr. id., p. 115.



Emerge l'equivalenza tra *verbum* e immagine mentale intesa, quest'ultima, come rappresentazione mentale, oggetto di visione interna.

Alla fine di questa elaborazione, è vero che si giunge ad una teorizzazione dei contenuti mentali, ma dall'altro lato si è persa la componente aristotelica che leggeva il discorso interiore come ragionamento, articolato in sequenze strutturate. Di conseguenza, cade anche l'interesse per il problema della composizionalità. Per Agostino il verbo interiore non è più composto di segni, ma anteriore a tutti i segni<sup>33</sup>.

## 5. Boezio e l'*oratio mentalis*

Fino al III secolo il discorso interiore era stato trattato come un'entità intellettuale e prelinguistica, nella forma di una deliberazione discorsiva privata. Agostino, come abbiamo appena visto, fa cadere il carattere di discorsività preferendogli l'immagine mentale. A lato della suddetta tradizione cristiana, se ne sviluppa una di filosofi professionisti che, da Porfirio, giungono fino al medioevo tramite Severino Boezio. Si tratta del ramo speculativo che conserva ancora il connotato dell'approccio aristotelico al pensiero. Di particolare interesse, a questo proposito, risultano proprio le traduzioni e i commenti che Boezio fa di buona parte dell'opera aristotelica e dell'*Isagogê* di Porfirio.

L'idea principale che il grande commentatore del *De interpretatione* veicola (e più volte sottolinea), è che lo spirito è costituito da *espressioni strutturate* (*scilicet* le frasi) che lo caratterizzano come logos (*oratio*).

Come Agostino, anche la tradizione filosofica neoplatonica considera il linguaggio interiore come distinto dalle lingue comunicative: sia Porfirio (che tratta il *logos endiathetos* nei termini tradizionali, tornando sulla scia dell'*Alessandro* di Filone sul problema del linguaggio animale, nel suo *De abstinentia*), sia Ammonio di Ermia (nei suoi commentari ad Aristotele) si pronunciano in questo senso. Il primo, sulla scia della tradizione, tratta il logos come tripartito: interno (*endiathetos*), proferito e scritto. Inoltre, aggiunge Porfirio, il discorso (in tutt'e tre le sue forme) è costituito da nomi e verbi. Per questa ragione, alcuni studiosi hanno ipotizzato la presenza di un'ipotesi composizionale nel pensiero di Porfirio<sup>34</sup>.

Ammonio, dal canto suo, riprende nel suo commento al *De interpretatione* la medesima tripartizione del logos proposta da Porfirio, aggiungendo però che il discorso è formato da *noêmata*, somiglianze delle cose esteriori e non già rappresentazioni delle parole orali. Dal rapporto diretto tra *logos endiathetos* e cose esteriori, segue che il primo è universale e non si dà in una lingua particolare<sup>35</sup>.

L'ipotesi della composizionalità è per un certo verso presente sia in Porfirio che in Ammonio; tuttavia riguarda solo nomi e verbi (intesi in un senso generico) o i concetti intesi come "immagini intellettive" e unità combinabili. Non c'è alcuna traccia di una teorizzazione della composizionalità sul piano grammaticale; la grammatica, anzi, resta relegata (come da tradizione) al livello del solo discorso orale, distinta dal piano del *logos endiathetos* (universale) e associata invece al piano delle lingue comunicative (particolari). Boezio, traducendo e commentando Aristotele, veicola allo stesso tempo la nozione di linguaggio interiore propria di Porfirio.

Nell'interpretazione del termine greco *logos*, ne sottolinea la duplicità di significato, evidenziando come esso si riferisca sia alla parola orale che al ragionamento interiore.

33 Id. p. 118.

34 Cfr. PANACCIO; op. cit., pp. 122 e ss.

35 Cfr. id., p. 130.

Per Boezio il discorso interiore è composto, come per Ammonio, di concetti. Concetti, questi, che rappresentano il significato delle parole orali, ma in maniera naturale e universale. Essi non sono frutto di convenzione, a differenza delle parole orali in cui si compongono le lingue comunicative. *L'oratio animi*, per Boezio, è dunque costituita da concetti che rappresentano il significato delle parole, non da "immagini mentali" di queste stesse parole che si fissano poi nell'animo. E qua si segna, netta, la separazione dal pensiero agostiniano. Nomi e verbi, per Boezio come per Ammonio, si associano solamente al discorso esteriore, convenzionale, non al linguaggio mentale<sup>36</sup>.

*L'oratio animi* si compone di concetti semplici e composti; essa è prelinguistica e non convenzionale. Tuttavia, della composizione di questi concetti Boezio non fa alcuna analisi grammaticale. A dispetto di ciò che ipotizzano alcuni studiosi<sup>37</sup>, è piuttosto dubbia l'ipotesi di una teoria della composizione del linguaggio mentale. I tempi sono ancora prematuri.

L'influenza neoplatonica nei commentari ad Aristotele, si fa sentire anche tra i pensatori arabi. È il caso ad esempio di Al-Farabi, che legge il logos come triplice: interno allo spirito, proferito verbalmente e, infine, potenza di comprensione (ovvero la *ratio* latina). È quest'ultima, secondo il filosofo arabo, che ci distingue dagli animali.

Anche Al-Farabi denota il discorso interiore, inserendosi nella stessa scia di pensiero di Ammonio e Boezio, come composto di concetti che rappresentano il significato delle parole. Per quanto concerne le categorie grammaticali, anche lui le limita al solo discorso orale, esteriore, che prende corpo nelle lingue comunicative.

Avicenna, invece, nel suo *Isagogè* parla di *locutio interior* regolata dalla logica, esattamente come il discorso orale è regolato dalla grammatica<sup>38</sup>. Come per i suoi predecessori, anche per Avicenna il discorso interiore è composto da concetti, ma essi sono indispensabilmente accompagnati dalle parole orali: esse sono necessarie per la cogitazione, che consiste in un dialogo dell'uomo con se stesso, effettuato tramite le parole immaginate. Queste parole immaginate sono conservate nella memoria e possono essere ricombinate dalla facoltà cogitativa dell'intelletto<sup>39</sup>.

Il linguaggio svolge dunque, per Avicenna, un ruolo ausiliario nell'economia del pensiero. Ugualmente, però, egli rimarca la natura assolutamente prelinguistica del pensiero di per sé, semplicemente gli affianca (e in questo è originale) le parole, con una funzione sussidiaria.

Finora abbiamo visto lo sviluppo di una corrente di pensiero che potremmo definire "concettualista", per quanto riguarda la natura dei contenuti mentali. Solo Avicenna coinvolge le parole, sebbene con un ruolo di assistenza per la combinazione dei concetti. Le lingue parlate, nella sua prospettiva, sono stampelle per il ragionamento<sup>40</sup>.

Due tradizioni ci hanno accompagnato in questo percorso: una propriamente filosofica, di origine greca; un'altra, invece, di carattere teologico, prevalentemente cristiana.

La prima risale a Platone e Aristotele e associa il discorso mentale al pensiero deliberante (*dianoia*); esso coinvolge le operazioni logiche e procede in

36 Id., pp. 136-137.

37 Cfr. nota 33.

38 Cfr. PANACCIO, op. cit., pp. 141 e ss.

39 Id., p. 144.

40 Id., p. 145 e ss.

maniera sillogistica. La seconda, invece, parte dal concetto greco di *logos endiathetos* e lo sviluppa nelle speculazioni teologiche sul Logos divino.

Queste due correnti influiranno ciascuna per la sua parte sulla concezione scolastica del discorso mentale. Ancora, tuttavia, la speculazione su questa spinosa tematica non si è interessata di una vera e propria semantica del pensiero; come abbiamo visto la grammatica è ancora unanimemente relegata al livello del discorso orale.

## 6. Gli sviluppi della scolastica

### 6.1 *Sermo in mente*

Le polemiche universitarie, tra il XII e il XIV secolo, saranno particolarmente caratterizzate da un esame filosofico attento, mirato a dipanare la matassa concettuale in cui si trovava intricato il tema dello statuto ontologico del verbo mentale.

Novità nel dibattito è il concetto di *sermo in mente*, diffuso e discusso durante il secolo XIII: la rappresentazione delle parole non è più concepita come esclusiva pertinenza dell'immaginazione, ma si ritiene che in essa giochi un ruolo peculiare l'intelletto.

A questo contesto, si deve aggiungere che la formula della triade linguistica, già propria di Agostino, diviene un essenziale protagonista della teoria del linguaggio medievale. Praticamente immancabile, la ritroveremo in molti approcci già a cominciare da Anselmo d'Aosta. Più nel dettaglio, Anselmo parla, nel suo *Monologion*, di tre tipi di linguaggio: un primo costituito dai segni esteriori sensibili; un secondo che consta dei segni esteriori sensibili, ma pensati interiormente, slegati dalla percezione sensibile; infine un terzo che si compone di un duplice apporto: da un lato "immagini corporali" delle cose stesse; dall'altro, invece, concetti. Quest'ultimo è il vero e proprio "verbo mentale". Fin qui risulta piuttosto chiara l'influenza agostiniana del *De Trinitate* (ricordiamo che il vescovo d'Ippona aveva parlato di verbo orale, di parole immaginate nel pensiero e, infine, di un verbo mentale costituito da immagini perlopiù mnemoniche delle cose esterne). Anselmo specifica che ciascuno di questi tre linguaggi è composto dalla sua peculiare tipologia di parole. L'ultimo, tuttavia, poggia su segni naturali uguali per tutti. E ciò è legato al fatto che esso è il più vicino alla natura delle cose, prese per come esse sono, in quanto si esprime nello spirito con una *similitudo* della cosa<sup>41</sup>.

La "parola mentale" nell'agostinismo di Anselmo è il *pensiero cosciente* nella sua totalità (sia concetti che immagini sensibili).

Nel *Monologion* compare poi un'espressione piuttosto emblematica, che esprime il rapporto che sussiste tra parola e cosa a questo terzo livello del verbo: *verbum rei*. Qui il genitivo indica uno stretto rapporto di referenza tra quei due elementi: quella parola è il verbo di quella cosa specifica, così come "Cartagine" è il verbo che esprime la Cartagine immaginata da Agostino.

Ancora, nel leggere le parole del linguaggio mentale come *similitudines* universali delle cose, resta difficile non riscontrare un'influenza del pensiero aristotelico, che leggeva appunto tali similitudini come identiche per tutti (e quindi sciolte dal legame col linguaggio ordinario). Anselmo fonde, nella sua concezione del linguaggio mentale (terza accezione del *verbum*), le due tradizioni aristotelica e agostiniana in quei "concetti", che si richiamano alle similitudini del *De interpretatione*, e in quelle "immagini corporali", imparentate strettamente con le immagini mentali di cui scriveva Agostino.

Sebbene anche Anselmo sostenga che queste differenti similitudini debbano potersi liberamente combinare nello spirito, tuttavia ancora una volta neppure si accenna ad una organizzazione logica di esse che presuma una teoria della composizionalità.

Nel XII secolo il concetto di *verbum mentale* ha un gran successo: sulla scia di Anselmo e Agostino, Abelardo parla di *verbum intellectuale* e di *locutio intellectualis Dei*, mentre Guglielmo di Saint-Thierry (discepolo di Bernardo di Chiaravalle) parla di un verbo *in interiore cordis*, “senza voce e senza sillabe”. In quest’ultimo l’impronta agostiniana è del tutto palmare: difatti, il *verbum cordis*, come ricordiamo, non è fatto di parole, ma di immagini ed è universale. Stesso discorso per Ugo di San Vittore, che ritiene, seguendo Agostino, che il verbo interiore sia l’unico vero verbo, mentre la parola proferita è verbo solo in seconda accezione.

Notevole diffusione caratterizzerà anche il sistema triadico. La tripla *oratio* (orale, scritta, mentale) di Boezio, come poi le triadi linguistiche familiari al pensiero di Agostino, Giovanni Damasceno, Anselmo, Al-Farabi, si influenzeranno (o compenetreranno) reciprocamente nell’evoluzione del pensiero filosofico di tutto il secolo XII e fino al XIII. Così Bonaventura ritrova in Agostino pressappoco la medesima triade di Anselmo e sempre Anselmo è citato da Alessandro di Hales, che in precedenza aveva fatto riferimento al Damasceno<sup>42</sup>.

Alberto Magno riporta, nel suo *Commento alle Sentenze*, un catalogo di quattro triadi del verbo mentale. Di queste, una si riconduce ad Agostino, un’altra a Giovanni Damasceno, una terza ad un non meglio specificato trattato *Super Ioannem*, infine una quarta è riconducibile ad Anselmo. Le quattro triadi vengono poi ricondotte ad Anselmo e Agostino. La terminologia anselmiana è ripresa poi specificamente da Alberto anche nella sua *Somma di Teologia*.

Pure Tommaso d’Aquino, seguendo Alberto, cita Damasceno, una Glossa al vangelo di Giovanni e il solito Agostino. Nel corso del XIII secolo la triade agostiniana (*verbum sensibile, verbum imaginabile, verbum intelligibile*), seppure riletta nell’ottica del *Monologion*, segna così il suo trionfo<sup>43</sup>. La distinzione tra parola immaginata (legata alle lingue convenzionali) e il discorso mentale (da esse indipendente) risulta allora onnipresente a metà del XIII secolo.

Un’altra nozione saliente che è protagonista del dibattito scolastico è quella di *sermo internus*, che si afferma giusto a metà del ‘200. Il *sermo internus* è costituito da astrazioni degli oggetti esterni, legate da stretta parentela alla riflessione aristotelica sulle *species intelligibiles*, pensate come oggetti astratti della riflessione intellettuale. A questo contenuto aristotelico però, nell’espressione “*sermo internus*”, se ne somma anche uno prettamente scolastico e che risale a Pietro Abelardo. Abelardo, in effetti, collocava il senso della parola *sermo* nel connubio costituito da *vox* e *significatio*. Alla funzione rappresentazionale delle *species* si sommava così quella linguistica e semantica della voce e della significazione. Ma quel binomio, che ricostituiva il legame tra il discorso interiore e le lingue convenzionali, sarebbe stato destinato alla grande diffusione solo dopo la morte dello stesso Abelardo.

A metà del XIII secolo è Alberto Magno che recupera tale terminologia col suo *sermo interius*, un discorso interiore che coniuga rappresentazione del suono e rappresentazione della cosa, non solamente nell’immaginazione, ma anche nell’intelletto<sup>44</sup>.

42 Id., p. 163.

43 Id., p. 167.

44 Id., p. 170.

In termini non molto dissimili è un *Trattato sulla grammatica* pressoché contemporaneo, attribuito a Roberto Grossatesta, a riproporre la medesima questione. E sulla stessa scia di pensiero segue un altro scritto, anonimo, detto dello Pseudo-Kilwardby, che indica nel *sermo interior* l'oggetto proprio della grammatica. Esso parla di due tipi di rappresentazione della parola esteriore: un primo che l'astrae nell'intelletto; un secondo che la rappresenta nell'immaginazione (da cui segue la produzione della parola orale).

La parola astratta forma un *sermo interior* intelligibile, poiché l'anima associa ad ogni concetto una rappresentazione intellettuale di una parola esteriore, associando ad una *vox in anima* il concetto significato. In questo si rimarca la distanza con la parola meramente immaginata di Avicenna, Anselmo o Tommaso, ma anche col verbo mentale agostiniano, estraneo alla struttura grammaticale delle lingue e composto piuttosto di immagini mnemoniche<sup>45</sup>. In definitiva, è l'intelletto che si rappresenta la parola che forma il discorso interiore e non l'immaginazione<sup>46</sup>.

Sono dunque tre le accezioni di discorso interiore che abbiamo visto contendersi il campo nelle università del periodo scolastico: una prima che si richiama ad Agostino (e Anselmo); una seconda che seguiva invece il tracciato dei commentari ad Aristotele e metteva l'accento sulla parola immaginata (Avicenna *et alii*); infine una terza che difendeva la nozione di *sermo interior* propugnata da Alberto Magno e dallo Pseudo-Kilwardby.

## 6.2 Atto ed idolo

Altri due concetti-chiave all'interno delle discussioni scolastiche sono quelli di *atto* e *idolo*. Il problema, nello specifico, consiste nel capire se il verbo mentale sia una sorta d'immagine della cosa (un *idolum*, dunque), oppure se esso non sia piuttosto riducibile all'atto d'intellezione stesso. Ma procediamo con ordine.

Nel XIII secolo la filosofia naturale di Aristotele occupa saldamente tutte le università. In questo contesto esercita una grande influenza la teoria psicologica presente nel *De anima*. La difficoltà, però, sorge quando bisogna cercare di unificare il processo cognitivo aristotelico con la concezione del verbo mentale teorizzata da Agostino: dove situare quest'ultimo in quel processo?

Una prima possibilità sarebbe quella di identificarlo con le *species intelligibiles* astratte dall'intelletto agente e depositate in quello possibile, come propongono Alessandro di Hales e un giovane Tommaso d'Aquino nel suo *Commento alle Sentenze*.

Tuttavia, per Agostino il verbo mentale è qualcosa che viene generato dall'anima, in un processo cogitativo, a partire dai saperi depositati nello spirito. Non si identifica, dunque, con quei saperi medesimi (le *species*, scil.). Per risolvere questo problema, Tommaso, nel suo pensiero più maturo, teorizza un elemento intermedio nel processo cognitivo aristotelico, il quale trae origine dall'intelletto possibile, ma si presenta come un oggetto di natura puramente mentale<sup>47</sup>: si tratta di un *idolum*, un'immagine della cosa esterna prodotta intellettivamente a partire dalle *species intelligibiles*, conservate nell'intelletto possibile. I suoi oppositori (prevalentemente francescani) sosterranno, però, che questa sorta di "idolo" si configura piuttosto come un ostacolo alla conoscenza, in quanto si

45 Id., p. 172-173.

46 Qua si consuma un netto strappo con la tradizione aristotelica (cfr. Ammonio, Boezio, Avicenna), che ancora nella seconda metà del XIII secolo vedeva in Tommaso d'Aquino un convinto proselita e sostenitore, e che associava abitualmente la rappresentazione mentale al livello dell'immaginazione.

47 Probabilmente una natura molto vicina a quella del *lektion* stoico.

interpone tra essa e la cosa esterna, recidendone il legame diretto. Secondo loro il verbo mentale è piuttosto l'atto stesso dell'intellezione.

Nelle sue *Quaestiones de potentia*, Tommaso sviluppa lo schema di un processo cognitivo quadripartito: a) cosa esteriore; b) *species intelligibilis*; c) atto d'intellezione; d) verbo mentale. Quest'ultimo è interno allo spirito; è il risultato di un atto d'intellezione ed è diverso dalla specie intellegibile, la quale rappresenta il punto di partenza di quel processo intellettuale che vede il suo termine proprio nel verbo mentale.

Questo prodotto interiore allo spirito si manifesta come una sorta di "idolo" (rappresentazione), generato dall'intelletto e che è significato dalla parola orale (*per vocem significatur*); esso è identificato da Tommaso col *verbum mentis* di Agostino. Esso, in quanto concetto, esiste solo finché è pensato attivamente (a differenza della specie intellegibile, che è invece sempre conservata nell'intelletto possibile).

Infine, esistono secondo Tommaso due varietà di verbo interiore: le *definitioni* (es. nomi) e le *enunciazioni* (es. proposizioni mentali). Al discorso interiore si attribuisce, così, una struttura logica i cui componenti sono organizzati secondo un principio di composizione<sup>48</sup>.

Ciò che è importante sottolineare di quanto abbiamo visto finora, è che Tommaso compie una sintesi tra Aristotele e Agostino, elaborando uno schema cognitivo impressionante, concependo il verbo mentale come un oggetto puramente intellettuale, logicamente ordinato e significato dalla parola orale.

Tuttavia, per quanto intriganti, le sue tesi inizieranno ad essere poste in dubbio (se non apertamente contestate) già dai primissimi anni seguenti la sua morte. I suoi principali avversari (quasi tutti francescani) batteranno su una serie di aporie rintracciate nella sua tesi, prima tra tutte "com'è possibile concepire il verbo interiore come *similitudo* e al contempo affidargli il ruolo di via diretta di accesso alla cosa conosciuta?". È emblematico l'esempio di Pietro di Giovanni Olivi, che attacca il Dottore Angelico sostenendo che nel processo d'intellezione non vi è null'altro all'infuori di *atti e abiti*; ragion per cui se il verbo fosse l'atto, esso sarebbe l'atto d'intellezione (tesi agostiniana sostenuta dai francescani), mentre se al contrario esso fosse un abito, esso sarebbe una *species* custodita nella memoria. Da quest'argomentazione segue che l'idolo di Tommaso si presenta come inutilmente pleonastico. Il problema che additano i francescani risiede nel fatto che il verbo mentale, concepito come frutto di una intellegione, rimanda alla cosa esterna tramite una sorta di "inferenza", perdendo così l'immediatezza del rapporto conoscitivo con la cosa esterna. Fondamentalmente, l'*idolum* è visto come un doppione superfluo, anzi, addirittura come un ostacolo che impedisce la conoscenza diretta, generando non pochi problemi in campo teologico (es. conoscenza beatifica). I francescani concludono che l'unica maniera di risolvere il problema della conoscenza diretta, è leggere il verbo mentale come l'*atto d'intellezione* stesso; questo sarebbe dunque il concetto, non l'idolo.

### 6.3 Segno, concetto e parola

Un ulteriore problema grandemente dibattuto riguarda il come concepire il concetto e la funzione del segno: la parola orale è segno del concetto o della cosa esterna? Alcuni pensatori, tra i quali Tommaso, sostengono che il rapporto semiotico sia gerarchico e transitivo: la parola è segno del concetto e il concetto è

48 Cfr. PANACCIO, cit., p. 185 «Le discours intérieur, par conséquent, se voit accorder un structure logique en constituants qui doit obéir au principe de composition».

segno della cosa. Dall'altro lato, invece, i pensatori avversari (tra i quali ancora una volta spiccano i francescani) ribattono che la parola è significato della cosa esteriore stessa e lo è direttamente, non mediata dal rapporto col concetto. Le due posizioni si collegano alla polemica che si è vista in precedenza, anzi, ne sono una naturale conseguenza: mentre Tommaso vedeva nell'idolo il concetto (e verbo mentale), i francescani (che si richiamavano ad Agostino) individuavano invece il verbo mentale nell'atto d'intellezione stesso; essi negavano l'esistenza di quel concetto intermedio teorizzato da Tommaso, preservando così, a loro giudizio, il carattere immediato della conoscenza. La parola, per essi, era dunque il segno della cosa esteriore.

Fin dall'antichità greco-latina il concetto non è mai stato interpretato come segno, questo perché il segno è "un indice della realtà", cosa che risulta piuttosto problematica nel campo dei concetti, in quanto non sempre rispecchiano fedelmente la realtà, talvolta la rappresentano, ma non la indicano.

Agostino, come avevamo già visto in precedenza, non legge più il concetto con una funzione indicativa, bensì evocativa: difatti, il verbo mentale agostiniano è costituito da immagini evocative della realtà (vedi esempio di Cartagine e Alessandria).

Sulla stessa linea si muove Guglielmo d'Alvernia (fl. 1220), che riprende il concetto agostiniano di parola mentale, anteriore alla dimensione linguistica e di natura intellettuale. Parla di un verbo spirituale, una *locutio intellectualis* che si produce come rappresentazione mentale di un'azione e ne norma il compiersi. Il discorso mentale è, per Guglielmo, il pensiero inteso come cogitazione in atto, la cogitazione che si cela dietro ogni parola orale e scritta<sup>49</sup>. Egli si separa, però, sia da Agostino che da Aristotele col sostenere che il concetto, contenuto nell'intelletto, è il segno della cosa che rappresenta. Mentre le parole sono convenzionali, i concetti sono segni naturali delle cose e possono combinarsi *partem post partem*. Abbiamo già qui un abbozzo di principio di composizionalità dei segni di un secolo anteriore ad Ockham, sebbene sia però privo di tutto l'arsenale teorico che costruirà quello per corroborarne le basi.

Tommaso d'Aquino parla dei concetti del verbo mentale come di segni delle cose esteriori, antepoendo anch'egli la funzione rappresentativa a quella indicativa, mentre Duns Scoto ritiene dal suo canto che le *species intelligibiles* siano *signum rei in mente*, ovvero segni naturali delle cose esterne; rimane invece un po' più vago sul carattere semiotico della parola orale.

Durante il corso del XIII secolo, sul tema del segno si opporranno due schieramenti di pensatori: da un lato chi come Tommaso, ispirandosi alla tradizione aristotelica e a Boezio, affermerà che le parole sono segni dei concetti che, a loro volta, sono segni delle cose; dall'altro lato, invece, pensatori come Sigieri di Brabante e Pietro di Giovanni Olivi, che affermeranno con altrettanta convinzione che le parole significano direttamente le cose esterne ed è di esse che sono segno, non dei concetti.

Duns Scoto, come abbiamo visto, ritiene che il concetto sia segno della cosa, ma è più incerto sul ruolo della parola. Dopo una prima fase nella quale glissa un po' sulla questione, in una seconda fase dimostrerà una maggiore propensione per un parallelismo tra linguaggio orale e mentale, poiché "parole scritte, parole orali e concetti sono dei segni dello stesso significato". Anche secondo Ockham i concetti e le parole hanno il medesimo significato (la cosa esterna), ma i primi significano naturalmente mentre le seconde convenzionalmente. Si teorizza

quindi una sorta di ordine gerarchico della significazione: al primo posto si ha il concetto, che significa naturalmente; al secondo la parola orale che significa convenzionalmente; all'ultimo posto poi la parola scritta, convenzionalmente riferita alla parola orale (il cui suono è già di per sé convenzionale), quindi doppiamente convenzionale. Se Ockham è vicino a Scoto per il parallelismo tra discorso mentale e orale, d'altro canto è invece innovativo nell'estensione al discorso mentale di quelle categorie logico-grammaticali già applicate all'analisi del discorso orale.

La discussione tra i pensatori della Scolastica sulla natura del linguaggio mentale, e sul ruolo del segno, tocca anche un'altra singolare tematica: la natura del linguaggio angelico. Se da un lato c'è chi, come Filippo il Cancelliere, ritiene che gli angeli si servano di segni per comunicare; dall'altro lato, invece, c'è chi, come Bonaventura da Bagnoregio, ritiene, seguendo Agostino, che il segno appartenga al piano del sensibile e di conseguenza gli angeli non ne necessitano. La comunicazione angelica, secondo Bonaventura, si manifesta con un semplice *atto di volontà*. Secondo Bonaventura è la stessa specie intellegibile che, in principio verbo mentale, diviene parola esteriore nell'atto comunicativo.

Tommaso, al contrario, preferisce parlare di rappresentazione intellettuale indirizzata ad un destinatario: un ordine di pensieri privati associati ad oggetti, e comprensibile per un destinatario, viene trasferito a questi in maniera istantanea. Su questo punto prende invece le distanze Ockham: gli angeli non pensano né comunicano in maniera istantanea; essi, come anche gli uomini, sono dotati di un pensiero *locutorio*, quindi inferenziale e logicamente composto.

## 7. Ockham e il suo pensiero.

Il contesto filosofico nel quale si forma e lavora Ockham è caratterizzato da uno studio attento della logica aristotelica. Un problema centrale era quello dei valori di verità di un enunciato; di essi bisognava individuare e descrivere i contorni e il ruolo. In questo contesto, risultava basilare lo studio del rapporto tra categoremici e sincategoremici, tra elementi che, come soggetti e verbi sono portatori di un senso proprio, ed elementi come avverbi e proposizioni che invece possono solo influire collateralmente sul significato finale di una proposizione. Su questa base si innesta una diatriba energica su quali siano gli oggetti fondamentali di cui si occupa la logica: alcuni ritengono che la logica si occupi di oggetti reali, di cose, altri invece pensano che essa si occupi di parole e frasi, altri ancora pensano che essa studi i concetti, la loro natura e il loro rapporto con la realtà.

In questo panorama Gauthier Burley e Richard Campsall rappresentano due alternative opposte ai partigiani del concetto. Entrambi rigettano l'approccio tomista dell'idolo, ma con due conclusioni differenti. Burley ritiene che l'idolo sia un'entità superflua e, preferendo un'ottica realista, sostiene che le associazioni operate dallo spirito non si compongono di concetti, ma delle cose reali stesse; lo spirito le associa tramite operazioni di sintesi intellettuale. Campsall, dal canto suo, combatte il partito concettualista partendo da un'osservazione, a suo avviso piuttosto perspicua, sui meccanismi del sillogismo: se ogni uomo corre e Tullio è un uomo, da questo non segue necessariamente che Marco corra. Campsall sostiene che questo sillogismo non funziona, proprio per il fatto che il significato della proposizione sta nelle parole e non nell'identico concetto (Marco Tullio Cicerone) sotteso ai due termini differenti (Marco, Tullio).

Sia Burley che Campsall si presentano alternativi, oltre che a Tommaso, al loro contemporaneo Guglielmo d'Ockham, per il quale gli oggetti del sapere scientifico non sono gli oggetti esteriori, bensì le proposizioni. Su questo punto



si basa il suo deciso rifiuto del realismo. Secondo lui, il discorso mentale è composto di concetti e non appartiene ad alcuna delle lingue comunicative. In questo contesto, i termini sono l'oggetto del sapere, ma solo in quanto sono dotati di una funzione referenziale (*suppositio*). Grazie a queste due caratteristiche (il non appartenere ad alcuna lingua e la funzione referenziale che lo connota), il linguaggio mentale, per come è teorizzato da Ockham, non rischia di cadere né nel relativismo linguistico e neppure nello scetticismo, in quanto non condizionato dalla particolarità delle lingue e neppure fondato su di un'ontologia autoreferenziale ed aliena al mondo delle cose esterne.

La funzione referenziale della *suppositio*, caratteristica della teoria occamista, si presenta in tre differenti varianti: a) *suppositio personalis*, per un termine che si riferisce a cose singolari (es. "cavalli" in "i cavalli sono mammiferi"); b) *suppositio materialis*, quando il termine si riferisce alla parola stessa (orale o scritta) implicata nella proposizione (es. "'cavalli' è una parola di sette lettere"); c) *suppositio simplex*, quando il termine suppone per il concetto stesso (es. "'cavallo' è un concetto di specie naturale").

Se le parole sono segni convenzionali (vincolati alle lingue) delle cose esterne, i concetti si differenziano da esse in quanto sono segni naturali di quelle medesime cose. Come in Scoto, anche in Ockham si delinea una sorta di parallelismo tra concetti e parole, tra linguaggio mentale e linguaggio comunicativo.

Attorno agli anni '10 del '300 il *venerabilis inceptor* elabora la teoria del *fictum*; una teoria molto vicina a quella tomistica dell'idolo, che presuppone la formazione di una sorta di *similitudo* intellettuale (non immaginativa), una sorta di schema intellettuale chiamato appunto *fictum*. Esso si genera nell'intelletto per rappresentare i termini generali. Difatti, i *ficta* sono ineluttabilmente generali in quanto rappresentano sempre una pluralità di individui possibili. Essi costituiscono, in questa prima fase del pensiero di Ockham, le unità di base del discorso interiore, i concetti. Circa un decennio più tardi, maturando l'idea che il *fictum* più che necessario risulta superfluo nell'ontologia del linguaggio mentale, egli sposterà progressivamente le sue posizioni fino ad avvicinarsi alla tradizionale tesi francescana, che individuava i costituenti del discorso interiore negli stessi atti d'intellezione.

In Ockham il discorso interiore è una struttura compositiva, formata da atti intellettivi semplici e complessi, ma la vera novità è l'applicazione di criteri logico-grammaticali allo studio del linguaggio mentale. Esso si compone di categoremici e sincategoremici. I primi sono elementi dotati di una significazione determinata (es. cavallo, bianco, cavaliere), mentre i secondi non significano alcunché di distinto rispetto ai categoremici; tuttavia, nell'insieme della frase, influenzano il significato finale. Esempi di sincategoremici sono gli avverbi o le preposizioni.

I categoremici, dal canto loro, si dividono in *assoluti* e in *connotativi*. I primi sono i concetti di specie naturale, come "cavallo" o "fiore", mentre i secondi sono gli individui singoli cui si riferisce il termine oppure degli elementi qualificativi, degli attributi<sup>50</sup>.

Nella teoria occamista, tutti questi elementi linguistici sono di una certa rilevanza nel valore semantico del linguaggio mentale. In questo il "mentalese" di Ockham, non si propone come un linguaggio ideale; esso si distanzia in maniera piuttosto marcata, ad esempio, dalla teoria di Frege: in effetti, Frege cerca di elaborare un linguaggio logicamente ideale "le cui fonti semantiche sono ridotte al minimo", mentre Ockham si accontenta di eliminare le ridondanze del linguaggio parlato.

Infine, come abbiamo visto in precedenza, nel pensiero del *venerabilis inceptor* gioca un ruolo centrale il concetto di *suppositio* (ovvero la referenza), ma è ancora prioritario, basilare anche rispetto a quello, il concetto di *significazione*. In effetti, a prescindere dal genere di supposizione che caratterizza un termine, il suo significato rimane invariato (es. il termine cavallo è indissolubilmente legato al suo significato reale dell'animale cavallo, indipendentemente dal fatto che supponga in maniera personale, materiale o semplice).

Se ogni termine è dotato di un suo proprio significato, non è così per la proposizione, il cui significato è dato dalla struttura composta dei termini, presi nel loro insieme. Ancora, dunque, il pensiero concettuale “appare come un sistema compositivo complesso, dove le proprietà semantiche delle proposizioni – i loro valori di verità in particolare – sono funzione, secondo delle regole precise, di quelle dei loro costituenti”<sup>51</sup>.

Riassumendo, alla base del sistema di Ockham si trova la *significazione*; essa marca la distinzione tra *categoremici* e *syncategoremici*, poi, nell'ambito dei primi, la differenza tra *connotativi* ed *assoluti*.

*Categoremici* e *syncategoremici* sono i segni linguistici che compongono le frasi; essi non significano i concetti ma le cose stesse (nozione derivata da Scotus e Burley<sup>52</sup>). Per questa ragione la *significazione* precede la *supposizione*: infatti, indipendentemente da quella, non cambia il significato evocato nello spirito da un termine linguistico<sup>53</sup>.

Per Ockham, tra segni vocali e concetti esiste dunque un parallelismo semantico; tuttavia i primi sono subordinati ai secondi in quanto, a differenza di quelli, non significano naturalmente le cose, ma convenzionalmente. Questa *significazione naturale* dei concetti si manifesta nel rapporto di *similitudine* e in quello di *generazione causale*. I concetti di elementi singolari sono generati causalmente e non per via rappresentativa. Essi si creano nell'intelletto tramite un processo intuitivo. D'altro canto, invece, i concetti di elementi generali si formano nell'intelletto in maniera rappresentativa. Se la *similitudine* può fungere in maniera ottimale alla creazione dei concetti generali (in quanto include nella funzione rappresentativa un ampio ventaglio di oggetti possibili e di singoli appartenenti alla medesima specie), la formazione di un concetto di un oggetto singolo avviene necessariamente grazie all'intervento di un *atto d'intellezione intuitiva*. Infatti, è solo l'intuizione che è in grado di distinguere, di rendere discernibili, due identici (es. due cavalli)<sup>54</sup>.

In ultimo, come accennavamo in precedenza, nell'ultima fase del suo pensiero Ockham abbandona la dottrina del *fictum* per identificare il concetto “con l'atto noetico”, rompendo radicalmente col modello visuale della cognizione. Non ci sono più correlati mentali oggettivi delle cose esterne prodotti dall'atto intellettuale, ma è lo stesso atto intellettuale che, ora dotato di *significazione*, si propone come oggetto della conoscenza. Contro realismo e concettualismo tomista, ora “il pensiero astratto è meno uno sguardo che una parola”.

51 Id., p. 270. Traduzione mia.

52 Cfr. *supra*.

53 Cfr. PANACCIO, op. cit., p. 272.

54 Id., pp. 273 e ss.

## Parte seconda.

# Il problema delle rappresentazioni mentali

Le rappresentazioni mentali, come abbiamo già visto nella prima parte di quest'articolo, sono state un tema piuttosto discusso in epoca scolastica. Particolarmente, abbiamo visto alcuni pensatori, tra cui Tommaso e il primo Ockham, sostenere apertamente una teoria rappresentazionalista della conoscenza. Nel caso di Ockham, la rappresentazione intesa come *fictum* riguarda particolarmente i termini generali, in quanto il *fictum* è una *similitudo* intellettuale che si propone come uno schema, quindi con la possibilità di essere declinata in un ampio ventaglio di casi particolari.

Questa teoria del *fictum*, come abbiamo già notato in precedenza, sarà successivamente abbandonata, ritenuta difficile a difendersi dal suo stesso autore. Su questa evoluzione influiranno molto le pesanti critiche mossegli dal collega oxoniense e confratello Walter Chatton.

Il caso di Tommaso è differente e più complesso. La teoria dell'idolo occupa un posto preminente all'interno della teoria della conoscenza di Tommaso; essa lascerà il segno anche dopo la sua morte. I suoi più acerrimi avversari saranno anche in questo caso dei pensatori francescani, a lui contemporanei (come Pietro di Giovanni Olivi) o successivi. La critica che viene mossa al suo pensiero è legata al carattere presumibilmente indiretto della conoscenza che ne vien fuori: una *similitudo*, sostengono i detrattori di Tommaso, si interpone tra l'intelletto conoscente e l'oggetto conosciuto, interrompendo il rapporto cognitivo diretto. Anche Panaccio, nel dipinto che ci ha dato di Tommaso, sembra piuttosto convinto della correttezza di questa tesi. Tuttavia, anche per offrire una prospettiva differente sul problema, è interessante confrontare l'interpretazione di Panaccio con quella di Cyrille Michon<sup>55</sup>, che ritiene che la teoria rappresentazionalista della conoscenza elaborata da Tommaso, rientri nell'ambito di un realismo (inteso come conoscenza reale delle cose esterne) di tipo diretto, non indiretto.

Panaccio definisce la rappresentazione mentale come un'occorrenza mentale che si riferisce a qualcos'altro di esterno alla mente. Il rappresentazionalismo è visto da lui come opposto del realismo diretto, ma dato che Tommaso è rappresentazionalista ed inequivocabilmente realista, ne consegue che in quest'ottica gli si dovrebbe attribuire l'etichetta di realista indiretto. Difatti, aggiunge Michon, è un realismo indiretto qualsiasi dottrina realista della conoscenza che ammetta delle rappresentazioni. Questo sottintende che in una cornice di realismo indiretto, noi conosciamo qualcosa di differente dalle rappresentazioni, ovvero le cose stesse, e tra quelle rappresentazioni e le cose reali conosciute si può stabilire una relazione d'inferenza, nella quale queste ultime sono dedotte dalle prime. Le cose sarebbero dunque conosciute, in questa cornice, per via indiretta, inferenziale. Nel realismo indiretto sono allora le rappresentazioni l'oggetto primo della conoscenza, mentre le cose rappresentate ne sono oggetto solo in secondo luogo. Tuttavia, secondo Michon, il fatto che Tommaso sia un rappresentazionalista non implica che sia anche un realista indiretto. L'argomentazione procede nella maniera seguente, partendo dalla definizione di rappresentazionalismo.

55 Faremo qua esplicito riferimento alla tesi presentata dal professor Michon nell'articolo *Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?*, apparso in BIARD Joël, *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique*, Leuven: Peeters, 2009, pp. 45-60.

A un primo livello di senso del rappresentazionalismo, bisognerebbe includere in quest'ambito sia Tommaso che Ockham in quanto sia l'uno che l'altro ammettono delle rappresentazioni, intese come entità mentali dotate di contenuto semantico, poiché è esattamente ciò che Ockham intende per atto mentale<sup>56</sup>.

La prima definizione di rappresentazionalismo è allora la seguente: R1 = dottrina che ammette delle occorrenze mentali (rappresentazioni) dotate di un contenuto semantico. Escludendo dal novero di tali occorrenze mentali gli atti di conoscenza, questa nuova definizione R2 non si applica più ad Ockham, in quanto questi esclude qualsiasi intermediario tra gli atti di conoscenza e le cose conosciute, mentre secondo Panaccio R2 calzerebbe ancora bene a Tommaso, sebbene molti interpreti lo neghino, a cominciare da Michon.

Egli sottolinea che, in molti testi, Tommaso descrive il processo d'intellezione come composto da due termini, che sembrano essere distinti sia dall'atto di conoscere che dalla cosa conosciuta. Il primo è la specie intelligibile, mentre il secondo è l'*intenzione* o verbo mentale, che può formare un giudizio o un ragionamento. La specie rende conto della prima conoscenza della cosa (carattere chiaramente aristotelico), mentre l'intenzione rende conto degli usi ulteriori del concetto<sup>57</sup>.

La specie e il verbo sono sì similitudini della cosa conosciuta, ma tale cosa conosciuta, spiega Michon, non è l'individuo, bensì "la sua forma universale, la sua natura"<sup>58</sup>. Tommaso sembra dunque afferire effettivamente alla categoria R2; eppure è possibile obiettare che in molti testi egli non dice che la forma nell'intelletto è *distinta* dall'oggetto (ponendosi dunque come un'entità intermedia), ma che anzi gli è identica<sup>59</sup>. La relazione di similitudine, per Tommaso, è quindi fondata su questa basilare identità formale, sulla condivisione della medesima forma universale. L'esempio di Michon è icastico: due cani non si assomigliano perché il primo è uguale al secondo, ma perché condividono la medesima forma universale di cane.

Tommaso distingue due forme di similitudine: una prima che si fonda sulla condivisione di una medesima natura; una seconda che invece si fonda sulla rappresentazione. Tuttavia, non rinnega mai la sua spiegazione di rassomiglianza che risiede nell'identità formale. Identità formale che si presenta poi in diversi gradi e tipologie di condivisione di una medesima forma<sup>60</sup>. A questo punto, suggerisce Michon, si potrebbe perfino parlare di "un realismo più diretto di quello di Ockham", dal momento che la relazione d'identità tomista si presenta come un rapporto più diretto della mera significazione proposta dal filosofo oxoniese<sup>61</sup>. La definizione vincente sembra dunque quella di rassomiglianza in termini di condivisione di una medesima forma. Panaccio magari controbatterebbe che, sebbene la specie e il verbo sono la forma stessa della cosa, quantunque a livello intellettuale, ugualmente sono distinti dall'oggetto esterno che è questa stessa forma a livello extramentale. A questo si aggiunge che anche se questi elementi mentali sono delle entità soltanto parzialmente, sono pur sempre entità ed entità distinte da quelle extramentali cui fanno riferimento. A questo punto Tommaso sembrerebbe ricadere ugualmente nella definizione di rappresentazionalismo R2. Eppure, dice Michon, anche ammettendo questa obiezione di Panaccio (ovvero

56 C. Michon, cit., p. 47.

57 Id., p. 48.

58 Id., p. 49.

59 Ibid.

60 Id., p. 51.

61 Id., p. 52.

che specie e verbo sono entità rappresentative, distinte dalla cosa esterna), non è detto che per questo Tommaso sarebbe un realista indiretto. Le *similitudines* potrebbero essere ritenute da Tommaso non necessariamente degli oggetti di conoscenza (che si interpongono davanti alla cosa esterna), quanto piuttosto dei semplici mezzi per conoscerle. In effetti la critica tradizionale, già con Ockham, legge queste *similitudines* come piccole cose (*parvae res*) che s'interpongono tra conoscente e conosciuto, un po' come una statua che percepisco si interpone tra me e il suo modello. Si tratterebbe così di un modello conoscitivo di tipo "ricordativo" che impossibiliterebbe del tutto un rapporto diretto tra conoscente e conosciuto. Secondo Panaccio, allora, sono proprio queste *species* che devono essere apprese dall'intelletto, mentre Michon sostiene che esse siano solo il mezzo dell'apprensione, non l'oggetto primo di essa. Secondo Michon, per Tommaso più che la *species* è il *verbum intellectum*. In effetti Tommaso, nelle *Quaestiones de potentia* dice che ciò che è pensato in senso primo è la definizione o l'enunciazione della cosa pensata e non questa cosa stessa che è pensata solamente in potenza<sup>62</sup>.

"Potremmo dire che l'intellezione del verbo è una conoscenza intellettuale di questo verbo e che questa conoscenza conduce, mediatamente, a quella della cosa". Tommaso sembra così propendere per una forma di realismo indiretto, in quanto il verbo rappresenta la cosa e conduce alla sua conoscenza. Tuttavia questa spiegazione, secondo Michon, non è convincente. Dice lui, se la cosa è esclusa da ciò che è *intellectum*, si può dubitare del fatto che Tommaso usi, in quell'occorrenza, *intelligere* nel senso di conoscere. *Intellectum*, secondo la sua interpretazione, non vorrebbe dunque dire, a questo proposito, "conosciuto intellettualmente", quanto piuttosto pensato nel senso di "generato, prodotto dall'intelletto". In questo senso è facile spiegarsi come mai sia il *verbum* ciò che è *intellectum* e non la cosa esterna. È poi mediante *questa* intellezione del verbo che la cosa è conosciuta<sup>63</sup>.

Il verbo e la cosa sono intellette, ma non nel medesimo senso, secondo Michon. I due sensi che propone nella sua interpretazione sono quindi: un primo, in cui l'accezione del termine *intelligere* è ontologica (corrisponde alla produzione del verbo nell'intelletto); un secondo, semantico (corrisponde alla cosa conosciuta tramite la proposizione verbale). In questo modo potremmo concludere che "il verbo è intelletto, e intelletto in primo luogo, nel senso in cui esso termina l'atto d'intellezione nella sua realizzazione psico-ontologica, e fa così conoscere la cosa, conoscenza semantica che è il vero risultato epistemologico"<sup>64</sup>. Nel mentre che l'intelletto forma in sé il verbo, esso conosce la cosa, esattamente come mentre giro la maniglia apro la porta. È l'atto stesso della formazione del verbo che corrisponde alla conoscenza della cosa, dunque. Questa, almeno, è la tesi di Michon.

A questo punto, seppure rimane fermo che Tommaso sia un rappresentazionalista, nondimeno il rappresentazionalismo che si presenta ora ai nostri occhi, risulta depurato dal carattere indiretto con cui ce lo aveva lumeggiato Panaccio: le rappresentazioni non si frappongono più tra conoscente e conosciuto, non si dà più un processo in cui le cose sono inferenzialmente dedotte dalle rappresentazioni. Esse sono sì un presupposto per la conoscenza delle cose, ma non uno stadio intermedio di detta conoscenza che è, invece, immediata.

62 Id., p. 55.

63 La frase in questione è la seguente: «Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur» da *Qu. de pot.*, q. 9, a. 5.

64 C. Michon, op. cit., p. 57.

L'etichetta di realista indiretto avrebbe invece implicato, secondo Michon, una lettura inferenziale del processo cognitivo, ma in Tommaso la conoscenza della cosa avviene *mediante* la formazione (ovvero conoscenza in quel senso ontologico visto sopra) del verbo, e non *a seguito* della conoscenza del verbo.

Laddove, dunque, i suoi oppositori preferiscono optare per un riassorbimento del ruolo semantico nell'ambito dell'atto d'intellezione, secondo Michon Tommaso propone una "analisi dell'intellezione" in cui specie, verbo e loro apprensione costituiscono una composita relazione cognitiva.

A questa conclusione Panaccio potrebbe, allora, muovere l'obiezione che realismo indiretto non è inteso nel senso di una conoscenza posposta a una deduzione inferenziale, ma basta già il solo carattere composto della conoscenza a inficiarne l'immediatezza, avvalendosi del fatto che l'Olivi ed Ockham descrivono la relazione di conoscenza come una relazione semplice<sup>65</sup>.

Ma qui Michon ribatte che "la relazione di conoscenza è indiretta nel senso in cui essa è composta da altre relazioni, ma da ciò non segue che la conoscenza delle cose sia una conoscenza indiretta, nel senso in cui essa sarebbe ottenuta a partire da un'altra conoscenza, e da una relazione entro il termine di questa prima conoscenza e le cose"<sup>66</sup>. Ancora una volta possiamo concludere che le *similitudines*, per Tommaso, non sono degli oggetti che stanno là a mezz'aria a fraporsi tra conoscente e conosciuto, ma si identificano con lo stesso conoscere, che è poi la formazione del verbo nell'intelletto. Un realismo indiretto, nel lessico di Michon non sarebbe quindi quello di Tommaso, ma più a buon diritto quello del più recente Bertrand Russell che, nel suo *I problemi della filosofia*, distingue tra le apparenze dei sensi (nostra unica conoscenza diretta) e gli oggetti reali che da esse possiamo dedurre.

65 Id., p. 58.

66 Id., p. 59.

# *Daria Mascotto*\* **Natya Yoga,** **il movimento consapevole come** **strumento di crescita creativa**

## ABSTRACT

Dopo una breve premessa sulla personale prospettiva dell'autrice, si introduce il problema della scissione fra corpo e mente e si ipotizza un'integrazione di pensiero, azione e sensazione come ponte connettivo fra sé e il mondo e come strumento conoscitivo prezioso. Espressione primaria della corporeità e del movimento è la danza: si afferma qui la sua valenza creativa, narrativa, trasformativa e pertanto politica e pedagogica, proponendo una sintesi della visione ereditata dalla tradizione indiana e dagli studi labaniani, rielaborata attraverso l'esperienza dell'autrice stessa.

## KEYWORDS

Corpo / Mente / Esperienza / Consapevolezza / Trasformazione

La mia prospettiva affonda le sue radici negli studi antropologici e nelle pratiche di ispirazione libertaria<sup>1</sup>. Sono sempre stata attratta e affascinata dalle persone e dalla vita umana, dal rapporto fra natura e cultura, dalle modalità con cui nascono e si trasformano saperi, valori, tecniche e tradizioni, dall'alternanza fra inclinazioni conservatrici e spinte evolutive, dai conflitti generatori di negoziazioni, dalle condivisioni e dalle rielaborazioni della cultura attraverso le generazioni. Fin da piccola sono cresciuta assorbendo lo spirito utopista e contraddittorio della generazione del '68; ho frequentato per circa vent'anni, formandomi e formando, una delle cooperative storiche dell'avanguardia pedagogica milanese. Le esperienze di vita comunitaria nel segno dell'autonomia, della partecipazione attiva, dell'anti-autoritarismo, della valorizzazione delle differenze e dello sviluppo del senso critico, dello spirito di avventura e della responsabilità verso se stessi e gli altri, hanno lasciato in me un'impronta indelebile. Le passioni mi hanno spinto ad approfondire il tema delle identità e delle pratiche alimentari, poi quello dell'espressività corporea che ho sviluppato percorrendo due binari paralleli

\* Daria Mascotto, danzatrice e danzeducatrice<sup>®</sup>, membro DES (Danza Educazione Società), laureata in Scienze Antropologiche (2006, Università di Bologna) e specializzata in Storia e Cultura dell'Alimentazione (2009, Master Biennale Europeo), diplomata in Danza Educativa e Sociale (2013, Mousiké, Bologna) e Teatro Danza Indiano Bharatanatyam (2015, Vellai Thamarai, Pondicherry).

<sup>1</sup> Intendo per "pratiche libertarie" quelle che rifiutano ogni forma di dominio implicita o esplicita e che sono utopicamente orientate verso un orizzonte di pace, libertà e solidarietà. Cfr. CODELLO Francesco, *Lessico libertario*, Milano: Elèuthera, 2009.

e complementari: da una parte quello dell'esplorazione e della sperimentazione, dall'altra quello della disciplina e della tradizione. Ho avuto infatti il privilegio di poter studiare la cultura della corporeità e l'estetica indiane per dieci anni, praticando yoga e canto, studiando musica e filosofia e formandomi in massaggio ayurvedico. Nel 2015 ho completato il *training* guidato da Smt. Selvi Sarkar, che mi ha accompagnata alla celebrazione del rito tradizionale dell'*arangetram*, il debutto come *performer* solista di teatro danza indiano in stile *bharatanatyam*, in un tempio di Pondicherry, in Tamil Nadu. Al contempo, nel 2013 mi sono diplomata danzeducatrice® sotto la guida di Franca Zagatti, pioniera della pedagogia della danza italiana, capace di attivare e affinare capacità personali di ascolto, creazione e osservazione del movimento, ma anche di riflessione teorica, progettazione, lettura e conduzione delle dinamiche individuali e di gruppo in percorsi di danza creativa nel contesto scolastico e sociale.

Teoria e pratica non sono disgiunte per me e mi adopero con sempre maggiore consapevolezza (e minor sforzo) per glissare dal piano dello studio teorico e dell'analisi a quello della pratica, e viceversa, in un arricchirsi reciproco. Scrivere di 'pratica' è infatti un esercizio sempre complesso e delicato perché imprigiona ciò che è vago, fluido, impreciso in una struttura razionale e astratta che tende a raffreddare l'esperienza personale e collettiva privandola della sua dimensione vitale, scaturita sempre dall'*immersione* in un contesto temporale, spaziale, dinamico e relazionale. Eppure, è necessario fissare nella memoria, attraverso la scrittura, proprio quei passaggi sfuggenti che altrimenti sarebbero perduti, dipanare quelle matasse che senza l'analisi resterebbero materiale confuso e incomunicabile: affinché l'esperienza sia tale, occorre darle un nome.

Il pensare in dialogo con il fare è il filo rosso del mio cercare, che è andato indirizzandosi sempre più nella progettazione e nella conduzione di percorsi esperienziali avviati da pratiche somatiche, intese come strumenti attivatori di ascolto, consapevolezza e crescita: credo profondamente che le persone, oggi come in passato, abbiano bisogno di generare e condividere significati e che l'unico modo per farlo, per far nascere storie degne di essere raccontate e di pratiche degne di essere vissute (ciò che in antropologia è chiamato mito e rito), sia entrare in relazione e mettersi in gioco con la propria presenza, fisica e mentale, con il proprio *esser-ci*.

## Un corpo e un'anima?

*Più scopro il mio corpo, più imparo delle emozioni umane,  
della spiritualità, della comunicazione, delle relazioni e della politica.*

SUSAN APHOSYAN

Il corpo umano non è una realtà statica. E' vivente e dinamico. Ci racconta, testimonia ciò che siamo stati, ciò che siamo e ciò che vorremmo essere. E' un *work in progress*<sup>2</sup> che veicola segnali e significati che vanno ben oltre la 'naturalità'. Il corpo, il suo muoversi, il suo mostrarsi, il suo essere visto, varia storicamente e geograficamente in base al soggetto e al contesto, ma sempre rimane strumento primario di costruzione identitaria e di significazione. E' stato variamente nascosto, mortificato, lodato, desiderato; è stato attivo o passivo, amico e nemico, costantemente immerso nell'ambiguità che ne fa da una parte fonte di piacere, di conoscenza e di vita, dall'altra di sofferenza, smarrimento e morte.



Come gestire il conflitto?

Una strada (di grande successo) è quella del controllo, del contenimento del corpo e delle pratiche ad esso collegate, dell'esaltazione del pensiero a scapito del sentimento, della separazione netta fra bene e male, fra giusto e sbagliato, in un'ottica di dominio dell'ideale sul reale.

I primi ambiti in cui il corpo umano è stato disciplinato, sin dai tempi remoti, sono quelli più carichi d'insicurezza, quelli che più ci avvicinano ad un regno animale concepito come dimora del caos e degli istinti incontrollati: alimentazione e sessualità.

E' fondamentale, a tale proposito, un concetto apparso nel corso degli anni '80 in diversi ambiti di studio, dalle scienze cognitive a quelle sociali, e che nel campo dell'antropologia dell'alimentazione è stato sviluppato da Claude Fischler<sup>3</sup>: l'incorporazione. Secondo Fischler, quando ingeriamo un alimento, esso non solo si trasforma in nutrimento per il corpo, ma diventa parte integrante dell'identità di colui che mangia, poiché, sul versante psicologico, mangiare implica l'assunzione delle qualità dell'oggetto mangiato; non solo delle qualità nutrizionali, ma anche e soprattutto di quelle simboliche. L'antropologia contemporanea afferma che l'uomo, sempre inserito in uno spazio culturalmente determinato, incorporando fa corpo e incarna anche un sistema di valori e di credenze: così il nobile guerriero medievale affermerà forza e ferocia divorando a mani nude carne di orso, apprezzerà corpi robusti e irruenti, mentre l'uomo dello stesso tempo devoto agli studi intellettuali e timoroso di abbandonarsi a piaceri e ai lussi contrari alla religione, prediligerà la frugalità di pane e acqua e un corpo snello e svuotato. Jean Paul Courbeau perfeziona il concetto di incorporazione attraverso l'idea di mescolanza<sup>4</sup>: il sé, incorporando, non ingloba semplicemente l'alterità, ma vi si *mescola*, dando luogo ad una terza entità, scaturita dall'interazione fra le due in un dato luogo in un dato tempo.

La persona, il suo corpo, non sono entità isolate e autonome. Esse sono immerse in un contesto culturale ben determinato, fatto di tempi, spazi ed altre soggettività con cui identificarsi, differenziarsi o mescolarsi, in un'alternanza fra tendenze conservatrici e dinamismi potenzialmente destabilizzanti. Il cibo ingerito, l'odore emanato, il vestito indossato, il portamento esibito, si delineano come efficaci marcatori di differenze culturali e sociali e, specularmente, come elementi coesivi e creativi dell'identità di un gruppo. I modelli ideali di riferimento si fanno gusti, categorie estetiche e morali che modellano i corpi e vi si iscrivono<sup>5</sup>, ma, al contempo, vengono inevitabilmente modificati, negoziati e rielaborati attraverso il principio della mescolanza. Da qui deriverebbe l'ansia e il bisogno di controllo: vorremmo mescolarci solo con ciò che consideriamo culturalmente accettabile e non rischioso.

I concetti di incorporazione e di mescolanza evidenziano la separazione fra fuori e dentro ed un'ulteriore elemento di ambiguità: la possibilità di attraversare i confini liminali del corpo, di far entrare, di far uscire, mettendo a repentaglio la propria identità, la propria cultura, le proprie certezze. Eppure mangiare è necessario. Il rischio è da correre (in una certa misura), pena la morte. Dobbiamo nutrirci, e non di solo cibo, ma anche di quell'alterità e di quelle possibilità che l'accettazione dell'imprevisto custodisce. Il pensiero può focalizzarsi sull'uscire dal corpo, separarvisi, trascenderlo e chiuderlo alle novità in nome

3 Cfr. POULAIN Jean Paul, *Alimentazione, cultura e società*, Bologna: Il Mulino, 2005.

4 CORBEAU Jean Paul, *Le mangeur pluriel*, in «Le Mangeur du XXIe siècle. Les aliments, le goût, la cuisine et la table», colloque de Dijon: Educagri, 2003.

5 Cfr. BOURDIEU Pierre, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna: Il Mulino, 2001.

della sicurezza, oppure può accompagnarsi dall'interno, alleandosi, allenandosi all'aprirsi, con discernimento.

L'altra strada per gestire il conflitto, può essere quindi quella dell'ascolto, dell'approssimazione<sup>6</sup>? Se è vero che abbiamo un corpo, non è forse altrettanto vero che siamo un corpo?

Ma quali corpi siamo oggi? Quale corpo desideriamo avere, quali gusti ci guidano? Siamo in grado di ascoltarci o ancora una volta siamo schiavi di modelli ideali? Possiamo imparare ad accettare o addirittura valorizzare le imperfezioni, le differenze, i segni del tempo e delle sofferenze, o aspiriamo a omologarci sempre più nell'apparire, nell'agire, nel sentire? Se come afferma la tradizione indiana «vivere è divorare la vita», possiamo correre il rischio di mescolarci e di creare qualcosa di nuovo o desideriamo chiuderci sempre di più nelle nostre sterili certezze?

Perché se imparare le lingue straniere è considerato dalla nostra cultura occidentale auspicabile e positivo, non lo dovrebbe essere altrettanto il desiderio di sperimentare linguaggi del corpo 'altri'? Perché ancora oggi il corpo ci fa così tanta paura, tanto più se 'diverso'?

Con le parole è facile mentire, dissimulare. Possiamo dirci che va tutto bene, che vivremo in eterno in perpetua giovinezza, bellezza e salute. Il pensiero è veloce, infinito, inconsistente. E' il corpo che parla la lingua terrena, che invecchia, che tradisce ogni segreto. Presso molti popoli<sup>7</sup> il sapersi muovere, saper modulare abilmente gestualità e voce, è considerato come espressione massima dell'intelligenza e non sarebbe una semplice competenza accessoria, ma qualità essenziale nel definire l'essere umano.

Se cominciassimo finalmente a considerare il corpo non come un muro di plastica da edificare per nascondere il vuoto che contiene, ma come «filtro dinamico fra noi e il mondo, espressione prima dell'essere e dell'agire e interagire con gli altri e luogo di ogni progettualità esistenziale [...] e la corporeità come origine di ogni nostra esperienza cognitiva, sensoriale, emozionale, relazionale e come ponte di attivazione di ogni nostra conoscenza»<sup>8</sup>? Se invece di considerare il corpo come limite, come barriera pericolosa da attraversare, o come contenitore impacciato di un cervello irrequieto, lo immaginassimo come collegamento e connessione capace di aprire e allargare la nostra visione esistenziale?

## Scusi, vuol ballare con me?

*La Chiesa dice: il corpo è una colpa; la scienza dice: il corpo è una macchina;  
la pubblicità dice: il corpo è un affare; il corpo dice: io sono la festa.*

EDUARDO GALEANO

La danza è una manifestazione talvolta spontanea, talvolta organizzata, del corpo umano praticata sin dai tempi più remoti. La tendenza a modificare l'uso ordinario e prettamente funzionale del proprio movimento è impiegata nei giochi dei bambini, nel divertimento degli adulti e nelle ritualità di tutto il mondo, siano esse legate alla spiritualità o alle ricorrenze profane.

Gli uomini danzano per raccontare storie, imitare la natura, alterare il proprio stato di coscienza, scaricare tensioni ed emozioni, corteggiare la persona

6 Nell'etimologia di 'approssimare': far vicino, appressare.

7 Cfr. NATALI Cristiana, *Percorsi di antropologia della danza*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009.

8 ZAGATTI Franca, *Persone che danzano*, Granarolo dell'Emilia (BO): MPE, Mousikè Progetti Educativi, 2012, 18.

desiderata, creare senso di appartenenza, esprimersi o semplicemente intrattenersi. Esistono tante ragioni del danzare quanti modi e stili differenti, ciascuno con il suo specifico vocabolario gestuale e codice coreutico. La danza dunque, pur essendo esperienza universale, non può essere considerata un linguaggio naturale, eterno ed immutabile. Sua qualità essenziale è infatti la *plasticità*<sup>9</sup>, ovvero la capacità di incorporare senza sosta i mutamenti culturali e di raccontarne le trasformazioni in atto.

La danza è e dev'essere considerata innanzitutto un'arte viva, capace di narrare e di generare il cambiamento. Per questa ragione, la storia della danza è stata purtroppo spesso una storia di proibizioni, in nome del mantenimento dell'ordine e del potere precostituiti. Il corpo, grazie alle sue potenzialità ambigue e divergenti, nel suo raccontarsi e trasformarsi attraverso il movimento è strumento di grandissimo contropotere, capace di far emergere dinamismi psicologici e sociali, di portarli alla coscienza e 'smascherarli'.

“L'unione fa la forza”, recita il detto popolare, e più che mai nel danzare si è *uniti*, padroni di sé, liberi. Danzare può essere considerato per questo un vero e proprio atto politico<sup>10</sup>.

## Voglio vederti danzare. *Effort e Rasa.*

*Il dramma mira alla trasformazione dell'uomo  
e di tutta la società partendo da una trasformazione mentale.*

PAOLO PACIOLLA e ANNALUISA SPAGNA

L'esperienza di danza e di movimento artistico con cui ho maggiore familiarità e cui posso fare riferimento è di due forme molto differenti, che pure hanno trovato nel mio percorso un'insolita risonanza: la prima è quella della danza educativa<sup>11</sup> e di comunità<sup>12</sup>, che trae origine dagli studi di Rudolf Laban sul movimento creativo; la seconda è quella del teatro danza *bharatanatyam*, stile coreutico neo classico<sup>13</sup> del Tamil Nadu, India del sud. Seppur distanti tra loro per origine geografica, storica e culturale esse sono accomunate nella mia visione da alcuni presupposti fondamentali che vorrei qui portare in luce<sup>14</sup>.

Rudolf Laban (1879-1958) è stato danzatore, coreografo, studioso del movimento e figura di spicco della danza moderna. Nella sua opera del 1948, *La danza moderna educativa*, egli concepisce la danza come arte primaria dell'uomo, poiché contiene in sé e aiuta a conoscere e comprendere «uno dei più potenti aspetti della natura fisica e mentale dell'uomo: il movimento»<sup>15</sup>.

9 NATALI, 2009, IX.

10 Cfr. BALANDIER Georges, *Antropologia politica*, Roma: Armando, 2000.

11 Per danza educativa si intende una danza indirizzata in modo particolare alla consapevolezza espressiva del bambino, capace di unire spontaneità e organizzazione del movimento attraverso una pratica attenta alla formazione della persona nella sua globalità. Cfr. ZAGATTI, 2009.

12 La danza di comunità, che si rivolge tanto ai giovani quanto agli adulti, agli anziani e ai gruppi intergenerazionali, pur condividendo principi e metodologie della danza educativa, si apre ad ambiti di indagine e di riflessione e a percorsi esperienziali più vasti, seppur correlati alla dimensione sociale e comunitaria del danzare. Cfr. ZAGATTI, 2012.

13 Per una bibliografia essenziale in italiano sul *bharatanatyam* si veda: GUZMAN Carolina, *Sculture che danzano*, Milano: Il principe costante Edizioni, 2001; PACIOLLA Paolo, SPAGNA Anna Luisa, *La gioia e il potere*, Nardò (LE): Besa Editrice, 2008; SUDDHĀNANDA GIRI, *Lampi di luce*, Savona: Laksmi, 2011.

14 Non è oggetto di questo scritto esaminare filologicamente i punti di contatto e di scambio che sono avvenuti nel corso del Novecento fra Oriente ed Occidente, seppur sia certo che essi abbiano reciprocamente influenzato gli studi sul corpo umano e sulle relazioni tra corpo e interiorità in pressoché ogni campo del sapere scientifico, filosofico e della produzione artistica.

15 LABAN Rudolf, *La danza moderna educativa*, Macerata: Ephemeria Editrice, 2009, 10.

L'idea alla base del suo lavoro sulla danza e sulla ricerca drammatica come strumenti formativi e pedagogici si fonda sull'idea che «tutte le azioni in ogni attività umana, quindi anche nella danza, consistono di sequenze di movimento in cui un determinato *effort*<sup>16</sup> della persona che esegue sottende ogni movimento»<sup>17</sup>. Ogni azione consiste secondo Laban di una combinazione di impulsi, in cui generalmente ve ne è uno che predomina. Gli elementi di *effort* e le loro qualità deriverebbero dalle attitudini della persona verso particolari “fattori di movimento”: il peso, che può essere declinato su una scala di intensità, (forte/leggero); lo spazio, che può essere affrontato direttamente, attraverso linee d'azione penetranti, o indirettamente, seguendo tracciati curvilinei, (diretto/indiretto); il tempo, che può dipanarsi gradualmente o essere aggredito improvvisamente (lento/veloce); il flusso, ossia la modalità con cui l'energia è impiegata, rilasciata o trattenuta, (libero/controllato). Distinguere i singoli *effort* che generano il movimento, quello fisico quanto quello mentale, è possibile andando a isolare ed esplorare, come in un laboratorio, i diversi fattori di movimento, evidenziando poi le personali tendenze<sup>18</sup> e motivazioni. L'uomo, come spiega Laban ne *L'arte del movimento*, si muove infatti per soddisfare un bisogno, per tendere<sup>19</sup> verso qualcosa che ha per lui un valore, sia essa un oggetto tangibile o intangibile, e la forma e il ritmo del movimento rivelano la disposizione della persona che si muove in una determinata situazione.

La danza che Laban propone negli anni Quaranta del Novecento, e che all'epoca immaginava sarebbe stata inserita nei programmi scolastici, vuole favorire «una chiara e precisa presa di coscienza della varietà di *effort* nel movimento, garantendo così il valore e il piacere di ogni azione, anche la più semplice» e intende promuovere «la padronanza del movimento in tutti i suoi aspetti fisici e mentali»<sup>20</sup>.

La danza educativa concepita da Laban si pone cinque obiettivi principali:

- incoraggiare e consolidare l'impulso innato al movimento danzato (ancora manifesto e praticato dai bambini come forma inconsapevole di exteriorizzazione, esercizio che li introduce all'esplorazione del flusso e che rafforza le loro facoltà espressive) e sviluppare consapevolezza circa i principi che lo governano;
- preservare la spontaneità del movimento in età adulta;
- incoraggiare l'espressione artistica e creativa attraverso il movimento, individuale o in relazione ad altri, incentivando tra le altre cose la partecipazione e la cooperazione nei lavori di gruppo;
- affinare le capacità di osservazione del movimento, indirizzando l'attenzione verso le attività umane in generale;
- sviluppare una terminologia che aiuti a riconoscere le carenze del proprio movimento e di quello degli altri, per mantenersi attenti e flessibili, capaci di accettare le critiche e i consigli e utilizzarli in modo consapevole per migliorarsi.

16 Nella terminologia di Laban il termine *effort* indica l'impulso interiore che dà origine ad un movimento, l'intenzione di chi si muove o danza nei confronti dei fattori di peso, tempo, spazio e flusso.

17 LABAN, 2009, 10.

18 Laban ritiene che esista una polarità di atteggiamento nei confronti dei fattori di movimento: da una parte la tendenza oppositiva che si manifesta attraverso movimenti forti, diretti e improvvisi; dall'altra una propensione a indulgere che si esprime con movenze leggere, indirette, lente. In questo senso ogni essere umano può scegliere «tra un atteggiamento di resistenza, di contenimento, di controllo e di contrasto, e uno di compiacenza, di tolleranza, di indulgenza verso i “fattori di movimento” di peso, spazio e tempo»; questi atteggiamenti interiori, quando si fanno abituali, costituiscono gli indizi del carattere e del temperamento di ciascun individuo. (Cfr. LABAN Rudolf, *L'arte del movimento*, Macerata: Ephemeria Editrice, 2014, 26).

19 Interessante notare come *danza*, *dance*, *danse*, *tanz* derivino dalla radice sanscrita *tan*, tensione.

20 LABAN, 2009, 11.

Negli scritti del ricercatore emerge con chiarezza una volontà di integrazione, compensazione, bilanciamento degli impulsi interiori attraverso le loro manifestazioni esteriori e viceversa: imparando a direzionare la propria energia psicofisica è possibile equilibrare eccessi e mancanze. Prendiamo ad esempio le ricerche svolte dallo studioso sul movimento nell'industria: egli ha dimostrato come le abitudini lavorative moderne, cui oggi potremmo aggiungere le emblematiche immagini contemporanee del digitale, creino stati mentali nocivi a causa degli "automatismi motori unilaterali"<sup>21</sup>. Così «nell'adolescente e nell'adulto l'impulso a danzare diminuisce con l'aumentare dell'età. Essi sono semplicemente oppressi dai loro impegni quotidiani e dai molteplici *effort* isolati richiesti dalle loro attività. La coordinazione di un gran numero di movimenti articolari diventa alla fine tanto impossibile per l'adulto, quanto lo era l'uso dei movimenti articolari isolati per il bambino molto piccolo. Tuttavia, non è soltanto la presenza di un elevato numero di articolazioni impiegate nei movimenti, ma anche l'uso equilibrato di *effort* differenti, a rendere la danza piacevole e salutare». «La danza», prosegue Laban, «permette il coinvolgimento globale del corpo attraverso la ripetizione di una serie di *effort* simultanei finemente orchestrati gli uni con gli altri. Ciò procura un piacere estetico, come l'armonia dei colori in un quadro o dei suoni in un pezzo musicale»<sup>22</sup>.

Personalmente credo che nessuna civiltà abbia sviluppato e approfondito, sia sul piano teorico sia su quello pratico, il principio di coesistenza simultanea della più svariata molteplicità quanto quella indiana. L'ossessione di matrice vedica<sup>23</sup> per lo smembramento e la ricomposizione è stata tradotta in India in ogni campo del sapere, nell'architettura, nella musica, nell'anatomia, ma anche in termini di movimento nelle arti sceniche. L'induismo<sup>24</sup>, cornice all'interno della quale il *bharatanatyam* si iscrive e si sviluppa, concepisce infatti l'universo come un unico macrocosmo organico che nasce, si espande e si riassorbe per poter rinascere nuovamente, ciclicamente. L'immagine corrispondente a questo pensiero filosofico più conosciuta in occidente, e che forse meglio rappresenta la concezione dell'universo come moto creativo, è quella di *Shiva Nataraja*, il signore della danza. L'iconografia in questione vede l'essere supremo circondato dalle fiamme, il perpetuo bruciare della vita, intento a creare i mondi per emanazione della vibrazione ritmica dei suoi piedi e del suo tamburo a clessidra, in una costante creazione, trasformazione e dissoluzione delle forme.

L'arte è sempre organica, ha a che vedere con la vita, ne segue i principi e li influenza a sua volta, sia essa pittura, scultura, poesia, musica o danza. Secondo una visione tradizionale in India, i cui echi sono giunti sino all'Europa labaniana, il suono e il movimento accompagnano la vita con gradazioni e intensità differenti in tutte le sue manifestazioni: non è un caso che gli Dei, figure archetipiche e mitologiche, siano associati a suoni specifici e vengano spesso rappresentati danzanti. La musica e la danza ricoprono un posto essenziale nella cultura indiana perché l'esperienza estetica non è mai scissa da quella spirituale<sup>25</sup> e la pratica artistica è

21 Ibidem, 9.

22 Ibidem, 16.

23 *Veda*, termine sanscrito letteralmente traducibile con 'sapere', 'conoscenza', da cui il latino *video*, indica i quattro campi del sapere sacro trasmessi oralmente dai popoli Aarii e poi confluiti nello sfaccettato universo filosofico induista.

24 Per una definizione di 'induismo' si veda FRANCI Giorgio Renato, *L'induismo*, Bologna: il Mulino, 2000.

25 Spiritualità, dall'etimologia latina di *spiritus*, respirare, respiro, spinta interiore e soffio vitale, è prerogativa dell'essere umano che si interroga sulla vita e sui suoi significati. La spiritualità è intesa come spazio di ricerca interiore non codificato che si distingue dalla religione, che tenta di appropriarsene fissando risposte alle domande esistenziali come dogmi.

considerata una via di conoscenza ed interpretazione del mondo per sperimentazione diretta: se il movimento è la manifestazione della vita, conoscerlo corrisponde a conoscere la vita stessa e, in perfetta consonanza con Laban, giungere, attraverso lo studio e l'esercizio, a muoversi consapevolmente equivale ad essere liberi di gestire la propria energia vitale, fisica, mentale, emozionale e creativa, approssimando quelle forze divine che abitano tutto il creato, esseri umani compresi.

Secondo il *Natyashastra*<sup>26</sup>, antico ed imponente trattato in sanscrito che ancora oggi è riferimento imprescindibile delle arti sceniche indiane, fra cui il *bharatanatyam*, ogni rappresentazione artistica scaturisce dall'integrazione di elementi intellegibili, le idee (*nama*) e di elementi materiali e sensibili, ossia la forma (*rupa*) che viene conferita alle idee stesse. Tuttavia questo non è ancora sufficiente a raggiungere il vero scopo dell'arte, che è rendere visibile ciò che è privo di forma, trascendendo la materialità dell'opera stessa ed evocando non la bellezza in sé e per sé, ma le emozioni<sup>27</sup> che scaturiscono dei più alti stati dell'essere, la coesistenza organizzata dei contrasti che genera l'ordine, la complessità armonica della vita e della natura.

La gestione razionale della complessità non è però naturale, è 'divina', è culturale, illusoria e irraggiungibile, e l'uomo, nel suo cammino spirituale rappresentato dalle arti, può solo imparare a prendere coscienza di sé.

Nel teatro danza indiano (*natya*), la complessità è il risultato di un processo evolutivo che comprende cinque tappe: scomposizione del gesto meccanico e ripetizione del gesto geometrico; pensiero consapevole del gesto in atto; esperienza e presa di coscienza dell'emozione generata dal compimento e dall'osservazione del gesto; attribuzione al gesto di un significato. Solo in ultimo, avviene la ricomposizione drammatica del linguaggio stratificato e sinestetico di musica, testo e movimento espressivo che trasmette il messaggio, il quale, proprio perché ha raggiunto a questo punto un'altissima densità significativa, è chiamato nell'estetica indiana *rasa* (succo, essenza, gusto, sapore), ed è capace di svelare per un istante, ciò che quotidianamente resta nascosto, celato alla coscienza. L'immersione nel *rasa*, ricreato coscientemente nell'opera ben concepita e realizzata, avrebbe quindi, secondo il *Natyashastra*, lo straordinario potere di sollevare lo spettatore dalla corrente della vita pratica individuale e di condurlo ad assaporare uno stato mentale di profonda comprensione, pienezza e appagamento, simile in tutto e per tutto alla visione mistica.

Affinché il processo grazie al quale l'ineffabile possa essere riversato in una rappresentazione individualizzata e tuttavia capace di suggerire l'universale, occorre un'efficace costruzione tecnica e razionale unita ad introspezione e

26 Di datazione incerta e controversa. Gli studiosi ritengono che la redazione del *Natyashastra*, a partire da un corpus di tradizione orale, si sia svolta tra il II secolo a. C. e il II secolo d. C. Il trattato si presenta come una raccolta enciclopedica di nozioni sul dramma inteso nella sua accezione più ampia di "azione scenica", comprendente: danza, musica, estetica, morfologia, dialettologia, fonologia, drammaturgia, recitazione, costume, trucco, costruzione del luogo scenico e così via. Cfr. GOSH Manomahar (a cura di), *The Natya Shastra*, vol. I e II, Calcutta: Manisha Granthalaya 1995.

27 Nella vita reale, ogni emozione sorge, secondo il *Natyashastra*, da fattori scatenanti, come ad esempio una persona o una situazione, che ne sono la causa esteriore (*vibhava*). Questi fattori provocano in noi reazioni fisiche involontarie (*anubhava*) come il riso o il pianto, che sono le manifestazioni esteriori involontarie di stati mentali transitori (*vyabicharibhava*), reazioni personali coscienti alla causa esteriore, come ad esempio gioia o tristezza. Questi stati mentali temporanei accompagnano una modificazione totale più profonda dell'animo umano definita come "stato mentale duraturo" (*sthaybhava*). Gli stati fondamentali duraturi individuati dal trattato sono otto: amore, umorismo, compassione, rabbia, forza, paura, disgusto, meraviglia. Ricreando sapientemente, attraverso l'artificio, gli otto sentimenti fondamentali combinandoli con le più varie sfumature psicologiche, si ottengono i diversi *rasa*: erotico, comico, patetico, furioso, eroico, terrificante, odioso, meraviglioso.

sensibilità dell'artista, che deve in primo luogo cercare dentro di sé, attraverso lo *sforzo* della meditazione e della concentrazione, l'infinito e l'essenza divina.

Riecco il concetto di *effort*, sforzo fisico, impulso mentale. Nel pensiero indiano e in Laban (che lo definirà "sforzo umanitario"<sup>28</sup>) ho ritrovato un'attenzione speciale nel sottolineare la possibilità dell'uomo di opporsi all'influenza di tendenze e automatismi ereditati o acquisiti attraverso un esercizio di presa di coscienza, di indirizzo e di trasformazione delle abitudini negative, per liberarsi dal *samsara*<sup>29</sup> e sviluppare qualità ed inclinazioni lodevoli, nonostante le avversità.

Questa sfida interiore, così vitale per chi la compie e così rilevante per chi vi assiste, è il primo e fondamentale conflitto drammatico, narrato nelle mitologie e nelle opere d'arte di tutto il mondo; e sia nelle pratiche che nelle teorie labaniane, sia in quelle legate al *bharatanatyam*, ho trovato la stessa concordanza nell'individuare nel movimento lo strumento fondamentale di comprensione e di trasformazione della vita interiore ed esteriore, e nella danza la sua massima espressione. Il desiderio di integrare sempre di più pensiero e azione, mente e corpo, essenza e sostanza è pervasiva: la capacità espressiva del corpo umano danzante è considerata tanto in India quanto in Laban la sintesi creativa più meravigliosa e complessa che il principio vitale, o divino, ha assunto per manifestarsi, il più raffinato linguaggio con cui la vita racconta se stessa e si conosce, comunicando significati concettuali e al contempo stati emozionali.

Rudolf Laban non è stato dunque né il primo né l'unico ad avvertire nell'azione teatrale e nella danza uno svelamento, un'intensificazione della vita stessa, uno spazio di percezione della propria presenza nel mondo con acuita consapevolezza. L'indagine circa il rapporto fra gli stati mentali e il loro manifestarsi involontario nel movimento e nei gesti del corpo umano e, viceversa, la possibilità di suscitare stati mentali ed emotivi a partire dalla rappresentazione gestuale, ha avuto inizio con il *Natyashastra*, ma più probabilmente ben prima. Laban ha però contribuito in modo inedito all'analisi e alla sperimentazione degli elementi costitutivi del movimento, ponendo le basi che hanno permesso ai suoi allievi, e ancor oggi ai ricercatori contemporanei, di continuare a sviluppare ed ampliare percorsi pedagogici, formativi, terapeutici, artistici e ricreativi importanti.

L'obiettivo comune è dunque smontare, cercare, percepire, nominare, prendere coscienza, per ritornare a una globalità dinamica e piena con nuova consapevolezza, flessibilità, empatia, efficacia comunicativa e capacità di adattamento e di innovazione, in un moto espansivo di cambiamento. L'arte della danza è così pratica di trasformazione dei *corpi-mente* in oggetto di interesse, cura, ricreazione e ri-significazione.

Le due ricerche, danza educativa e di comunità da un lato, *bharatanatyam* dall'altro, nella mia visione non sono slegate. Esse fanno parte di quella tradizione profondamente antropologica e utopista, che fa di noi stessi il nostro oggetto di studio e di auto-educazione attraverso un'osservazione partecipante e non giudicante. Le sessioni di studio sono una sorta di "esplorazione sul campo", in cui si sperimentano in prima persona le proprie qualità più intime e intimamente legate al tutto circostante e si allena l'espressione di queste attraverso le molteplici combinazioni di *effort*. Le rappresentazioni sceniche, nel loro essere concepite,

28 LABAN, 2014, 19.

29 *Samsara*, letteralmente "scorrere insieme", è lo scorrere della vita nel suo ciclo eterno di morte e di rinascita cui gli esseri sono destinati. In molte correnti di pensiero, soprattutto quelle legate allo *yoga*, è interpretato come il circolo vizioso in cui l'uomo ricade continuamente, perpetuando gli errori che lo condannando ad una caduta dopo l'altra impedendogli di raggiungere la liberazione (*moksha*) dall'azione condizionata (*karma*).

realizzate, osservate e commentate, sono invece il momento ricreativo ed educativo per eccellenza, attraverso il quale è possibile svelare, ponendosi alla giusta distanza, le dinamiche relazionali, le potenzialità cognitive ed evolutive, assaporandone i diversi *rasa*, impersonali e archetipici.

La ricerca labaniana e quella *rasika* condividono punto di partenza e punto di arrivo: l'essere umano nella sua essenza e manifestazione vitale, dove il mentale si esprime nel corpo e il corpo può evocare stati mentali, informandosi reciprocamente.

## Conclusioni. Let's dance!

*Un corpo isolato persiste nel suo stato di quiete  
o di moto rettilineo uniforme.*

Primo principio della dinamica.

Per quanto l'uomo si sforzi di controllare e dominare la vita in tutti i suoi aspetti, essa ha la speciale qualità di essere multiforme in modo così sorprendente da non poter essere afferrata interamente dal pensiero razionale e la ricerca di una maggiore *pienezza* è un bisogno che non finisce mai, anche, o forse soprattutto, nel bel mezzo delle crisi, siano esse personali, sociali, culturali o economiche.

Non credo sia un caso che nei tempi recenti l'occidente abbia visto crescere sensibilmente l'interesse per le discipline somatiche fondate su principi olistici, prime fra tutte, lo *yoga*. *Yoga* significa giogo, unione, e scopo della sua ricerca è proprio l'unità, la connessione e l'integrazione fra le parti: macrocosmo e microcosmo, emozione e coscienza, mente e corpo. L'esperienza dell'ascolto corporeo, del respiro e del movimento consapevole, allena a destreggiarsi fra gli oggetti sensoriali mantenendo stabile l'attenzione e l'intenzione, restando cioè 'uniti a se stessi' nei diversi livelli che compongono una realtà multidimensionale: fisica, emozionale, mentale (inconscio, coscienza e intelletto), intuitiva e vitale.

Il movimento artistico aggiunge all'agire fisico consapevole e intenzionale un ulteriore elemento: il canale simbolico, espressivo e comunicativo, capace di collegare il dentro e il fuori in un flusso dialogico ricco e potente. L'atto del danzare è qualcosa di più dell'essere presenti a se stessi, «è sempre un'esperienza di movimento provocata da emozioni e idee e che produce emozioni e idee»<sup>30</sup>, è un dialogo sottile interno fra pensare e agire, logico e analogico, è un raccontarsi fra interno ed esterno che attinge ad un immaginario e al contempo ne è generatore, in equilibrio fra sfera personale e collettiva.

La danza intesa non come un modello tecnico cui aderire, ma come un modo di fare, creare ed osservare<sup>31</sup> insieme il movimento, appare agli occhi di chi la frequenta come la massima espressione del corpo unito al pensiero che lo guida, capace di assumere un ruolo pedagogico e conoscitivo straordinario, di schiudere orizzonti creativi preziosi, divergenti rispetto alla linearità e al dominio della *routine* razionale, aprire la strada a territori inesplorati, inconsueti, a nuove soluzioni e possibilità, particolarmente importanti oggi, dove il modello di crescita e progresso perseguito è sempre più in crisi, o, come direbbe chi danza, in trasformazione.

30 ZAGATTI Franca, 2009, 23.

31 Il modello metodologico del "fare, creare, osservare", in inglese *creating, performing, appreciating*, fa riferimento all'*art model* messo a punto da Jaqueline Smith-Autard negli anni '80, e prevede una via intermedia tra l'insegnamento della danza in prospettiva tecnico-professionale e quello in chiave creativa-educativa. Per una rapida seppur esaustiva panoramica dell'evoluzione che la danza ha avuto in ambito pedagogico nel corso del Novecento si veda: ZAGATTI, 2009, 31-37.



# Mosè Cometta\* **La spesa è un diritto per tutti**

## ABSTRACT

Una breve riflessione sulla pericolosità di certi slogan in politica.

## KEYWORDS

Slogan / Politica / Comunità / Aggressività / Diritto

“La spesa è un diritto per tutti” recitava uno slogan per una recente votazione in Ticino. Il tema in discussione era la liberalizzazione degli orari di apertura dei negozi, tuttavia l’intenzione di quest’articolo non è quella di analizzare la politica ticinese contemporanea in dettaglio. Vorremmo invece cercare di capire che tipo di messaggio possa veicolare uno slogan come “la spesa è un diritto per tutti”, per capirne l’utilità in un contesto politico comunitario.

Spesso i pubblicitari, i *mass media* e i professionisti della comunicazione utilizzano slogan e formule senza analizzarle a fondo, e ciò che ne risulta può essere un’utile pista per comprendere alcune cose circa il nostro tempo e la nostra società.

“La spesa è un diritto per tutti” è uno slogan forte e diretto, capace di far presa rapidamente su chi legge. Slogan, ci avverte il vocabolario Treccani, deriva dal gaelico *sluaghghairm*, “grido di guerra”, a sua volta composto dai termini *sluagh*, “esercito” e *gairm*, “grido”. Uno slogan è dunque un grido che ha come fine quello di ingaggiare i propri compagni e demoralizzare gli avversari. Come grido di guerra, uno slogan è una proposizione politica – e ricordiamoci la lezione schmittiana: politico è il distinguere tra amico e nemico. Lo slogan è dunque un modo aggressivo e veloce per arrivare a creare unità tra le proprie fila, sottolineando in modo bellicoso la distanza che intercorre tra amici e nemici. Attraverso uno slogan si partecipa alla dinamica politica nel modo meno costruttivo e più rapido: quello della distinzione amico-nemico senza dialogo. Un ipotetico dibattito politico condotto a colpi di slogan sembrerebbe più una pantomima, un discorso tra sordi, che la costruzione dialettica e argomentativa di due posizioni. È interessante notare tutto questo perché lo slogan pone così in luce alcune dinamiche

\* Dottorando presso l’Università di Losanna, ha ottenuto la Licenza in Filosofia nel 2014 (Magna cum Laude) presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Laurea in Filosofia nel 2012 presso l’Universitat de Barcelona, dov’è stato assistente e segretario del *Grup Internacional de Recerca: Cultura Història i Estat*. È segretario dell’Associazione di Apertura Critica, editore della pubblicazione online *Alia, rivista di studi trasversali*. Ha pubblicato in Spagna, Svizzera e Italia e tenuto conferenze sia in Spagna che in Germania.

fortemente aggressive rispetto alla posizione ‘altra’. Nella logica dello slogan, a causa di quest’aggressività, è impossibile saldare la frattura amico-nemico se non con la guerra, che è l’esito violento di una cattiva gestione di un conflitto.

A colpi di slogan, insomma, si finisce per diventare sordi e intolleranti rispetto ad ogni possibile discrepanza, riducendo l’alterità e la pluralità al dualismo del “o con me o contro di me”. Detto questo, occorre ora analizzare questo slogan in concreto. “La spesa è un diritto per tutti”. Cosa significa questa proposizione? Innanzitutto possiamo notare che si esprime – come è insito nella logica dello slogan – in modo imperativo. Seguendo questo filo, due elementi richiamano immediatamente l’attenzione.

Il primo è l’utilizzo del termine “tutti”. Questo “tutti” richiama infatti alla totalità del genere umano, la totalità di chi ha il potere decisionale, delle persone. Ma allora, se tutti hanno il diritto di fare la spesa, come si può qualcuno opporre a questo diritto? Evidentemente, chi si oppone non è semplicemente il nemico di una fazione, di un gruppo che sostiene un’idea, ma è un nemico di tutti. Chi si oppone al nostro slogan, dunque, dev’essere considerato nemico dell’umanità intera. Abbiamo allora due fazioni che si combattono, una delle quali è riunita sotto il nostro slogan. Ma non sono due fazioni qualsiasi, non raggruppano due normali gruppi di persone dalle idee distinte. Da una parte, infatti, abbiamo l’insieme dell’umanità. Dall’altra, necessariamente, si può trovare allora solo chi non appartiene all’insieme dell’umanità. Ecco che una normale battaglia politica si trasforma nella guerra dell’umanità contro l’inumano, o meglio ancora, l’antiumano. Esso non merita, essendo tale, nessun tipo di riconoscimento: come infatti concedere diritti umani a chi non fa parte dell’umanità? L’aggressività alla base dello slogan si manifesta qui con tutta la sua virulenza: se da una parte ci sono tutti (gli umani), dall’altra necessariamente non ci sarà nessuno – nessuno degno di riconoscimento. L’identificazione da parte di una fazione con la totalità è probabilmente l’atto di maggior aggressività politica e di bellicismo che siano concepibili, è letteralmente l’annichilazione dell’‘altro’, che diventa un nessuno. È una nientificazione, un annullamento definitivo.

L’altro elemento che risalta subito ai nostri occhi è l’uso del termine “diritto”. Che cos’è, infatti, un diritto? Questo termine ha vari significati. Occorrerà allora comprendere quale è in gioco nel nostro slogan. Diritto può infatti essere – sempre secondo il Treccani – una facoltà o pretesa, tutelata dalla legge, di un determinato comportamento. La Costituzione Federale svizzera tutela in effetti sia la libertà di proprietà (articolo 26) sia quella economica (articolo 27). Ora, la spesa, in quanto attività economica, sembra allora già tutelata dalla costituzione. Perché rivendicare in uno slogan un diritto che è già effettivamente protetto? La questione è peculiare: non si tratta infatti della difesa di un diritto da un attacco sferrato dai suoi detrattori. Anzi, i promotori della votazione – coloro cioè che vorrebbero cambiare le cose – sono proprio coloro che si dicono sostenitori del diritto sancito dalla costituzione. Assistiamo allora non alla difesa di un diritto, ma all’offensiva di un diritto. Per riprendere quanto osservato analizzando l’uso del termine “tutti”, potremmo dire che il nostro grido di guerra sprona a una santa crociata per espandere i confini d’applicazione del diritto alla spesa.

Ma riflettiamo meglio. Cosa implica un diritto? V’è sempre, nella questione dei diritti, una certa opacità. Sia nella descrizione dei diritti che nel loro ordinamento e nel loro essere validi. In che modo un diritto ha prevalenza sull’altro?

Prendiamo un esempio calzante: il diritto di proprietà. Come sappiamo grazie all’analisi marxiana, il concetto di proprietà è molto meno cristallino di quanto

sembra. A chi spetta, infatti, la proprietà del lavoro prodotto? All'investitore – il padrone, per metterla in termini classici – o al produttore concreto – il proletario? In che misura il salario è il riconoscimento di un lavoro svolto e in che misura è invece frutto della prevaricazione da parte del lato più forte nelle trattative contrattuali? Sono tutte questioni di fondamentale importanza, ma sono anche questioni così complicate e articolate che è difficile pensare di trovare una soluzione chiara. Il dato fondamentale rimane, comunque, la mancanza di chiarezza nel seno stesso dei diritti. Che “la proprietà è garantita” non risolve infatti nessuna questione attorno a cos'è concretamente la proprietà e cosa eventualmente la proprietà dovrebbe essere. Lo stesso discorso vale anche nell'altro diritto che abbiamo chiamato in causa, quello della libertà economica. Che cos'è infatti la libertà economica? Esistono regole etiche e politiche che possono limitarla o essa è perfetta com'è? Si tratta di un mercato libero in cui ognuno gestisce al meglio le proprie decisioni o si tratta invece di un luogo di sopraffazione in cui il lato più forte può permettersi di infierire maggiormente sul più debole? E il diritto alla libertà economica chi tutela in questo caso? I più deboli o i più forti? È chiaro che, se ci fosse effettivamente una disparità tra le parti in gioco nell'economia il tutelare entrambe allo stesso modo significherebbe in realtà operare per lo *status quo*, vale a dire tutelare l'egemonia del lato più forte.

Dopo queste brevi osservazioni possiamo capire come il richiamo al termine diritto – che a prima vista potrebbe sembrare un dato cristallino, nasconde in realtà numerose difficoltà. Di nuovo, il meccanismo degli slogan è all'opera per suscitare una reazione immediata ed emotiva, e non per sviluppare un ragionamento posato e fondato. Ci si richiama insomma alle emozioni più che alla capacità di pensiero della gente.

Ma procediamo con il ragionamento. Il diritto alla spesa dev'esser tutelato maggiormente, secondo i nostri pubblicisti. Ma cosa implica questo? Quali sono le azioni concrete che possono ampliare il diritto alla spesa? Una redistribuzione maggiore della ricchezza nazionale o il prolungamento degli orari d'apertura dei negozi? E di nuovo, chi risulta beneficiato da questo diritto? L'articolo 12 della Costituzione Federale afferma che chiunque si trovi in situazione di bisogno dev'essere aiutato a condurre un'esistenza dignitosa. In questo senso, sembra che non possano esistere situazioni in cui il diritto alla spesa venga annullato dalla mancanza di denaro da parte del consumatore. Parrebbe che la Costituzione ponga già tutti gli elementi per difendere a sufficienza il diritto alla spesa, garantendo la proprietà, la libertà economica, ma anche il diritto all'aiuto in situazioni di bisogno. Sembra evidente, dunque, che un prolungamento degli orari dei negozi vada a favore dei commercianti, più che degli acquirenti. Non possiamo però nemmeno parlare di diritto a “vendere la spesa”, poiché questo diritto esiste già. Sembra allora che il richiamo al mondo dei diritti, oltre a complicare enormemente la questione non porti in realtà a nulla rispetto all'argomento difeso dal nostro slogan. Il termine diritto è usato qui con tutta leggerezza, come richiamo ad una situazione etico-morale, come specchietto per le allodole. La questione dei diritti si presta infatti ottimamente a ogni tipo di discorso che necessiti di un richiamo rapido e potente al cuore della dignità umana. Quando parliamo di diritti, richiamiamo una dimensione dell'umanità in cui sembrano valere degli assoluti.

Ma, al solito, la questione è molto più complicata di quanto non sembri. Un mondo di soli diritti, infatti, un mondo senza doveri, diventa un mondo a misura dei consumatori. Ora, di nuovo, occorre discutere sulla condizione del

consumatore. Il consumatore è infatti anche sempre un produttore, poiché per consumare occorre il denaro che si guadagna lavorando. Prendiamo per buona l'analisi marxiana: il produttore si vede privato di parte del proprio lavoro per pagare il proprietario, ma anche il consumatore si vede addebitare un prezzo più alto del costo del lavoro per garantire il guadagno del proprietario. È evidente che in questo caso – se cioè fosse effettivamente corretta l'analisi marxiana su queste questioni – il circuito economico sarebbe un circuito perverso, un ciclo in cui si lavora e si compra per il guadagno altrui e, marginalmente, per il proprio. In sintesi: una vita alienata. Di nuovo, richiamarsi solo ai diritti di proprietà e di libertà economica non risolverebbe la questione, anzi, contribuirebbe a rafforzare la situazione alienante. Ecco che davanti a noi si inizia ad intravedere la necessità dei doveri.

Senza determinati doveri, infatti, sembra che i diritti siano assolutamente incapaci di garantire una situazione di giustizia. Occorrerà allora introdurre una serie di doveri, che dovranno imporre un determinato comportamento che vada a favore del bene comune e non dell'arricchimento di pochi sulle spalle dei molti. Questo tema, assai complesso, introdurrebbe altre problematiche nel discorso. Esisterebbe una difficoltà chiara nell'identificare e poi applicare questi doveri civici, occorrerebbe infatti decidere con chiarezza quale sia l'obiettivo comune dell'insieme politico. Per questo, assisteremmo ad altri scontri, e di nuovo si ricorrerebbe agli slogan come gridi di guerra.

Questo breve testo termina ora. Il suo compito, seppur modesto, era quello di reagire razionalmente all'apparizione di uno slogan nell'agone politico. La politica è un ambito molto complesso, in cui emotività e razionalità si mischiano in un amalgama dall'equilibrio dinamico. Certi slogan, tuttavia, dimostrano un'arroganza che supera le barriere della decenza – squalificando l'avversario relegandolo al di fuori dell'umanità. Questi eccessi devono essere estirpati prima che portino ad una degenerazione del discorso che non potrebbe che avere effetti maligni sulla conduzione della comunità. Senza avversario degno, infatti, non v'è discorso possibile, e senza discorso non v'è dialettica razionale, non si danno più, cioè, le condizioni in cui una democrazia possa in qualche modo avanzare nel raggiungimento del bene comune.

# ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, marzo 2016

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X