



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
in Scienze
Filosofiche
LM-78

Tesi di Laurea

**Disposizione e
Metodo**
un tentativo di lettura della
semiotica di C. S. Peirce

Relatore

Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Correlatore

Ch. Prof.ssa Roberta Dreon

Laureando

Nicolò Varetto
matricola 847055

Anno Accademico

2020 / 2021

Indice

Premessa	p.3
Introduzione	p. 4
1. Per un'esigenza di confronto fra Pragmaticismo e Pragmatismo	p.15
a. Dubbio e Possibilità	p.18
b. L'interpretazione della semiosi in quanto Progetto	p.41
i. La massima del Pragmaticismo	p.51
ii. L'anticartesianismo	p.60
c. La semiosi	p.71
Nota conclusiva	p.88
Bibliografia	p.93

Premessa

Questa tesi, esaminando le principali linee interpretative – specie nel panorama italiano – di quello che è considerato essere il padre del pragmatismo americano, tenta di far emergere i limiti intrinseci del processo semiotico, ossia le condizioni, anche esterne, reali, a cui esso è rimesso. Provando a discostarsi da un paradigma antropocentrico e programmatico che sembra pervadere quasi tutte le principali letture nell’ambito esegetico, si presterà molta attenzione a quale sia il senso del metodo che opera nel pensiero del filosofo e a come i nostri interrogativi siano richiamati verso elementi che sono tutt’altro che riducibili all’ambito esclusivamente semio-logico. Attraverso l’analisi del compito logico del pensiero pragmatista e della sua collocazione all’interno di una dimensione fenomenologicamente ed ermeneuticamente fondata, piuttosto che meramente epistemologica ed euristica, il percorso qui di seguito evidenziato tende verso una riscoperta psicologica, in senso eccellente, dei contributi fondamentali del nostro filosofo. Ruotando intorno al saggio *Pensiero-segno-uomo*, ma concentrandoci in modo particolare sui concetti di Interpretante e di Possibilità, se ne vorrà evidenziare il ruolo essenziale giocato in favore di un’impostazione di metodo genuinamente realista, oltre che radicale, che nulla ha da spartire con presunte derive nominaliste o idealiste. Al contrario il metodo in questione offre, a chi ha la pazienza di avviarsi su questo cammino, cautele eccezionali per aggirare ogni deriva psicologista e strumentalista. Sarà allora forse possibile mostrare come leggere oggi Peirce significhi, almeno per chi scrive, interrogare la propria appartenenza a una comunità, senza darne per garantita l’esistenza, né le possibilità che in essa si inscrivono, le quali sono immancabilmente concesse a partire da quella disposizione fondamentale che sostiene ogni nostra attività, scientifica, filosofica e non. Alla base della logica vi è infatti il Sentimento del pensiero.

Introduzione

Non possiamo pensare che qualcosa di limitato esista a causa della sua stessa limitazione, e tuttavia tutto realmente esiste a causa di se stesso, sebbene gli stati siano così concatenati che l'uno deve svilupparsi dall'altro e sembri perciò che una cosa sia prodotta dall'altra, questo tuttavia non accade; piuttosto un essere vivente dà all'altro l'occasione di essere e lo obbliga a esistere in un determinato stato.

(Goethe, *La metamorfosi delle piante*)

Questa tesi nasce come un tentativo. Per sua natura finito, ma al tempo stesso abbozzato e senza alcuna pretesa di condurre ad una conclusione certa, può essere considerata come un esperimento. Riuscire a stare dentro alla propria interrogazione, situarsi ogni giorno, nel corso di mesi di lavoro serrato, nel confronto con testi che sono grandi, ma nondimeno a tratti oscuri, mette pone volte nella condizione di aver bisogno di un piano o di uno schema per poter affrontare efficacemente le ostilità di una materia indomita. Tuttavia, più frequentemente, succede che siamo noi stessi a fornirci le migliori occasioni di sabotaggio. Confrontarsi apertamente con questa difficoltà significa ammettere la probabilità del proprio fallimento, come accade qualora il proposito razionale sopraggiunga in ritardo rispetto ai limiti concreti a cui ci espone la vita organizzata. Ma che questo non sia un tono di lamentela! e meno che mai un compiangere se stessi che funga da pretesto per giustificare le proprie debolezze, così da tenere al sicuro le proprie ragioni. Nel rimanere vincolati ai propri retaggi e nella propria condizione limitata c'è comunque la possibilità di scorgere quello che sicuramente condurrà in porto sano e salvo l'esploratore, anche qualora non sarà proprio lui a farcela.

Ogni esperimento, e ogni conoscenza logica e ragionevole, consiste nel misurarsi con il concetto di probabilità, che nella lettura che qui si offre al lettore rinvia direttamente ad una definizione del metodo – del cammino sul quale la coscienza si trova di volta in volta in procinto di poter aver conosciuto qualcosa, qualcosa che essa potrebbe conoscere in determinate circostanze – un cammino che umanamente si trova irrimediabilmente esposto alla possibilità della morte. La fine ultima dei nostri propositi e della capacità di sperimentazione dei metodi che da sempre abbiamo messo in atto per assicurarne la riuscita.

Sono almeno un paio i luoghi in cui Peirce ne fa menzione esplicita, ma nello scritto del 1878 *The Doctrine of Chances* la questione viene affrontata apertamente:

ciò che senza la morte accadrebbe ad ogni uomo, con la morte deve accadere a qualche uomo. Allo stesso tempo, la morte rende finito il numero dei nostri rischi, delle nostre inferenze, e così rende incerto il loro risultato medio. L'idea stessa di probabilità e di ragionamento si basa sull'assunzione che questo numero è indefinitamente grande. [...] Mi sembra che siamo spinti logicamente a questo, che la logicità inesorabilmente richiede che i nostri interessi debbano essere *non* limitati. (CP 2.654)

Anche lasciando perdere l'ipotesi che potrebbe mostrare che questo saggio sia un diretto confronto con le posizioni del padre, aperto sostenitore di uno studio matematico del problema della logica, fatto che come tale resta biografico e di poco interesse, ciononostante resta inequivocabile che le riflessioni inscritte in tale tematica siano direttive essenziali di tutta la dottrina Pragmaticista. Proprio come tali si offrono brevi e particolarmente ambigue. E tuttavia, esse costituiscono una chiave sicuramente utile per avvicinarsi alla portata del gesto inaugurale compiuto già al tempo di *On a New List of Categories*. Una riforma delle categorie logiche non è qualcosa che può prendersi di petto, tantomeno se questa nasce non tanto come il miglioramento di parametri aprioristici o l'innovazione che conduce all'introduzione nel paradigma scientifico di strumenti più adeguati ai nostri scopi. Non c'è nulla di nuovo, ricorda Peirce in una lettera al signor Calderoni, pragmatista italiano, nella sua concezione delle categorie o nel metodo di cui si avvale. «Qualsiasi dottrina filosofica che tenti di essere completamente nuova molto difficilmente potrà evitare di rivelarsi completamente falsa; ma le sorgenti da cui nasce il fiume del pragmatismo possono essere risalite senza impedimenti quanto indietro si voglia nel tempo» (CP 5.11, *Opere*, p.1012)

Se la logica è il darsi unitario della Realtà nel modo in cui chi interpreta, congiuntamente a ciò che è interpretato, si trova esposto all'evento del rapporto che è la sua espressione, allora una Categoria è un modo di essere fondamentale per la quale qualcosa accade proprio così come è. E come tale quest'ultima, la Cosa manifestante-si in quanto trama di rinvii semiotici e ontologici, potrà essere conosciuta a partire dalle condizioni rintracciabili di volta in volta dalle Categorie. Evento non è sinonimo di occorrenza. Quest'ultimo termine è troppo particolare e ambiguo, dal momento che sembra ammettere che la probabilità a cui vogliamo fare riferimento (e che noi chiamiamo Possibilità) sia qualcosa di calato nella contingenza soggetta alle volizioni dei singoli, alle proprie decisioni, anche qualora queste siano inequivocabilmente riconosciute in quanto ereditate e fallibili. Non è affatto sicuro che il «fatto reale che corrisponde all'idea di probabilità» sia un abito di condotta. Di nuovo, per

noi come per Peirce, nel corso dello studio che fa tutt'uno con l'accadere delle nostre vite, non si tratta di avanzare proprie pretese, ma di affidarsi a quello che sicuramente accadrà e che oltretutto è già in moto nel lavoro di molti. Allo stesso tempo, però, i modi in cui siamo presi dalla vita quotidiana ci mettono di fronte al fatto che le esigenze più concrete richiedono un impegno che si basa sull'efficacia delle risposte con cui affrontiamo ogni volta l'insorgenza di un dubbio. L'apparente inconciliabilità di questi due modi di vedere l'essenza della ricerca sembra condurre a una condizione umana dell'assurdo, fatta di casi-limite in cui ci è concesso soltanto con continui sforzi di poter uscire, o al massimo di poter allontanare momentaneamente con i giusti mezzi, la sofferenza e l'irritazione di tutto quello che ci si mostra come ostacolo sulla strada della nostra realizzazione. Ma Tantalo, Issione e Sisifo non se ne stanno in agguato, pronti ad irretire le menti più deboli in forza di condizioni particolari che qualcuno di noi potrà sperimentare, mentre ad altri toccherà sorte migliore. Che questo destino sia una zavorra da cui è possibile liberarsi, questa concezione è una pura superstizione. La condizione di quelle figure semi-divine è un esempio per tutti noi e per tutti coloro che saranno presi dalla fame, spaventati e irretiti da loro stessi o che nel proprio lavoro quotidiano avranno infinite occasioni per ripetere lo stesso gesto, tante volte che questo diverrà un macigno. L'esempio eccellente, poco importa se sia in positivo o in negativo, contrassegna immancabilmente la logicità della decisione. Che questa riguardi quantitativamente il più grande numero di occorrenze è ciò che conta per comprendere la possibilità a cui siamo vincolati.¹ Anche il divino può essere vincolato. La possibilità di un vincolo è il divino.

Il «problema della probabilità è semplicemente il problema generale della logica» (CP 2.647). Come spiegare la possibilità che incontriamo quotidianamente di conoscere qualcosa di inaspettato ed indipendente rispetto alle pur nobili esigenze di precisione che normalmente avanziamo rispetto ai nostri interessi? Questa possibilità ci è concessa grazie all'idea di continuità. Ponendo questo concetto nel cuore del metodo Pragmaticista, Peirce di colpo infrange alla radice ogni spinta ad ipotizzare esistenze separate le une dalle altre, appunto di casi-limite nei quali sia possibile “saltare”, oppure uscirne redimendosi. La specialità e l'unicità della condizione esistenziale, così come l'irripetibilità dell'impressione non vengono mai considerate in quanto reali. Esse sono tutt'al più aspettative con cui la coscienza antepone

¹ C. S. Peirce, *Pragmatismo e grafi esistenziali*, a cura di S. Marietti, Lo spoglio dell'occidente, Jaka Book, Milano, 2003, pp.132-133. «Un calcolo, nel senso della definizione che ho appena dato – un sistema di segni che mette in grado una persona di risolvere, seguendo una routine di regole, ogni problema di un dato tipo per raggiungere il proprio scopo alla perfezione – dovrebbe passare dalla premessa alla conclusione nel minor numero di passi, mentre il mio intento in queste algebre era praticamente [...] quello di sezionare il processo inferenziale nel maggior numero possibile di passi».

se stessa rispetto a ciò che nel mondo gli si fa incontro. La filosofia di Peirce è legata a una tradizione antica che trova piena espressione nel naturalismo, ma non di meno in ogni pensiero che sia radicalmente realista.

Che qualcuno agirà logicamente è la fede che anima ogni metodo reale e che anticipa gli stessi modelli di condotta, qualora essi si intendano come strumenti indispensabili per dedurre efficacemente gli effetti che le nostre condotte esercitano sul mondo a noi circostante. In che cosa consiste questo carattere di anticipazione che appartiene al concetto di Realtà? Anticipazione che, oltretutto, in quanto tale, potrebbe essere ciò che contraddistingue ogni azione autenticamente logica. Prima, però, occorre capire cosa si intende per reale e quale è il proprio carattere essenziale. Sappiamo già che questo non potrà essere qualcosa di univoco e di separato rispetto alla concezione che possiamo averne.

Senza dubbio esistono gradi di realtà, nel senso che oggetti di segni possono sottomettersi all'opinione o a un'altra rappresentazione con più o meno resistenza. Secondo la definizione, è essenziale alla realtà la resistenza assoluta. Ma si ha un accostamento alla realtà, qualcosa che non ha minimamente il carattere della finzione, ogni qualvolta un oggetto di pensiero è abbastanza ostinato da permetterci di affermare che esso *non* possiede queste caratteristiche, ma possiede *sì* queste altre.²

Resistenza significa l'intransigenza, o l'ostinatezza, con cui l'evento di ciò che è reale *lascia* che le nostre decisioni possano essere capacità conoscitiva. Quindi è un fatto quello per cui le nostre rappresentazioni si adeguano a quello che accade, ma al tempo stesso quello che è un fatto non dipende in nessun modo da ciò che ne diciamo o ne pensiamo. Conoscere qualcosa non è una possibilità che ci appartiene. Abitualmente, però, noi siamo convinti che quello che conosciamo, secondo la sua verità logica e scientifica, sia proprio quello che è e come è realmente. Di più, noi sappiamo che quello che conosciamo ci permette di modificare la realtà fuori di noi e che quello che facciamo e i modi in cui ci comportiamo sono reali, purché limitati; sono quello che andrà costituendo la realtà. La convinzione che anima questo modo ordinario di vedere le cose prevede che se riuscissimo a disporre di un'esatta concezione di quelli che siamo, ammettendone senza dubbio la fallibilità, allora potremmo prevedere quello che saremo, così ottenendo la possibilità di disporre al meglio e di orientarci verso ciò che riteniamo essere meglio per noi. La continuità, così compresa, riconduce le nostre disposizioni e i nostri bisogni rigorosamente a una base bio-psico-sociale, ma prima riportando la logica al calcolo strumentale. Come si spiega questa inconciliabilità di visioni? ma soprattutto, è questa la concezione di continuità che ci offre Peirce quando ci esorta a

² *Ivi*, pp.139-140.

«scendere a ciò che è tangibile e, concepibilmente, pratico, per giungere alla radice di ogni reale distinzione di pensiero, per quanto sottile essa sia» (CP 5.400)?

Per metterci in vista di questa domanda dobbiamo pazientare, iniziando a fare qualche distinzione. Peirce separa nettamente pensare e pensiero. Con pensiero intendiamo l'Oggetto del pensare. Esso è un Segno, il quale accadrà che sarà vero o falso e come tale sarà soggetto alla logica. La logica riguarda, non tanto i fatti della realtà, ma esclusivamente la validità dei nostri argomenti nel modo in cui corrispondono necessariamente a dati di fatto. Essa si preoccupa della significazione di un segno, non dei processi del pensare. Pertanto potremmo credere che il concetto fondamentale di verità che la logica mette in gioco sia quello di adeguazione. Le nostre rappresentazioni, nella misura in cui corrispondono a fatti reali, saranno adeguate o meno alle circostanze che le hanno prodotte. Ma è qui che si confondono pensare e pensiero, facendo sì che la rappresentazione prenda il sopravvento sull'autentica natura della conoscenza. Le circostanze che dettano l'esigenza di avere uno strumento rappresentativo – e con questo intendiamo ogni tipo di segno che abbia una qualche significazione, che sia soggetto alla verificabilità logica e dunque di cui ne sia accertabile la funzionalità e l'adeguatezza al compito rispetto al quale esso stesso si è manifestato – sono ciò che effettivamente produce la significazione? ovvero, sono le condizioni per le quali siamo consapevoli di essere i possessori pensanti di un linguaggio, di avere specifiche forme di pensiero, determinati abiti di condotta, a costituire essenzialmente il modo in cui noi comprendiamo qualcosa?³ Ma abbiamo già visto che i fatti del reale non sono queste circostanze e che una macchina produca conclusioni sempre nuove non rappresenta un fatto eccezionale, rispetto al quale potremmo dire di aver compreso come “funziona” la nostra mente. Ogni macchina sotto sforzo produce conclusioni da premesse e la capacità di confrontarle «non ha nulla a che fare con alcuna caratteristica della mente che non possa essere condivisa da macchine prive di coscienza o da segni esterni»⁴. Tantomeno possiamo sostenere di aver risposto in modo soddisfacente alla questione della probabilità. Avremo, tuttalpiù, in quel caso, descritto il modo in cui nella nostra quotidianità siamo più propensi a

³ *Ivi*, p.130. «La concezione psicologica è che queste forme sono realizzate soltanto nel pensiero, e che il linguaggio è essenziale al pensiero. La concezione non psicologica è che esse sono forme di tutti i simboli, sia interni che esterni, ma che lo sono solo in virtù di un pensiero possibile. In breve, io affermo che la forma logica è già realizzata nel simbolo stesso; gli psicologi affermano che è realizzata soltanto quando il simbolo viene compreso»

⁴ *Ivi*, p.136. Questo potrebbe far riflettere gli attuali scienziati, esperti di intelligenza artificiale, quando si “inquietano” davanti ai loro risultati. Magari perché una macchina, proprio attraverso questo meccanismo, riesce a comporre una “poesia”. Essi allora si convincono che solo interagendo con simili meccanismi è possibile cogliere le criticità e i problemi che possono sorgere dall'influenza che questo “nuovo” modo meccanico di produrre linguaggio può avere su di noi. Essi ignorano, o fanno finta di non sapere, che è dal primo istante in cui l'uomo ha impugnato un oggetto tracciando un segno, per aria, per terra o su una superficie, che una simile influenza è in atto. L'abuso a cui assistiamo in questi tempi del termine “poetica/poetico”, a mio avviso, è del tutto sintomatico di simili incomprensioni.

prendere una decisione piuttosto che un'altra, anche se si trattasse di qualcosa di veramente importante, come condividere la condotta che ci si aspetta che teniamo, a seconda della nostra localizzazione socio-culturale di riferimento. Troppo facilmente una simile contingenza si presta a diventare il pretesto per l'impianto di una concezione problematica della realtà.

La questione della logica non è un Problema, ma un Enigma. Non c'è un'impostazione chiara, una formulazione precisa per definire i termini di simile interrogazione, perché quello di cui domandiamo siamo noi stessi. «Giacché i metodi di pensiero che sono attività viventi negli uomini non sono oggetti di riflessione cosciente. Essi confondono lo studioso perché sono parte di lui.

“Del tuo occhio io sono il raggio”

dice la sfinge di Emerson»⁵. La grande potenza del pensiero Pragmaticista sta proprio nel cogliere gli aspetti più pregnanti e determinanti in senso eminentemente filosofico della questione dell'esistenza. Forse è una suggestione di chi scrive, ma la “fonte del Realismo” da cui attinge Peirce è la stessa in cui Heidegger, non ignaro delle profondità della speculazione logico-matematica, si immergerà a partire da *Sein und Zeit* e fino alle opere della maturità.⁶

Ora, è fondamentale capire che il fulcro attorno al quale l'intero lavoro pragmaticista si muove è il concetto di *rapporto* o relazione. Questa indagine, secondo il principio che guida questo lavoro, è la stessa che procede senza soluzione di continuità da *On a New List of Categories* fino alla comparsa della nozione di *Musement* in “Un argomento trascurato per la realtà di Dio”. Ma, in particolare, è nei lavori incentrati sulla domanda essenziale della logica, che stiamo cercando di introdurre, che si trovano gli elementi indispensabili per poter scorgere come l'attenzione della riflessione peirceana sia inamovibilmente attratta, come in parte già detto, dalla continuità. Questo accade, però, non nel modo in cui essa sia tanto una nozione teoretica a cui fare appello ogni volta che nel corso delle riflessioni si produce la prospettiva di uno scarto fra disposizioni previste e soluzioni prospettate, fra le esigenze di spiegazione che avanziamo e la concretezza delle risposte a cui riusciamo ad attingere. Di nuovo, alle spalle di questa impostazione non solo v'è un'idea di realtà (in)fondata su un

⁵ *Ivi*, p.53.

⁶ S. Rohr nel suo articolo, «Creating New Pasts: Reality, Facticity and Interpretation in Peirce and Heidegger», *ejas*, n. 15–1, apr. 2020, doi: 10.4000/ejas.15604, tenta di porre le basi per un confronto fra i due filosofi. A mio avviso, a parte questo accenno, solo riuscendo a comprendere come in entrambi i pensatori si possa parlare di un realismo radicale, allora sarà possibile farli interloquire. Un modo per iniziare potrebbe essere far emergere il terreno comune dal quale sorgono questi pensieri: Platone e Aristotele, il realismo scotista, la tradizione neotomistica, Kant, la psicologia empirica e la fenomenologia. In modo esemplare e originale la filosofia di C. Sini è una testimonianza della possibilità di far comunicare questi due grandi filosofi proficuamente, come nel caso dell'opera/corso universitario *Passare il segno*.

concetto di probabilità potenziale, ma lo stesso metodo a cui questa fa capo è essenzialmente discontinuo, fatto di “salti” idealistici e di soluzioni fantasticate, utopiche.

Ogni logico deve riconoscere che quello con cui egli ha davvero a che fare sono «le forme di funzionamento dei segni in generale, inclusi i segni mentali ma non limitatamente a questi. Con la materia o il contenuto della coscienza, se non per quello che riguarda forme di pensiero ce sono anche forme di altri segni, egli non ha proprio niente a che fare»⁷. Egli propriamente deve indagare la natura generale di un segno. Di quello stesso segno che è l'uomo: «... la parola o segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Poiché come il fatto che ogni pensiero è un segno – considerato insieme al fatto che la vita è un flusso di pensiero – prova che l'uomo è un segno; così, il fatto che ogni pensiero è un segno *esterno* prova che l'uomo è un segno esterno».⁸ Allora, in base alla distinzione che ricordavamo poco fa fra pensiero e pensare, vediamo che tutte le operazioni di convalidamento logico, che sembravano essere operazioni mentali che lo scienziato avveduto si presta a eseguire nella sicurezza del proprio laboratorio, in realtà sono il modo in cui egli si trova già esposto direttamente all'evento del proprio gesto convalidante. La natura esteriore del segno, che è anche l'uomo, ha già sempre compreso in anticipo qualsiasi cosa esso possa fare o pensare. Due sono, dunque, gli enigmi a cui Peirce tenta di dar voce. Il primo è quello della comunicazione che ogni segno mette in gioco fra due menti a partire dalla relazione che ogni segno costituisce con la mente. Mentre il secondo è quello della natura del giudizio. Un segno è relazione interpretativa e interpretante. In quanto relazione razionale e concettuale questo rapporto si prospetta come una riduzione della molteplicità all'unità, ovvero comunicando due menti saranno una Mente. Non abbiamo la pretesa di comprendere ora come questo sia possibile e che cosa ci voglia dire Peirce, dal momento che delineare il rapporto con la filosofia kantiana è un compito molto vasto ed estremamente difficile, ma che non è estraneo ai possibili sviluppi del lavoro presente e ai suoi iniziali propositi.

Prima di iniziare un'analisi dettagliata è importante, però, chiarire ancora in che senso la nostra interpretazione cercherà di distaccarsi da un primato della rappresentazione e come questo porti a una concezione del carattere anticipante della Realtà in quanto Possibilità. Cercando di fornirci degli strumenti in grado di rendere conto delle questioni ora esposte, Peirce tiene fermo il fatto che questi *rappresentino* soltanto la realtà, senza volerla esaurire, afferrare, e meno che mai essere. Anzi la concezione iniziale delle categorie semiologiche

⁷ C. S. Peirce, *Pragmatismo e grafi esistenziali*, a cura di S. Marietti, Lo spoglio dell'occidente, Jaka Book, Milano, 2003, p.137.

⁸ CP 5.314, in C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, p. 109. Tutte le citazioni dai Collected Papers saranno tratte da questo volume, se non specificato altrimenti, indicando solo più il numero del frammento e la pagina.

potrebbe essere considerata come affine a quella aristotelica, in quanto modi di predicare l'essere. Proprio il concetto di essere, all'inizio della sua esperienza filosofica⁹, viene detto un concetto vuoto, che nasce sempre all'occorrenza di una proposizione. Esso infatti, nel processo di adeguamento delle opinioni ai fatti, fra la molteplicità sensibile e l'unità proposizionale, corrisponde precisamente alla seconda. Ovvero, se prevediamo che le rappresentazioni siano tentativi della mente di avvicinarsi il più possibile al reale, una simile unità diviene sinonimo di potenzialità espressiva, ma che in se stessa è estranea alla realtà. Un'apertura vuota e assolutamente astratta, tanto quanto quella della Sostanza molteplice, in sé irraggiungibile, ma necessaria teoreticamente per giustificare quel "salto" fra l'indistinzione del molteplice e la ricezione delle prime impressioni che dovranno essere sviluppate attraverso «uno sviluppo cognitivo di universalità crescente»¹⁰. Processo mai finito e contrassegnato da interminabili aggiustamenti, ma che in definitiva condurrà al sostanziale accordo fra tutti i partecipanti di una comunità ideale di interpretanti. Tuttavia se consideriamo la rilevanza riconosciuta per la logica, come abbiamo appena esposto si potrà vedere come un'interpretazione simile non sia soltanto parziale, ma che rappresenti una decisione interpretativa che può essere nociva alla stessa evoluzione del sistema Pragmaticista.

Secondo la nostra lettura, anche nel caso in cui riconosciamo i nostri abiti razionali come ereditari, convenzionali, e proprio in quanto tali fallibili e infondati, dal momento che sono sempre perfezionabili, la consistenza che essi offrono non è affatto sufficiente a produrre da sola, e chiaramente non nel modo della causazione, un Interpretante genuino. Queste disposizioni soggettiviste (e che condividono molto con un'interpretazione psicologista che manca il punto facendo i conti con la tradizione della modernità, a cui appartiene), che sono concepibili più in quanto operazioni di routine che come esercizio vivente di autocontrollo, sono sempre modificabili all'occorrenza e non arrivano affatto a soddisfare l'esigenza di resistenza che per Peirce determina la possibilità che qualcosa sia Reale. Chiaramente essi sono necessari, ma non sufficienti. Oltretutto non vogliamo estrometterne l'importanza conoscitiva a cui introducono, al contrario! Nella gradazione dell'ordinamento del reale, che va dalle impressioni dei sensi al Concetto, la condotta costituisce un momento indispensabile dell'esperienza che ne fa ogni uomo, proprio perché già inserito in una comunità di appartenenza e in quanto destinatario di un'enorme mole "sotterranea" di tradizioni che sono

⁹ C. f. r. CP 1.548, *Opere*, pp.61-62. Ripeto che non leggeremo direttamente il saggio della *New List* perché lo ritengo un punto di approdo e non di partenza.

¹⁰ R. L. Fabbri, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p.8.

codifiche esperienziali e conoscitive del patrimonio filogenetico inconscio in cui l'individuo è già sempre inscritto. Ma dire questo non è sufficiente.

Vediamo che finché consideriamo i caratteri astrattamente, senza riguardo alla loro importanza relativa, ecc., non c'è alcuna possibilità di un grado maggiore o minore di ordine del mondo, perché l'intero sistema di relazioni fra i caratteri è dato solo dalla logica [...] Per discernere da questo punto di vista astratto, occorre considerare i caratteri delle cose come relativi alle percezioni e alle forze attive degli esseri viventi. (W 3:311)¹¹

Quello che cercheremo di fare è di sottolineare come sia nell'esperienza vivente in cui ognuno di noi è condotto quotidianamente verso ciò che non potrà in alcun modo sapere, che si dà l'emergenza scaturente di qualcosa che è essenzialmente sorpresa, imprevisto, scoperta. Ma questo è ciò che è già sempre saputo, perché è il nostro destino. Non intendiamo in questo modo dire che è inutile preoccuparci degli aspetti più pratici della nostra esistenza, come lo sono le decisioni morali o i problemi tecnici, perché in fondo tutto questo è già deciso in modo misterioso. Allora il compito del filosofo sarebbe quello di divinare nella costituzione spirituale del mondo il suo futuro e dell'umanità intera. Inutile dire che le cose non stanno così. L'impostazione di uomo e scienziato sperimentale non sarà mai abbandonata da Peirce ed è sempre sulla logica che egli si concentra per ottenere solidi appoggi al fine di accompagnare risultati sorprendenti che rischiano ogni momento di scivolare nell'astrusità e nel fraintendimento. Come consideravamo al principio del discorso, è nella logicità delle categorie che emerge la possibilità che la finitezza che appartiene a ciascuno e a ogni esistenza finita sia realmente connessa con una comunità i cui interessi corrispondono a quelli di ciascuno dei suoi membri. Ma questa non è una condizione attuale, tanto che se guardiamo bene quella realtà interpretante e logica che sarebbe la comunità viene contrassegnata da Peirce con il concetto di destino. Un destino è la reale possibilità con cui affrontare la morte. E la morte è il nostro destino. Prima di ogni illimitatezza di propositi ognuno di noi affronta la propria condizione finita ed è sempre da quella che inizia, così come in quella finisce. Così dobbiamo tornare a quello che da più vicino ci coinvolge per comprendere i modi che ci sono dati per poter stare concretamente lì dove già siamo, ma probabilmente in modo nuovo.

È una necessità necessitante quella che vincola dal principio una mente al segno, così che questo rapporto sarà tale a come è nella concretezza della totalità dei rimandi a cui esso stesso è aperto, perché possa determinare un'interpretazione diveniente. Ma per comprendere che cosa questo significhi dobbiamo ripetere in via preliminare come sia fatto un segno. Esso è composto da una base segnica, ovvero dal rapporto fra un Oggetto e un Segno. Dall'altra

¹¹ *Ivi*, p.50.

parte un Segno è sempre rivolto ad un Interpretante e come tale è significante. Il segno «o *Representamen* è un Primo che sta in una tale relazione triadica genuina con un Secondo, chiamato il suo *Oggetto*, da essere capace di determinare un Terzo, chiamato il suo *Interpretante*, ad assumere la stessa relazione triadica con l'Oggetto nella quale si trova il Segno o *Representamen* stesso con lo stesso Oggetto»¹². Ora possiamo intravedere come la significazione razionale che determina un Terzo, ovvero l'espressione simbolica del rapporto che lega il Primo al Secondo, si delinea essenzialmente nel senso a cui abbiamo accennato sopra, usando il termine *esempio*. Quello che più ci interessa ora, però, è il modo con cui si dà il rapporto fra il Primo, o *Representamen*, con il Secondo, il suo *Oggetto*. Primo è ciò che non è ripetibile, ma esiste irrelato rispetto ad ogni altra cosa, è l'occorrenza irripetibile di un segno. Peirce lo designa come *Token*. La ripetizione di un *Token*, il quale non sarà mai lo stesso, ma per mezzo di un gesto codificato in modo tale che la sua nuova occorrenza sia interpretabile allo stesso modo della prima, è un *Type*. Questo è una forma, un abito di un segno. Ciò che è Secondo è la relazione stabilita. Un *type* rappresenta¹³ un'occorrenza di un segno, ma perché lo faccia la relazione che questo costituisce deve essere genuina. «Una Relazione Genuina è una Relazione che non è necessariamente implicata nel fatto che i suoi relati hanno date Qualità quando siano irrispettivamente considerati»¹⁴. Questo significa che la relazione triadica che sia in grado di determinare il suo proprio Interpretante, ma anche di valere allo stesso modo per un'interpretazione ulteriore, e che abbia la stessa forma, riposa sul fatto che l'interpretazione autentica sia rivolta essenzialmente alla realtà e cioè a ciò che resiste ad ogni forzatura soggettiva, come può esserlo un sentimento o uno sforzo muscolare. Perché questo sia così non costituisce possibilità di autentica significazione ogni segno la cui qualità richiama alla propria unicità. Questi segni Degenerati sono Indici e Icone. Un segno autentico è un Simbolo «che è un segno il quale deve la sua virtù di significare a un carattere che può essere realizzato solo per mezzo del suo Interpretante»¹⁵. La rappresentazione, dunque, è una prerogativa del segno simbolico, ovvero di quel segno che è in grado di «determinare corrispondenti segni nella mente dell'interprete». Ma questo allora significa che il significato autenticamente razionale consista nella produzione di immagini mentali nelle menti dei destinatari di convenzioni? La convenzione di fatto precede la costituzione fisica dei segni, mentre Icone e Indici precedono, in virtù della loro natura qualitativa, l'interpretazione. Tuttavia la rappresentazione, per come la intende Peirce, è relazione costitutiva che sorregge

¹² CP 2.273, *Opere*, p. 163.

¹³ CP 2.273, *Opere*, p. 163. «RAPPRESENTARE. Stare per, cioè essere in una tale relazione con un'altra entità da essere trattato da qualche intelletto per certi scopi come se si fosse l'altra entità.»

¹⁴ CP 2.91, *Opere*, p.123.

¹⁵ CP 2.92, *Opere*, p.124.

concretamente il modo che abbiamo di essere, la fine determinante che solo in virtù del proprio evento lascia che un Interpretante «sia ciò che può», qualora, come abbiamo visto, non lo determini destinalmente. È l'Interpretante che anticipa l'interpretazione sia nella sua occorrenza che nella sua irripetibilità.

Questo è un abbozzo del carattere di anticipazione che stavamo cercando. Forse potremmo aggiungere che si tratta di una sorta di Sentimento il cui effetto è di unificare le menti in quella unica Mente di cui poco riusciremo a dire, se non che probabilmente si tratta dell'apertura a ulteriori rinvii di significazione, ricevuti al pari di inferenze inaspettate, la cui dimensione futura è il lavoro di una comunità intera.

Può sembrare strano che io debba proporre tre sentimenti, cioè l'interesse per una comunità indefinita, il riconoscimento della possibilità che questo interesse divenga supremo, e la speranza nella illimitata continuazione dell'attività intellettuale, quali indispensabili requisiti della logica. Tuttavia, se consideriamo che la logica dipende da una mera lotta per sfuggire al dubbio, la quale, poiché termina in azione, deve iniziare nell'emozione, e che, inoltre, la sola causa del nostro fissarci sulla ragione è che gli altri metodi di sfuggire al dubbio falliscono a causa dell'impulso sociale, perché dovremmo meravigliarci di trovare il sentimento sociale presupposto nel ragionamento? [...] Mi interessa far notare che questi tre sentimenti sembrano essere proprio gli stessi del famoso trio Carità, Fede e Speranza che, secondo il parere di San Paolo, sono i più belli e grandi dei doni spirituali. (CP 2.655, *Opere*, p. 1030)

Infine una notazione tecnica. Il lettore esperto noterà che non si tiene conto della naturale evoluzione biografica del pensiero dell'autore. Questa può essere una semplificazione ingannevole che tende ad appianare, anche semplificando di molto, tante difficoltà che compaiono nella miriade di pagine che Peirce scrisse nell'arco della sua vita. Un'opera ricca di contrasti proficui non permette mai di essere contenuta da uno sguardo e i lati in ombra sono sicuramente di più di quelli che si riuscirà a mostrare. Questa, però, è l'essenza del nostro lavoro. Cercando di correggere di volta in volta le inevitabili sviste, cambiare prospettiva, e muovendosi, restituire il movimento della cosa.

1. Per un'esigenza di confronto fra *Pragmaticismo* e *Pragmatismo*: progettualità, iconismo e antropocentrismo

Il sole è nuovo ogni giorno. Ricercando una certa praticabilità per lo studio che voglia accostarsi a qualcosa di nuovo e di grande, come lo è per noi il pensiero di C. S. Peirce, si rende indispensabile poter disporre di appoggi stabili e sicuri, al pari di chi per la prima volta naviga a vela in un mare aperto e pertanto necessita di una buona barca e di compagni fidati. In entrambi i casi è necessario disporre di uno strumento a cui si possa fare affidamento e allo stesso tempo avere al proprio fianco chi lo sa manovrare con prontezza e fermezza. Nel corso di una simile esperienza saranno molteplici i momenti in cui saremo riportati sui nostri passi e l'emozione che assale ogni volta che si intraprende un simile passo sarà sempre la stessa della prima volta che ci si è trovati sulla soglia di tale cammino. Questo, però, non è che un augurio personale e in una certa misura ingenuo, dal momento che non è affatto vera di un simile sentimento la possibilità che esso si mantenga uguale a se stesso. Confidare in un puro rinnovamento di una prima impressione è il sogno romantico di un bambino o, in altro modo, quello nostalgico di un vecchio. Un modo per evitare, da parte di chi è stato destinato personalmente a confrontarsi con la prospettiva di una parola segreta e di una comprensione muta, lo scorno di sentirne dissolvere la concretezza sotto i colpi pressanti di un'esigenza di chiarificazione, che viene invece salutata sinceramente come la benvenuta. Non si tratta, infatti, nel caso della navigazione come in quello della vita e del lavoro quotidiano, di apprendere tutti i segreti di un altro mezzo per muoversi nel mondo, ma di trovarsi all'improvviso e poco per volta nella condizione di ricomprendere radicalmente il modo in cui siamo in movimento, attraverso la prova che diamo di noi stessi con i nostri strumenti. Tutto questo tuttavia non ci è di alcun interesse, se non come piccolo abbrivio, o volendo, come un esempio dell'importanza e degli effetti che un simile studio può avere. Innumerevoli passi a ritroso portano qui a ripetere il lavoro degli studiosi grazie ai quali oggi è possibile leggere e discutere il pensiero di Peirce.¹⁶

Ci confronteremo, pertanto, con le principali interpretazioni e letture, indirizzi di ricerca, che restano da molti anni linee-guida interpretative fondamentali per la comprensione del grande filosofo americano, nello sforzo che lo vide far nascere quella che è lecito definire la *dottrina Pragmaticista del significato*. Traduco così fedelmente il termine designato da

¹⁶ Si farà principalmente riferimento alla raccolta di saggi: M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015.

Peirce per poter porre una distanza fra il suo pensiero e la diffusione di idee annacquate, ma comunque derivate dal proprio lavoro personale.¹⁷ Comprendere quale sia la portata di un simile concetto è il nostro compito. Ma dal momento che la disposizione dello sperimentatore non è un atteggiamento che è possibile scegliere arbitrariamente di indossare o meno e tantomeno può essere il presupposto a partire dal quale potremmo accingerci ad un confronto diretto con la “cosa” del Pragmaticismo, sarà per noi indispensabile accertare e comprendere la prospettiva generale in cui si muovono i principali indirizzi di lettura dell’opera del filosofo, in modo da salvaguardare le differenze che contrassegnano modi, anche radicalmente differenti, di condurre la ricerca. Perché dare spazio alla comunità scientifica, dunque esaminando, leggendo e commentando quella che chiamiamo la “letteratura secondaria”, non significa tanto che adottiamo una cautela di natura ermeneutico - dialogica, e cioè che tenderemo di predisporre un terreno in grado di fare spazio a una critica originale di una determinata teoria. Gloria tanto più grande quanto più fosse eminente la dottrina criticata e quanto più essa sia colta nella propria ‘essenza’ e nelle sue contraddizioni. Questo procedimento dialettico in lungo e in largo sembra avere la meglio nella decisione che vuole tale principio-guida essere la direttiva fondamentale degli orizzonti di ricerca, ora preposti ad ampliare i loro stessi confini evidenziando certe corrispondenze teoretiche disseminate lungo l’arco storiografico del pensiero occidentale, anche qualora esse rinuncino esplicitamente al paradigma della verità che la intende al pari di univocità ed inconoscibilità, trascendenza. Al contrario per noi è troppo presto per ogni corrispondenza che possa esser determinata teoreticamente, giacché queste arrivano troppo presto là dove non è garantito che una sincera interrogazione arrivi e nel mentre hanno già risposto ad una domanda che a noi deve ancora esser posta. Tuttavia, se siamo disposti a tale confronto, questo ha il solo proposito di avvicinarci all’atteggiamento di chi è stato cresciuto in laboratorio¹⁸ e che ha da insegnare la pazienza della revisione e l’umiltà che saggia la fermezza di ogni sua mossa. Ma non è tutto. Perché alle spalle di quest’ultima, che fu la disposizione intellettuale di C. S. Peirce, la possibilità di una conoscenza autentica e con essa quella per la quale l’esserci di una comunità è reale divengono manifeste con forza. Tale possibilità concede il proprio appoggio, in modo

¹⁷ Così Peirce scelse una parola «che è abbastanza brutta da essere al riparo dai rapitori di bambini» per continuare a sottolineare le distinzioni fondamentali che la significazione del termine originale doveva esprimere. *C. f. r.* CP 5.414, *Opere*, p. 402. A proposito della nascita del pragmatismo, invece si veda CP 5.11-13, *Opere*, p. 1012-14.

¹⁸ Nell’*Autopresentazione* veniamo introdotti dall’autore a quella che è stata la propria formazione filosofica e scientifica. Fin dall’infanzia C. S. fu cresciuto dal padre, Benjamin Peirce, in modo da essere costantemente esposto alla seria esigenza di verifica che contraddistingue lo scienziato sperimentale. Cimentarsi per passione nella lettura dei grandi filosofi della tradizione occidentale, non lo esimeva dal dover rendere conto delle argomentazioni addotte dai quelli alla severa disamina logica del padre. Un siffatto spirito di devozione alla conoscenza, esempio di umanità ma anche di un grande matematico, restò alla guida degli studi logici e filosofici del figlio.

tale che dal terreno solcato da linee irriducibili e differenti, magari destinate sole all'errore e all'ignoranza¹⁹, siano l'una per l'altra crescita e con essa determinazione. Pertanto facendo riferimento a *Pragmaticism*, anziché a *Pragmatism*, intendiamo in questo modo sottolineare l'irriducibilità delle indicazioni che appartengono all'indagine proposta da Peirce agli sviluppi storici del Pragmatismo americano, da cui egli stesso prese fermamente una distanza.²⁰ Oltretutto sarà in questo modo da determinare se ulteriori e successive interpretazioni siano in grado di attenersi a l'uno o all'altro significato, come nel caso degli esegeti italiani. Cercheremo di interrogare così, secondo le nostre possibilità, il modo comune e moderno che abbiamo di definirci uomini di scienza realisti o pragmatisti. Se riusciremo a delineare anche di poco il senso di tale confine, forse, allora apparirà chiaro come da tale sforzo dipenda la stessa concretezza di cui si avvale ogni metodo rigoroso.

¹⁹ CP 5.317, *Opere*, p. 109. «L'uomo individuale, dato che la sua esistenza separata si manifesta soltanto attraverso l'ignoranza e l'errore, nella misura in cui egli è qualcosa di scisso sia dai suoi compagni sia da ciò che egli ed essi sono destinati a essere, è soltanto negazione».

²⁰ CP 8.205, *Opere*, p. 1261. «Nel numero di aprile del 'Monist' ho proposto che il termine 'pragmatismo' sia usato d'ora in poi in senso non rigoroso per significare l'affiliazione a Schiller, James, Dewey, Royce, e il resto di noi, mentre la dottrina specifica per denotare la quale io ho inventato il termine, cioè la sua prima specie di pragmatismo, debba essere chiamata '*pragmaticismo*'. La sillaba in più indicherà il significato più ristretto».

a) Dubbio e Possibilità

La questione dell'interpretazione è la questione della semiotica. “Io ho dubitato seriamente della posizione che ricopro e tu, caro lettore, sarai il mio giudice e il mio compagno per mezzo della ragionevolezza del mio discorrere” sembra ammettere ogni buon relatore e scrittore. Ma cosa significa qui ragionevolezza? e cosa serietà? Nel momento in cui mettiamo esplicitamente a tema il fatto che ogni nostra parola è un segno relativo a qualcosa e rivolto a qualcuno sembra che in tal modo siano già poste le basi del ragionamento dialogico e che tutto, di conseguenza, possa proseguire nell'ordine prestabilito. Verso cioè quella che è una chiarificazione di carattere gnoseologico della facoltà comunicativa che regola le posizioni di tutti e di ciascuno. Secondo questo modo di intendere la questione, la comunicabilità di quale che sia un pensiero, una parola o un gesto riposa, a ragione, sulla natura inferenziale che di tutti questi segni può essere dimostrata. Natura inferenziale che a sua volta è esplicabile in quanto meccanismo di alternanza fra problemi ipotetici e risposte sperimentali, il che in definitiva attribuisce a tutto il pensiero una valenza razionale paragonabile a quella del *problem solving*.²¹ Un meccanismo che sembrerebbe autorizzarci oltretutto ad inferire che non ci siano in via definitiva entità individuali, che non ci sia autentica separazione o individuazione, ma soltanto diversi gradi di praticare l'appartenenza che noi stessi rinnoviamo di volta in volta con gli effetti del nostro fare/agire interpretante.²² Una prospettiva che faccia capo a questo comune indirizzo di lettura è piena di conseguenze esegetiche per quanto riguarda il testo peirceano, ma nondimeno anche per un metodo filosofico che sia autenticamente realista, dal momento che ne coinvolge direttamente il concetto cardine di Realtà.

Ogni interpretazione, infatti, è un nuovo segno che a sua volta può essere interpretato.²³ Un pensiero è sempre un pensiero-di, un che di rivolto a qualcos'altro, che è già sempre coinvolto in una trama di rimandi che sono costituenti dell'esistenza determinata dello stesso soggetto pensante. Ciò vale a dire che un singolo pensiero non è mai “solo”, nel senso di isolato da tutti gli altri, ma anzi c'è innanzitutto perché in relazione concreta con il mondo e inoltre perché a sua volta è stato occasionato da una catena inferenziale

²¹ A tal proposito si vedano le posizioni di M. Bonfantini nel suo saggio *Peirce e il materialismo storico pragmatista*, in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, pp. 269-280.

²² Questo ulteriore aspetto della prospettiva che stiamo cercando di cogliere nella sua generalità può essere rintracciato nel saggio di R. Fabbrichesi *L'orizzonte di una nuova antropologia pragmatica* sempre in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, pp. 41.51.

²³ Abbiamo visto nell'introduzione che la relazione segnica genuina determina non solo il proprio Interpretante, ma occasiona sempre una ulteriore interpretazione, dunque la stessa forma di rapporto che sta fra il Terzo e il suo Oggetto, secondo il medesimo rispetto, per un Quarto ecc. C. f. r. CP2.92, *Opere*, p.123.

“mondana” di connessioni, che lo portano alla nostra eventuale attenzione. La nostra stessa possibilità di esistenza è vincolata a questa *sorta* di meccanismo, dal momento che, in quanto esseri pensanti, «pensando siamo come un segno»²⁴. Segno che è essenzialmente (anche se è più corretto dire praticamente) inscritto all’interno di questo circolo progettante ed interpretativo. L’orizzonte segnato da questo processo equivale alla dimensione in cui siamo appunto noi stessi, uomini costruttori di segni o più semplicemente dotati di parola, a contribuire a ciò che definiamo come Reale, rigorosamente in modo indiretto in quanto ne siamo a nostra volta influenzati, ma che a lungo andare sarà decisamente alla portata delle migliori pratiche di cui siamo capaci. Così, leggendo che «reale, dunque, è ciò in cui, presto o tardi, alla fine si risolveranno le informazioni e il ragionamento, e che è quindi indipendente dagli erramenti di ogni singolo individuo» (CP 5.311, *Opere*, p. 107) appare ovvio fissare in tale rispetto – avendo già deciso che l’indipendenza in questione significa l’impossibilità reale di tutto ciò che è singolo e separato, erratico – il senso del concetto di comunità interpretante, dal momento che il primo concetto (quello di reale) implica il secondo (quello di comunità). Una «nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti, e capace di un incremento indefinito di conoscenza» (*Ibidem*). Il susseguirsi e protrarsi della storia delle interpretazioni assicura l’accessibilità alla verità dell’interpretazione (dunque verità relativa, indefinita e incorporabile) per ogni interprete senza alcun apparente limite che lo renda tale. Occorre però domandare: quali sono i concetti fondamentali su cui Peirce sviluppa il proprio pensiero e la propria concezione di Realtà?

Se fosse vero che la nostra esistenza segnica prescinde completamente da una dimensione individuale ed erratica non sarebbe comprensibile la tensione che manifestamente anima la portata del concetto pragmaticista di Dubbio. Dubbio e Credenza sono per Peirce i concetti indispensabili per una comprensione reale della ricerca scientifica in riferimento al pensiero interpretante che la intraprende.²⁵ Adottare questa diade significa comprendere il comportamento della coscienza nei termini di una *trazione* o *sforzo psicologico*²⁶ in modo tale che il discorso filosofico e scientifico possa evitare ogni

²⁴ CP 5.283, *Opere*, p.92.

²⁵ CP 4.416, *Opere*, p.404. «Tutto fila bene, se prendete i vostri termini “verità” e “falsità” in tal senso da essere definibili in termini di dubbio, credenza e corso dell’esperienza. [...] Ma se per verità e falsità intendete qualcosa di non definibile in qualche modo in termini di dubbio e credenza allora state parlando di entità della cui esistenza non potete sapere niente».

²⁶ Il rapporto fra esempio e discorso, fra strumento e pura attività, oppure la relazione fra il meccanismo e la vita, fra il sillogismo ed il pensiero, fra il molteplice e il singolo, ognuna di queste relazioni non «emerge da considerazioni di logica formale, ma di psicologia»! (C. f. r. CP 5.327-29, *Opere*, p. 577-579) Con questo però non bisogna confondere lo psicologismo, che prescinde da un serrato confronto con la logica e dallo studio della natura inferenziale dei fenomeni psichici, con l’indagine logica, che può evitare la confusione di quelle verità psicologiche tipiche di «osservazioni del senso comune riguardo al funzionamento della mente», poco dettagliate (CP 5.485, *Opere*, p. 268).

tipo di mistificazione e confusione meta-fisiche. Con queste intendiamo le contraffazioni di tutti coloro che simulano semplicemente un'esitazione posticcia o che genericamente si astengono dal dichiarare apertamente la propria posizione, ammettendo la probabile falsità delle proprie credenze. Il modo in cui essi dubitano non corrisponde ad un dubbio genuino, ma ad una credenza assoluta. Fatto, questo, che di per sé non ha nulla di male, senonché viene spacciato per il suo contrario e che quindi può suggerirci che il nostro interlocutore non ha mai dubitato e nemmeno è disposto a mettere in discussione nulla di quello che stiamo discutendo. C'è sempre, infatti,

una certa differenza tra le cose che “non potete” fare meramente nel senso che niente vi stimola al grande sforzo e ai tentativi che ci vorrebbero, e le cose che non potete fare perché in sé, per loro natura, non sono suscettibili di essere messe in pratica. Ebbene, a ogni stadio delle vostre meditazioni, c'è sempre qualcosa di cui potete dire soltanto: “non posso pensare diversamente”; e la vostra ipotesi, sperimentalmente fondata, è che allora l'impossibilità sia del secondo genere. (CP 5.419, *Opere*, p.405)

Ora, se ci concentriamo esclusivamente sulla significazione comune e moderna del termine ‘dubbio’, siamo soliti dire “io ho un dubbio”, “ne dubito”, ogni qualvolta in noi fa la sua comparsa una sorta di reticenza ad esprimere l'impossibilità di un giudizio, solitamente accompagnata da un atteggiamento di astensione che può essere ritenuto come buono, in quanto scetticamente il presupposto di una revisione totale delle proprie disposizioni, oppure che può essere fonte di imbarazzo dal momento che produce uno scarto di cui la coscienza non sa raccapezzarsi, ma che tuttavia raccoglie come motore della propria indagine. Solitamente tale disposizione si rivolge a qualcosa, un oggetto, che è sì esterno alla coscienza, ma che nel proprio esser-presente rimane impigliato ad essa, ne dipende e pertanto la coscienza rispetto a tale insistenza non può che corrisponderle, concentrando tutta l'attenzione di cui è capace, assumendo una postura di attesa. Il che rende questo comportamento della coscienza determinato dal suo stesso tentativo di mantenersi estranea alle mutazioni che l'oggetto subisce e tuttavia, consapevole del coinvolgimento inevitabilmente in atto, è facile che la propria condotta venga guidata dall'insoddisfazione per un conflitto manifesto fra proposizioni contrarie (CP 5.384, *Opere*, p. 368). Descrizione che potrebbe essere accettata sommariamente in quanto definizione generica di un dubbio, nel senso di irritazione subita²⁷, ma al tempo stesso

²⁷ «Peirce describes doubt as a state of mind [mental irritation], or “state of stimulation” accompanied by a “peculiar feeling” of uneasiness, distress, or pain, “which has “grades of intensity... varieties of quality,” and is conscious. (CP 7.109, c. 1911,9) It is a state of *indeterminacy* as to the acceptance or rejection of a proposition, or a state of mind in which *we are led* to “*impossible intellectual assents*” (MS, 852, 1911, 9)» Friedman,

come la descrizione del processo d'origine della fissazione delle idee. Fissazione che invece sarebbe l'esatto contrario del dubbio, ma che d'altra parte ne condivide l'aspetto duplice. Da un lato, infatti, la contraddizione viene colta come alquanto di inamovibile, e quindi come un punto certo ed inconcusso attorno a cui modificare ogni ulteriore prova, dall'altro come qualcosa di inconcepibile, che dovrà risolversi ad ogni costo e verso cui sono orientati tutti gli sforzi della mente.

Questa confusione attorno ai concetti di dubbio e fissazione può essere chiarificata se ci ricordiamo che l'autentica funzione che appartiene al dubbio è quella di permettere un incremento qualitativo della conoscenza ed il mutamento delle nostre abitudini.²⁸ Ciò equivale a pensarne la natura al pari di un'attività per la coscienza. Ma il solo modo in cui la nostra prospettiva può concepire attivamente il dubbio è quella di avvicinarlo a certe forme immaginative, che d'altra parte rimangono legate all'altro modo di essere della coscienza, a sua volta in un certo senso meccanico – inferenziale e virtuale – ovvero ai fenomeni di autocontrollo, che sono abiti e credenze.²⁹

«La sola funzione del pensiero è produrre la credenza» (CP 5.394). «Le nostre credenze guidano i nostri desideri e modellano le nostre azioni»(CP 5.371). «L'irritazione del dubbio causa una lotta per conseguire uno stato di credenza» (CP 5.374). Così il dubbio, che è una sensazione al pari della credenza, ha una *durata* che può essere descritta come un processo determinante in cui le «immagini passano rapidamente attraverso la coscienza, fondendosi incessantemente l'una nell'altra, finché, quando tutto è finito – in una frazione di secondo, o in un'ora, o dopo lunghi anni –, ci troviamo decisi su come dobbiamo agire in circostanze simili a quelle che hanno dato origine alla nostra esitazione. In altre parole abbiamo conseguito la credenza» (CP 5.394). Così il dubbio cessa lasciando il posto alla credenza, predisponendo il pensiero a conseguire “il proprio fine”, ovvero “l'esercizio

Lesley. “Doubt & Inquiry: Peirce and Descartes Revisited.” *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 35, no. 4, Indiana University Press, 1999, pp. 724–46. (corsivo mio)

²⁸ CP 5.394, *Opere*, p. 380. «Abbiamo detto che l'azione del pensiero è stimolata dall'irritazione del dubbio e cessa quando la credenza viene raggiunta». CP 5.374, *Opere*, p.361 «L'irritazione del dubbio causa una lotta per conseguire uno stato di credenza. Denominerò *Ricerca* questa lotta».

²⁹ CP 5.440, *Opere*, p. 420. Cioè ogni immagine ricevuta è derivata a sua volta, come vedremo anche più avanti, da impressioni passate e dunque è dimostrabile che anche la facoltà immaginativa ha natura inferenziale. Tuttavia supporre che per questo «quando vediamo, abbiamo un'immagine compiuta davanti, è un'ipotesi che non solo non spiega assolutamente nulla, ma che in effetti crea addirittura difficoltà che richiedono a loro volta nuove ipotesi per essere spiegate». Nel corso delle nostre vite non saremo mai in possesso dei «materiali per un'infinita quantità di cognizione cosciente», e ciò sarà vero a dispetto di ogni fare, anche qualora l'atteggiamento della formica ci spinga a compensare a tale consapevolezza, costruendo magazzini sempre più grandi dove stipare “memoria”. Ma la conoscenza segue un'altra logica. Sono i tratti generali, che abitano i particolari, a introdurci all'effetto che un'immagine può avere su di noi, la sua impressione sul nostro comportamento.

della volizione”, ma di cui questo non fa più parte. L’atto della volontà è *la sua fine*.³⁰ La credenza vale come legge per l’azione mentale, come orientamento della disposizione che guida il pensiero e che lo rivolge al proprio compimento. Compimento che al tempo stesso costituisce, in quanto *credenza compiuta*, un nuovo punto di cominciamento per un nuovo dubitare e pensare. Ma questo significa che il dubbio non è tanto un’azione deliberata, né una forza propulsiva, né una forma di astensione. Il lavoro del dubbio, piuttosto, è una lunga preparazione, una pura durata, erratica con cui qualcosa ci è presente e ci riguarda, sospingendoci all’azione. Così, l’opinione comune concepisce ogni modo di dubitare a partire dal momento in cui l’irritazione iniziale, opportunamente compresa in modo da evitarne le influenze più nocive (ed è qui che si rende indispensabile un piano epistemologico), nel corso della propria durata diviene una sorta di ‘motore’ dialettico della conoscenza. Ma nonostante sappiamo di un esplicito riconoscimento da parte di Peirce della propria vicinanza ai temi della dialettica moderna³¹, per il momento noi ne escludiamo l’appartenenza.

La critica di questa prospettiva, concentrando la propria attenzione sulla finitezza del pensare, mostra un momento antecedente, o intermedio, a partire dal quale si stagliano ogni dubbio ed ogni credenza. «Senza dubbio, ogni concetto sorge dapprima quando su un forte senso di bisogno (anche se più o meno vago) si sovrappone una esperienza involontaria di natura suggestiva – intendo per ‘suggestivo’ ciò che ha una certa relazione occulta con la struttura della mente» (CP 5.480, *Opere*, p.266). Perché non è possibile eludere la domanda che ci si pone ogni volta che i nostri tentativi di comunicazione e di azione cadono, non raggiungendo il risultato sperato. Che cosa ne è di noi interpreti finiti, se quello che ci coinvolge da più vicino è subito ricompreso come qualcosa che appartiene

³⁰ CP 5.397, *Opere*, p.382. «L’esito *finale* del pensiero è l’esercizio della volizione, e il pensiero non ne fa più parte». Il pensiero è un’azione che ha un principio, un mezzo e una fine. Non ha durata, ma è un evento che è la condizione di possibilità perché due sensazioni possano esser ritenute continue. È un’azione che consiste in una «congruenza di una successione di sensazioni che fluiscono attraverso la mente» (CP 5.395). Il pensiero è il modo in cui possono collegarsi fra loro sensazioni diverse, un sistema particolare di “rapporti di successione” che analizzeremo più avanti, dal momento che si tratta precisamente del processo di produzione dei significati, della semiosi.

³¹ Sono diversi gli accenni in cui Peirce mette a confronto il proprio pensiero con quello hegeliano, ma a parte brevi battute in cui si riconosce una certa similarità fra le tre categorie Ceno-Pitagoriche e i momenti del pensiero dialettico, anche in questo caso il nostro filosofo cerca di prendere una distanza dalle mosse altrui. L’irriducibilità del Pragmaticismo all’Idealismo può essere pensata in corrispondenza del modo in cui la Realtà ed il Concetto si radicano nella tessitura concreta dell’esistenza di noi interpreti e di tutto ciò che con noi è determinato. Fenomenologicamente il momento iniziale che c’è per il pensiero non è un astratto nulla, ma lo sarebbe solo se ipoteticamente mancasse la propria costituzione particolare di Primità e Secondità. Rispetto a queste la Terzietà ne è l’essenza, ovvero ciò che solamente a partire da quelle si svela in quanto Realtà. Ovvero la loro stessa concretezza, il proprio accadere intransigente rispetto a tutto quello che può esserne detto o sentito. Al contrario per Hegel fondamentale è l’esercizio d’espressione e descrizione. Ciò che deve essere detto è proprio ciò che dovrà accadere e che è accaduto.

genericamente a tutto ciò che è altro da noi stessi?³² Ad una simile considerazione l'attenzione del pensiero si oppone illuminando come l'autentica natura del dubbio non possa essere pensata in questo modo. Perché se, indifferente, il dubitare ammettesse che in quella occasione il pensiero razionale – e quindi tutto il processo di determinazione di un Segno e dei suoi effetti possano prescindere dal coinvolgimento con il sentimento per il quale poi è effettivamente pensata un'ipotesi³³ – chi mai saprebbe come superare l'indecisione di fronte alla quale anche il più banale dei problemi ci pone? Chi potrebbe mostrarsi deciso con fermezza davanti all'incertezza degli interrogativi quotidiani? È sufficiente per *essere decisi* in una certa condotta pensare che tutti gli altri, esseri ragionevoli, farebbero come noi?

Pensare il comportamento della coscienza in quanto determinata dalla costitutiva disponibilità di un rifugio strategico dove potersi riorganizzare e trovare creativamente nuove risposte alla natura problematica del nostro esserci quotidiano – non significherebbe prendere una decisione affatto definitiva riguardo ad una domanda che è essenzialmente aperta? Soprattutto lo sarebbe allorché il caso e la pretenziosità della ragione sono sempre a portata di mano per poter giustificare la propria immobilità, avanzando una pretesa di assoluta estraneità ed indifferenza rispetto ai modi del coinvolgimento alla Realtà. Così

³² CP 5.284, *Opere*, p.92. «Quando pensiamo, a quale pensiero si rivolge questo pensiero-segno che è il nostro stesso io?». Perché è vero che «attraverso il medium dell'espressione esteriore», luogo che può esser imputato come l'ambito autentico di manifestazione del processo semiotico, l'espressione può e non può accadere. Ma di fronte a tale pericolo, temendo che in caso di fallimento, la coscienza sia destinata al Nulla o al Caso, l'interprete che non può ammetterne la possibilità provvede ad assicurarsi la buona riuscita delle proprie intenzioni. Egli così attribuisce il senso delle proprie azioni al processo esteriore di formazione delle convenzioni intersoggettive e comunitarie, in modo tale che la sua ricezione sia apparentemente assicurata. Questo implicherebbe tuttavia che non sempre noi siamo come un segno e che la coscienza di fatto sarebbe appoggiata estrinsecamente sopra al luogo autentico dove accade ogni Segno. Coloro che si affidano ciecamente alle regolarità di questo processo dimenticano che una dottrina della continuità (il processo di concrezione dei generali che vedremo più avanti costituire il concetto stesso di Realtà), fa tutt'uno con il Caso. Primo e Secondo sorgono assieme e specularmente. Questi pensatori devoti all'ordine, paradossalmente, sono pensatori "antisinechistici", come li definirebbe Peirce. Essi «falsificano i fenomeni, volendo rappresentare la coscienza quasi come una pelle o un tessuto separato, che starebbe sopra alla regione inconscia di natura occulta: spirito, anima, o base fisiologica che sia». C. f. r. CP 5.440, *Opere*, p.420. Fra gli studiosi, ad esempio, R. M. Calcaterra, nel saggio *Epistemologia del Sé, Note dall'esternalismo di Peirce* (in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, pp. 59-68) rifiuta espressamente che una persona possa essere «ridotta a mero luogo di espressione semiotica».

³³ CP 5.276, in *nota di Peirce, Opere*, p.87-88. Questi sono alcuni significati del termine secondo Peirce: 1. Tema, ovvero proposizione che costituisce il soggetto del discorso; 2. Assunzione, aristotelicamente nel senso di affermazione dell'esistenza di qualcosa; 3. Condizione in senso generale, 'per ipotesi' significa secondo certe circostanze che sono comprese nella sua formulazione; 4. Sostituto analogo all'«antecedente di un proposizione ipotetica»; 5. Domanda retorica che assume determinati fatti; 6. Conclusione di un argomento dal conseguente all'antecedente; e la più importante che è l'uso che Peirce stesso ne fa: *conclusione che è troppo debole per poter essere accorpata in una scienza in quanto teoria*. A seguito di tal uso sono portate molte citazioni, noi riportiamo solo quella kantiana, che per noi sarà la più importante: «Se tutti i conseguenti di un concetto sono veri, anche il concetto stesso è vero... Quindi è lecito concludere da un conseguente una ragione che tuttavia resta indeterminata; mentre soltanto dal complesso di tutti i conseguenti possiamo concludere la verità di una ragione determinata... La difficoltà di questo modo di inferenza *positivo e diretto (modus ponens)* è che la totalità dei conseguenti non può essere riconosciuta apoditticamente, e che quindi questo modo d'inferenza ci porta soltanto a una conoscenza probabile e *ipoteticamente vera (Ipotesi)*».

come ce lo permette l'indecisione a cui ci consegna il bisogno di una prospettiva in cui sarà sempre una prova ulteriore a sostenerci. Ma non è in questo modo che abitualmente ci comportiamo e questo ci permette di ben sperare.

Certo è vero che l'Interpretante e quindi il valore razionale di un significato, l'effetto proprio di un Segno, è «tutto ciò che è esplicito dal segno indipendentemente da ogni contesto e da ogni circostanza di occorrenza del segno stesso»³⁴. Ma se queste circostanze stessero ad indicare la concreta appartenenza ad una rete stabile di vincoli relazionali che intratteniamo praticamente nell'atteggiamento quotidiano, chi potrebbe mai esser deciso per l'interpretazione senza rimanere schiacciato dall'incalzante finitezza da cui siamo sorpresi ed a cui siamo consegnati dalle nostre stesse credenze? Chi, avvertendone il peso, non preferirebbe scrollarselo di dosso, convincendosi che siano sufficienti, oltre che indispensabili, le attitudini ereditarie personali affinché l'interpretazione sia effettiva? Tutti noi agiamo secondo una predisposizione a cui siamo fermamente ancorati, un abito che si forma nel tempo, lentamente, e che orienta tutte le nostre future risposte a sollecitazioni simili a quelle che ne hanno determinato l'adozione. Un'attività essenzialmente ambigua, in cui s'intrecciano l'*erraticità* che contraddistingue la natura intransigente delle nostre singole individualità e la *determinazione*, in cui sempre ci risolviamo per chi è stato prima di noi ma soprattutto per tutti coloro che vengono innanzi a noi. E tuttavia succede che abiti e credenze mutano. Come accade che un evento sia abbastanza potente da assumere l'aspetto di un comando per il nostro atteggiamento futuro? Il primo aspetto a cui l'esperienza ci rimanda, nell'abituale modo di considerare ogni cosa al pari di alcunché di manipolabile e disponibile, è quello di considerare l'evento come se si trattasse di uno "sforzo muscolare". Si tratta di un fatto che qualora siamo scontenti del nostro modo di fare ci apprestiamo a cambiarlo come più ci aggrada. Ma malgrado ciò, e si potrebbe aggiungere per fortuna, un simile tentativo non è abbastanza profondo, non riesce ad attecchire nella nostra interiorità o, più precisamente, non costituisce da solo la possibilità che tale cambiamento emerga effettivamente in quanto tale. Soltanto in congiunzione con l'azione immaginativa, come si è già accennato, è possibile che sia effettivo un cambiamento consistente e non solo apparente.³⁵

Ogni persona normale vive in un doppio mondo: il mondo esterno e quello interno, il mondo dei percepiti e quello delle fantasie. [...] Un uomo può essere durevolmente influenzato dai suoi percepiti e dalle sue fantasie. [...] un comportamento del medesimo genere, più volte reiterato

³⁴ CP 5.473, *Opere*, p.261.

³⁵ C. f. r. CP 5.478-79, *Opere*, p.264-265.

nel quadro di combinazioni simili di percepiti e di fantasie, produce l'*abito*, cioè la tendenza a comportarsi effettivamente in un modo simile in circostanze simili nel futuro. Inoltre, *e proprio questo è il punto*, ognuno esercita un maggiore o minore controllo su se stesso modificando i propri abiti. E il modo in cui ci adoperiamo per produrre questa modificazione, in tutti i casi in cui le circostanze non ci consentono di praticare reiterazioni del tipo di condotta desiderato nell'ambito del mondo esterno, mostra che virtualmente ci è molto familiare questo importante principio: *le reiterazioni nel mondo interno – reiterazioni fantasticate –, se ben intensificate da uno sforzo diretto, producono abiti*, esattamente come le reiterazioni del mondo esterno; *e questi abiti avranno il potere di influenzare il comportamento effettivo nel mondo esterno.* (CP 5.487, *Opere*, p.270)

Sebbene questo brano ci dia delle importantissime indicazioni riguardo alla natura della significazione, che dovremo sicuramente esplorare, di fatto non è ancora ben chiaro in cosa consista l'intensità che rende uno sforzo «assimilabile alla impostazione di un comando al nostro io futuro». Ciononostante, per averne un'idea, è possibile che ognuno di noi ricordi un'esperienza vissuta in cui, trovandosi spettatore di un'attività per la quale nutre particolare interesse o affetto, dopo averla osservata più volte, sia riuscito a replicarla discretamente.

Il punto della nostra indagine, però, domandava riguardo al modo in cui il concetto di Dubbio si staglia rispetto all'attività del pensiero. A questo punto è chiaro che esso non è un punto di partenza per il pensiero, ma piuttosto una 'fase' che lo accompagna fino al termine della propria durata e in quanto durata. Prima, però, che il dubitare metta in moto l'approssimazione alla credenza, attraverso un confluire delle immagini e delle sensazioni presenti alla coscienza, accade che dubbi e credenze si sovrappongano in un momento in cui propriamente non si può più parlare usando i due concetti impiegati fin qui. Peirce ci parla infatti di 'bisogno' e di 'suggestione'. Dare per scontato che questi due concetti corrispondano, il primo al Dubbio in quanto stato necessitante la propria stessa fine, ma indispensabile per il raggiungimento di una finalità che è completamente altra rispetto a sé, il suo trapasso in Credenza – il che significa pensare il movimento del dubitare orientato teleologicamente –, mentre il secondo rappresenterebbe il modo in cui la Credenza influisce progressivamente sul pensiero, rendendone l'attività particolare fallibile in un senso però di debolezza e di precarietà rispetto all'univocità razionale del "cammino della conoscenza"; tutto questo significherebbe comprendere la realtà del nostro modo di essere pensante a partire da un 'salto' che ne nasconde l'effettiva concretezza. Ovvero, pensare

che il passaggio dal Dubbio alla Credenza sia prescrittivo logicamente³⁶ della condotta che contrassegna il procedere regolare e quindi reale della conoscenza, cancella di colpo la possibilità offerta al pensiero dalla comparsa nel discorso di un simile momento. La credenza è un metodo, una regola d'azione non nel modo in cui offre un sostegno normativo, un conforto di comodo per le nostre piccole menti inette, incapaci di mettersi in gioco, – non è ciò che si fonda modernamente su un'idea (tutt'altro che superata in chiave anticartesiana) di *io* in quanto centro d'imputazione normativo e razionale, così come già lo pensò Hegel al tempo dei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, che giunge fino ad oggi probabilmente passando attraverso il “capovolgimento dialettico” del marxismo³⁷.

Una credenza introduce alla propria ambiguità in quanto sfondo oscuro, opaco e tuttavia determinante, esercitando un effetto concreto che vale appunto come regola ma che non è conosciuta come tale. Tuttavia la sua efficacia, con la propria indecifrabilità iniziale, nel senso che raramente è percepita l'importanza che questa ha per la nostra eventuale azione, non è un ostacolo per la coscienza, anzi ne stabilisce il tranquillo e confortante dominio sulla quotidianità dell'agire. L'errore e la finzione³⁸ trovano la propria occasione di

³⁶ Si tratta di una distinzione che Peirce stesso affronta nel saggio *Il Fissarsi della Credenza* (*Opere*, pp. 362-368) e che per gli interpreti sembra chiudere la questione dell'intrusione dell'errore e della finzione nel metodo pragmaticista. A tal proposito Bonfantini scrive: «L'uomo ha una tale sete di sicurezza da essere spesso incline a privilegiare il conforto normativo offerto da una credenza rispetto al suo valore di verità. Così si spiega l'enorme successo che nei secoli hanno incontrato e incontrano tuttora tre metodi per fissare e stabilire le credenze, tre metodi che hanno quali caratteristiche comuni: l'*apriorismo* nella costituzione della credenza; il *dogmatismo* nel mantenere la credenza come assolutamente vera e non perfezionabile; il *soggettivismo* e l'unilateralità del gusto, del desiderio o degli interessi nei contenuti della credenza». I tre metodi così sono quelli della “tenacia”, della “autorità” e della “ragione a priori”. C. f. r. C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, Introduzione, p.16.

³⁷ Una soluzione comune, che mi sembra sia condivisa dalla maggior parte degli esegeti italiani, fra cui spiccano di certo Bonfantini e Fabbrichesi, a cui facciamo riferimento chiamandoli Pragmatisti, anziché Pragmaticisti, è quella di avvicinare la semiotica all'impianto filosofico degli sviluppi di W. James e J. Dewey, coniugandoli in più con idee di stampo marxista. A mio avviso, il primo ne eredita la concezione di storia come produzione di senso da parte dell'attività sociale umana che, innestata sull'idea di autocoscienza in quanto facoltà di *problem-solving*, gli consente di pensare il divenire storico al pari di un procedere «per progetti-ipotesi-di-soluzioni-di-problemi: progetti che non sono disegni predestinati e provvidenziali, che precedono e attraversano il deliberare umano; come non sono libera e artistica invenzione di uomini-titani, padroni dell'immaginazione e della materia. I progetti sono le risposte alle sfide insorgenti: le risposte con cui, per tentativi, *ma guidati dalla persistenza oggettiva del problema*, gli uomini cercano le vie del vivere e del vivere meglio, le vie della convivenza e della sopravvivenza» (corsivo mio). «E però il senso non agisce se non perché pro-vocato dall'essere che fa materia di problema. [...] il senso è la *risposta* che il soggetto umano, quale principio-del-senso, quale animale che spunta a dare senso alla sua vita e al suo mondo della vita, dà al *problema* che l'essere, come oggettualità ed effettualità, gli pone». La seconda, invece, eredita da Marx l'impostazione per cui le si offre l'opportunità di afferrare il concetto di uomo. Vista l'importanza che per Peirce stesso ha questo punto più avanti se ne approfondirà la prospettiva così da non ridurla ad una nota. In definitiva notiamo come in entrambe le letture ci siano importanti tradimenti del senso a cui Peirce tenta di far capo elaborando la propria dottrina di produzione dei significati.

³⁸ CP 5.405, *Opere*, p. 389. «Una finzione è il prodotto dell'immaginazione di qualcuno: essa ha i caratteri che il pensiero di questa le imprime. Che quei caratteri siano indipendenti da come voi e io pensiamo è una realtà esterna. Vi sono tuttavia fenomeni della nostra mente, dipendenti dal nostro pensiero, che sono al tempo stesso reali, nel senso che noi realmente li pensiamo. Ma sebbene i loro caratteri dipendano da come li pensiamo, essi non dipendono da ciò che noi pensiamo che quei caratteri siano».

influenzare il ragionamento proprio a partire da questa base, costituita dalla confidenza con cui la coscienza placa abitualmente l'insorgere del bisogno.

È solo perché l'evento del pensiero lascia la sensazione di bisogno stagiarsi in corrispondenza di una tale forza, che possiamo essere 'suggestionati' e persuasi a mantenere un atteggiamento di benvoluta rassicurazione. La ricerca dell'atteggiamento che è certamente in grado di rispondere all'inquietudine di una mente – che di fronte alle proprie malcelate aspettative non può che risolversi nel rimettere la validità delle proprie premesse alla prospettiva che assicura la cessazione momentanea della propria irritabilità (oppure che ne asseconda l'impulso in base a ciò che è già conosciuto) – permette che l'attenzione decada a finzione, ovvero che il dubbio sia percepito come uno stato di indeterminatezza a cui si debba compensare, magari attribuendo la causa della propria condizione insofferente a qualcosa di esterno ad essa, oppure al mancato verificarsi di una condizione ritenuta come indispensabile. Esterno, però, qui non si riferisce alla "cosa in sé" che, come vedremo nei saggi anticartesiani, per Peirce non trova spazio nel proprio sistema se non come una delle finzioni a cui è esposto il carattere metafisico che permea il senso comune.³⁹ Esterna è piuttosto una presunta caratteristica di uno sforzo compiuto che il pensiero tende poi a giustificare come causa della propria condotta.⁴⁰ In questo caso il pensiero non è in grado di formulare alcuna ipotesi di alcun fatto interiore, e cioè non ha l'attenzione necessaria, né il sereno distacco per potersi rivolgere verso ciò che per esso stesso è più determinante: l'oggettivo manifestarsi della Realtà. L'autentica concezione dell'esteriorità che il pensiero esperisce una volta che s'incammina verso quello che non conosce.

Tale era il comportamento abituale di un pensiero che è costantemente irritato – incapace di accettare l'indeterminatezza che lo coinvolge, pertanto rilegato a uno stato di separatezza "impossibile", assoggettato alla propria individualità auto-riferita – e che, come tale, è preoccupato dal carattere problematico delle cose. La sua attenzione in-siste sulla legittimazione della propria capacità di conformare le proprie disposizioni alla

³⁹ CP 5.369, *Opere*, p.361. «La verità è che il senso comune, ovvero il pensiero quale emerge immediatamente al di sopra del livello strettamente pratico, è profondamente imbevuto di quella cattiva qualità logica alla quale si applica comunemente l'epiteto di *metafisico*; e niente può liberarlo da tale cattiva qualità, se non un severo corso di logica». La confusione a cui assistiamo normalmente nell'impiego di determinati concetti è occasionata proprio dal sovrapporsi di nozioni logiche e di concezioni ordinarie, che fanno sì che il pensiero si orienti a partire da fatti che sono il frutto di un'indebita influenza del soggetto. Pertanto le possibilità del ragionamento devono essere affidate a una severa analisi di ciò che è finzione e di ciò che è reale, sebbene queste nozioni siano superflue rispetto all'esecuzione di un'inferenza. Questa precisamente è la distinzione fra logica e matematica.

⁴⁰ Parafrasando uno dei passi in cui Peirce affronta l'elemento Interpretante, che da noi non è stato che in parte introdotto e che troverà solo più avanti spazio, ma su cui torneremo. Lo riportiamo per fissare un luogo: «l'interpretante logico è un effetto dell'interpretante energetico, nello stesso senso in cui quest'ultimo è un effetto dell'interpretante emozionale, mentre il desiderio è causa, non effetto, dello sforzo» (CP 5.486, *Opere*, p.269).

prospettiva a cui è previsto che esse rispondano. Questa aspettativa predispone il solo modo con il quale il senso dell'accadere della conoscenza saprà esser pensato, ovvero in base alla costante inadeguatezza del pensiero rispetto ai propri fini. Manchevolezza che in questo modo diviene indistinguibile dalla fallibilità, mentre l'essenza del pensiero razionale decade ad un tipo di probabilità di cui non ne va che di tentativi fra loro indifferenti. Così un simile metodo tradisce,⁴¹ manifestando, gli abiti che restano inespressi alle spalle della problematicità a cui esso li espone: l'abitudine alla riprovazione, il soggettivismo aprioristico e l'insofferenza rispetto alla limitatezza. Ma non dobbiamo cedere all'avventatezza di pensare che questo sia solo un modo di fare o di pensare prevenibile, o inessenziale, e che sia quindi rilegabile a una sorta di ingenuità o mancanza di accortezza. La subordinazione allo scopo e l'esaltazione della regolarità che ne garantisce l'intelligibilità sono modi quotidiani che accompagnano ogni attività di pensiero, dal momento che garantiscono vantaggi apprezzabili una volta che siamo fortemente esortati a deciderci per un'azione.

Senza alcun dubbio ciascuno di noi deve rendere conto⁴² e non dare per acquisita la verità di ciò che va dicendo, ovvero mostrare (non dimostrare!) chiaramente la concretezza determinata a cui il proprio pensiero è rivolto e dal cui attrito origina il dubbio.⁴³ Ma la possibilità che questo contrasto sia vinto – o meglio che il comportamento del pensiero si

⁴¹ CP 5.444 in nota, *Opere* p.422. La credenza degli uomini non è quella che essi ostentano, ma quella che tradiscono

⁴² *Lógon didónai tes ousías*. Repubblica, VII 534 B-C. L'autentico dialettico è (traduce G. Reale) «chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna realtà», che sa rendere ragione della conoscenza di tale essenza e quindi dell'*episteme*, di un sapere stabile, che permane. Un doppio movimento caratterizza il sapere dialettico per cui la strada che “scende” – ovvero che riguarda il controllo delle procedure rispetto agli inevitabili refusi che sfuggono alla presa della rete dialogica – è la stessa che “sale”, che si rivolge alle implicazioni di senso che la ricerca scientifica può avere per i cittadini della *polis*. Alle spalle di quello che M. Vegetti (nella sua *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Guide ai Classici, Editori Laterza, Roma-Bari, 1999) definisce più la «delineazione di un compito del sapere dialettico, di un suo progetto di costruzione, che di una definizione teoreticamente compiuta», perché il filosofo sia formato all'esercizio di una tale *pratica* filosofica, si rende indispensabile che egli sia *iniziato* al principio cardine di tutta la conoscenza che è il Bene. Ora, non troviamo qualcosa di simile in Peirce? Certamente! Nel Pragmaticismo gli indirizzi epistemologici e quelli cosmologici sono in evidenti tensioni gli uni con gli altri, ma non descrivono in alcun modo un impianto prescrittivo di un metodo. Si tratta tutt'al più di una messa alla prova del metodo della conoscenza in generale e di un accenno a un percorso che tende, soprattutto ma non solo, negli ultimi scritti verso un approfondimento ermeneutico della costituzione storica e temporale di tutto il pensiero, compreso infine in quanto *Mente*. Purtroppo, però, chi non riconosce come tale *introduzione* alla domanda che interroga l'origine del pensiero, in modo tale che poi possa esser deciso che esso sia dialettico o meno, non sia soltanto frutto di uno smarrimento senile (come sembra tristemente considerarlo Bonfantini nelle pagine che introducono i singoli saggi, nel volume *Opere* da lui curato, considerati “metafisici”), ma il motivo profondo che guida tutto il Pragmaticismo, a partire dal saggio *Pensiero-Segno-Uomo* fino a *Un argomento trascurato per la realtà di Dio*, perde l'occasione di domandare se Peirce sia un pensatore dialettico legato alla modernità, oppure se la profondità del suo pensare ne ecceda i limiti, essendo Storico nel suo fondamento.

⁴³ CP 5.416, *Opere*, p.404. «..il dubbio ha una *soglia*: è cioè chiamato all'esistenza soltanto da uno stimolo ben determinato.» Questo stimolo può essere un giudizio percettivo, un'inferenza acritica indubitata o una induzione. Cioè sono tutti i modi in cui la coscienza si rapporta al mondo determinata da una credenza.

manifesti come il *venir-via* corrispondente all'atteggiamento di apertura a cui la stessa possibilità di quel legame lo richiama – sta praticamente negli effetti della forza con cui il vincolo eccede il collocamento a cui la credenza precedente lo rilega. Parlando di eccedenza rispetto ad un vincolo non intendo l'oltrepassamento di quest'ultimo, né il superamento di ciò che è compreso in quanto tale a partire da esso. Ancor di meno si vuole rinviare alla dismisura compensatrice che segue pedissequamente dall'irritazione generica a cui è sottoposto normalmente il pensiero, come abbiamo appena visto. Al contrario è lo stesso vincolo a vigere compiutamente in quanto tale, ma in modo che sia esso stesso ad aprire alla possibilità che il dubbio, sorto corrispondendo a quest'effetto, si faccia inconciliabile rispetto ad ogni provocazione che invece lo orienterebbe verso i significati esclusi di Eccesso. Dicendo questo si vorrebbe mostrare che la genuinità del Dubbio non è riconducibile ad una situazione di carenza/mancanza, alla quale pensiero e conoscenza compenserebbero per mezzo del raggiungimento della Credenza. Così come non è la produttività dell'azione, con cui lo sperimentatore avanza delle risposte secondo piani e propositi, ad esser sufficiente perché essa sia svincolata dall'interiorità del soggetto. Al contrario, il modo in cui chi può essere uno sperimentatore mette alla prova della propria ragione il mondo in cui egli vive concretamente è un'azione «esterna o quasi-esterna»⁴⁴. L'effettiva portata di questo fenomeno si iscrive primariamente nella compiutezza grazie alla quale il Dubbio non è tanto determinato dall'irritazione che l'opacità della Credenza esercita sul pensiero, ma piuttosto come il valere più forte della Cosa nel modo in cui ci si presenta. Rispetto a una tale evenienza l'aspettativa, che comprende in sé l'insieme delle credenze che hanno preparato l'incontro con la cosa stessa, viene a collocarsi come sfondo, mentre il Dubbio si fa incontro con la Cosa in modo che essa traspaia potendoci sorprendere, meravigliare. Di grandissimo aiuto per comprendere questo passaggio – che mostra la genuina ricettività dei concetti di bisogno e suggestione ripetendone il senso di attività che gli appartiene in quanto fenomeni di Attesa e Sorpresa – è un saggio di M. R. Brioschi dal quale riportiamo i seguenti passaggi dei *Collected Papers*:

Il fenomeno della sorpresa è in se stesso molto istruttivo per capire questa categoria: esso, infatti, accentua una modalità della coscienza che può essere rintracciata in tutte le percezioni, cioè una coscienza duplice e contemporanea di un *ego* e di un *non-ego*, le quali agiscono direttamente l'una sull'altra. [...] Si esamini il Percetto nel caso particolare in cui si rivela come

⁴⁴ CP 5.425, *Opere*, p.408. Questa è la descrizione delle fasi di un esperimento: alla scelta di certi oggetti sui quali operare segue l'azione appena descritta. A tale modo di agire segue «immediatamente la *reazione* del mondo sullo sperimentatore nella percezione. E infine il riconoscimento della lezione dell'esperimento. Anche se le due parti principali dell'evento sono l'azione e la reazione, tuttavia l'unità essenziale dell'esperimento sta nel proposito e nel piano, gli elementi testé trascurati nell'enumerazione».

sorpresa. La vostra mente è occupata da un oggetto immaginario che è pronto a ricevere. Nell'istante in cui l'oggetto deve comparire, la vivezza si esalta e, all'improvviso, qualcos'altro compare al posto dell'oggetto atteso. Vi domando se non vi sia in quell'istante di sorpresa una coscienza doppia: da una parte quella di un Ego, che è semplicemente l'idea attesa che va in frantumi, dall'altra, quella di un Non-Ego, che è lo Strano Intruso, nel suo brutale apparire. [...] uno si aspetta sempre più o meno placidamente un risultato e, all'improvviso, trova qualcosa in contrasto con quell'aspettazione che si impone alla sua attenzione. Gli si impone, dunque, una dualità: da un lato, la sua aspettativa che aveva sempre attribuito alla natura, ma che ora è costretto ad attribuire a qualche semplice mondo interiore e, dall'altro, un nuovo potente fenomeno che relega la sua aspettativa sullo sfondo e occupa il suo posto. La vecchia aspettativa, con la quale era in confidenza, è il suo mondo interiore o *ego*. Il fenomeno nuovo, l'estraneo, viene dal mondo esteriore o *non-ego*.⁴⁵

Il duplice modo di essere della coscienza che Peirce mette in luce in questi brillanti brani ripropone il dilemma che ci si è presentato sin da subito, nel momento in cui la nostra esistenza sembra essere spartita fra ambiti fra loro inconciliabili. Perché nonostante la disposizione a dubitare sia ampiamente adottata nell'ambito scientifico sotto forma di «esitazione simulata, simulata per divertimento o per uno scopo elevato»⁴⁶, quindi di un'incertezza che può essere interpretata come prodotta arbitrariamente o indifferentemente dallo stesso soggetto interpretante, il proprio valere in quanto tale per il pensiero non sembra essere riconducibile al solo evento di un fenomeno di autocontrollo.⁴⁷ Oltretutto non è fra le possibilità concrete del pensiero pragmaticista formulare un carattere fenomenico in corrispondenza di ciò che può essere previsto in quanto indubitabile. Il giudizio preveggenze dell'interprete che, una volta ben chiaritosi il fondamento metodico e trascendentale del processo produttivo di risposte e problemi, tenta di attribuirgli un aspetto potenzialmente manifesto per tutti quelli che come lui ne condideranno l'impostazione – questa alternativa è fermamente respinta dal metodo che mira a mettere in luce la postura concreta di un pensiero rivolto alla Realtà.⁴⁸ Se le cose stessero così un

⁴⁵ M. R. Brioschi, *Il concetto di realtà secondo Peirce: tra attesa e sorpresa*, in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, pp. 79-89. «CP 5.52-53-57; tr. it. *Scritti scelti*: 458-518».

⁴⁶ CP 5.394, *Opere*, p. 380.

⁴⁷ Si approfondirà al paragrafo 2.c. Con il termine indichiamo comunque il processo immaginativo, già introdotto, di reiterazione di sforzi interiori, indispensabile ma non essenziale per il mutamento di abito. Come vedremo è solo l'abito stesso che può auto-controllarsi. CP 5.418, *Opere*, p. 405. «... un processo di auto-preparazione tenderà a imporre all'azione (*quando ne sorgerà l'occasione*) un carattere prefissato, indicato e forse grossolanamente misurato dall'assenza (o tenuità) del senso di colpa o di autocritica che indurrà la riflessione successiva» (corsivo mio).

⁴⁸ CP 5.428, *Opere*, p.409. Il Pragmaticista si rifiuta di determinare un equivalente fenomenico di ogni essente generale. La consapevolezza dell'inattingibilità di ogni generale, rispetto al quale ogni pensiero che sia un segno

simile tentativo implicherebbe solamente il rifiuto di concepire l'aspetto che più lo espone ad essere una finzione d'ispirazione cartacea.⁴⁹ Ricordiamo che il dubbio nella propria accezione comune è vincolato passivamente all'indeterminatezza che lo occasiona, coinvolgendolo. Tuttavia, come già osservato, esso si manifesta sempre in quanto una pura durata. La sensazione che così vige al pari di un principio-guida per il pensiero e che ne determina lo sviluppo secondo un'analisi complessa e un'accurata sistematizzazione, con il proprio perdurare, lo accompagna in modo tale che la sicurezza e l'impegno derivati dal proprio sforzo dimentichino l'irritazione iniziale. Succederà tuttavia, in un modo o nell'altro, che quando lo stesso impulso verrà riproposto all'attenzione del pensiero allora questo attribuirà, magari come causa, il proprio sforzo allo stimolo ricevuto dall'esterno. Il "pervertimento della ragione", che abbiamo così descritto seguendo un noto passo di Nietzsche⁵⁰, trova dove attecchire ogni qualvolta non ci si ricordi espressamente che c'è qualcosa di ben determinato, ma di cui tuttavia non siamo *immediatamente* in grado di riferire alcunché dal momento che la propria origine è esterna, che è l'origine e che costituisce l'occasione del nostro pensare e quindi del nostro conoscere.

...la distinzione fra realtà e finzione dipende dalla supposizione che un'indagine sufficiente farebbe sì che un'opinione fosse universalmente accettata e tutte le altre rifiutate. Tale presupposizione, implicata nella concezione stessa di realtà e finzione, implica una completa separazione fra le due. È l'opposizione inferno-paradiso applicata al dominio del pensiero. Tuttavia a lungo andare, c'è un fatto reale che corrisponde all'idea di probabilità, ed è che un dato modo di inferenza qualche volta si rivela efficace e qualche volta no, e ciò con una proposizione in ultima analisi fissa.[...] se continuiamo abbastanza a lungo, la proposizione si approssimerà a un limite fisso. Possiamo perciò definire la probabilità di un modo di inferenza

esistente o un'azione immaginata quasi - esistente non può che tendere a conformarsi, non limita tuttavia negativamente, ovvero nel senso di una impossibilità, i modi che il pensiero incarna in relazione all'effetto determinante che gli stessi generali hanno su di esso. In altre parole, un interpretante che sia autenticamente determinato dal carattere essente del Segno, rassegnandosi a pensare in corrispondenza dell'effettuale (*Wirklich*) che egli stesso produce e da cui è prodotto, disconosce la propria finitezza scambiandola per qualcosa di strettamente necessario o al massimo, se riferito alla propria origine processuale, di presenza efficiente. Rispetto a questi due modi di concepire la nostra relazione con i generali l'unico senso rimasto alla possibilità è quello di essere riconosciuta come inconsistente e secondaria. Un'intenzione di secondo genere. E tuttavia per Peirce è proprio in tale *virtualità* che risiede il valore intellettuale, razionale e tangibile del significato.

⁴⁹ CP 5.416, *Opere*, p. 404. «Chiamate *dubitare* scrivere su un pezzo di carta che dubitate? Se fosse così il vostro dubbio non avrebbe nulla di serio»; CP 5.451, *Opere*, p. 427. L'autentico Pragmaticismo si distinguerà «per il grande valore che attribuirà al dubbio: purché si tratti del dubbio genuino, che pesa e so dà in moneta sonante, non in una sua finzione libresca e cartacea. Allora non ci si accontenterà di domandarsi se dubita o no; ma escogiterà un piano per chiarirsi bene i termini del dubbio, elaborandolo e percorrendolo in tutti i particolari [...]. Solo dopo esser passato attraverso un tale esame, potrà dichiarare indubitabile una data credenza».

⁵⁰ F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Classici 24, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano, 1970, in *Il Crepuscolo degli Idoli*, I quattro grandi errori, pp.84-93. Sarebbe molto interessante vedere quanto possano essere vicini Peirce e Nietzsche, magari a partire dalla lettura che li accomuna di Emerson.

[e quindi di un modo di essere del pensiero] come la proporzione di casi in cui porta con sé la verità. (CP 2.650, *Opere*, p.1026)

Un limite fisso non è qualcosa di approssimativo, di ideale e fuori dal mondo, ma è l'imminenza concreta di una possibilità che fa tutt'uno con i rapporti viventi che sono le nostre esistenze, le nostre occupazioni, le nostre amicizie e i nostri dolori. Non delle semplici Qualità slegate che conducono all'autoreferenzialità di chi è costantemente in vista di un proprio miglioramento e che alle spalle viene inseguito dallo spettro della propria insoddisfazione personale. Anche questo fa parte del mondo, certo, ma non è reale, almeno non nel senso in cui lo si può intendere pragmaticisticamente. Dobbiamo sforzarci di comprendere che quando Peirce ci parla di una proposizione fissa, cioè di un'espressione che è un limite nella misura in cui porta con sé la propria verità, non ci sta parlando di una verità che riguarda la sistematizzazione del nostro linguaggio o di conoscenze libresche, ma di modi di esistenza fenomenici e reali che, non da ultimo, sono condivisi da parte di tutto l'essente. Il rapporto vivente dello sterratore, che è l'attività che lo impegna e che sostiene ogni suo sforzo nel corso delle giornate di duro lavoro, gli si svela mostrando come il fiume abbia un abito che eccede, ma non esclude, le sue rappresentazioni mentali, le quali solitamente guidano il suo fare pratico a partire dall'utilità del momento.⁵¹ In questo modo, un tale apparire manifesto apre la chiusura utilitaristica e funzionale su cui tende ad appiattirsi il pensiero, portandolo a comprendere la propria esistenza in un mondo e come è essere in un mondo.

La presa del Dubbio sulla nostra coscienza – sempre che questa rappresenti l'effettiva possibilità⁵² che guida al concreto instaurarsi della Credenza – non coincide con una formulazione, per quanto meticolosa, eseguita al sicuro da ogni circostanza. Ma questo nemmeno significa che allora ogni circostanza debba essere previamente assicurata affinché il pensiero possa giungere alle proprie conclusioni. L'aspetto che in definitiva guida tutto il pensiero, la componente intelligibile del nostro agire razionale, e quindi

⁵¹ CP 5.492, *Opere*, p.275. «...l'abito non è in alcun modo esclusivamente un fatto mentale. Empiricamente troviamo che certe piante assumono abiti. Il corso d'acqua che si erode da solo un alveo sta formando un abito. Ogni sterratore la pensa così».

⁵² Una POSSIBILITÀ REALE!!! C. f. r. CP 5.453, *Opere*, p. 428. La concettualità che così è espressa è l'aspetto fondamentale della tesi. In questo senso dovrà esser mostrato come alla base del metodo, e in particolare di quello Pragmaticista, vi sia un senso di Possibilità che prelude essenzialmente a quello di Realtà. «Il pragmaticismo fa consistere il significato intellettuale ultimo di tutto quello che volete nel concetto delle risoluzioni condizionali, o nella loro sostanza. E quindi, dato che queste risoluzioni condizionali sono costituite da proposizioni condizionali con l'antecedente ipotetico, tali proposizioni, attenendo alla natura ultima del significato, devono essere suscettibili di essere vere: cioè di esprimere qualsiasi cosa vi sia che sia tale quale la preposizione l'esprime, indipendentemente dall'essere pensata tale in un giudizio effettivamente occorrente, o dall'essere effettivamente rappresentata in qualche altro simbolo umano».

anche del nostro dubitare, sta nel sicuro accadere con il quale un fenomeno si farà manifesto in virtù della propria *sperimentabilità*.

Non è in un esperimento, ma nei *fenomeni sperimentabili*⁵³ che si dice consistere il significato razionale. Quando uno scienziato sperimentale parla di un *fenomeno* [...] non intende un qualche evento particolare accaduto a qualcuno nel morto passato, bensì ciò che *sicuramente accadrà* a chiunque nel vivente futuro *realizzerà certe condizioni*. Il fenomeno consiste nel fatto che, quando uno sperimentatore verrà ad agire *secondo un certo schema che ha in mente*, allora qualcos'altro accadrà e farà a pezzi i dubbi degli scettici. (CP 5.425, *Opere*, p. 408) (corsivo mio)

L'aspetto propriamente razionale di un fenomeno, dunque, si compone da un lato del fatto che il rischiararsi di qualcosa, il proprio apparire manifesto in quanto tale, è un riferimento al futuro. Ogni scoperta scientifica ed ogni nostra conoscenza consiste in un carattere essenziale di prevedibilità per il quale ci è concesso regolare i nostri rapporti con il mondo e con gli altri a partire da una sorta di *aspettativa* che corrisponde all'influenza che la forma generale di una proposizione esercita su un certo fatto d'esperienza.⁵⁴ Dall'altra parte simile aspettativa non è assoluta dal momento che essa sorge sempre in occasione di quel processo di maturazione, o di autocontrollo, che porta effettivamente ad adottare una certa condotta, ovvero si tratta di confrontarsi con una proposizione *generale condizionale*⁵⁵. Solo nel caso in cui siano verificate determinate circostanze, in

⁵³ Tre sono gli elementi essenziali di un esperimento: uno sperimentatore in carne ed ossa; «una proposizione che si riferisca all'universo circostante lo sperimentatore o a qualche sua parte ben nota e che affermi o neghi soltanto possibilità o impossibilità» riferite all'esperienza del mondo stesso; «un dubbio sincero nella mente dello sperimentatore riguardo alla verità dell'ipotesi». Queste tre condizioni fanno uno in quanto articolazione del rapporto essenziale che è la nostra esposizione alla Realtà, in quanto unico esperimento a cui ogni singolo sperimentare appartiene. *C. f. r.* CP 5.424, *Opere*, p. 407-408.

⁵⁴ CP 5.427, *Opere*, p.408-409. «Secondo il pragmaticista, è la forma in cui la proposizione diventa applicabile alla condotta umana, non in queste o quelle circostanze speciali e neppure in occasione di questo o quel progetto speciale: bensì la forma più direttamente applicabile all'autocontrollo in ogni situazione e per ogni proposito. Ecco perché il pragmaticista pone il significato nel futuro: perché la condotta futura è la sola condotta soggetta all'autocontrollo».

⁵⁵ Le grandi osservazioni di Peirce sull'occorrenza dell'inferenza e sul modo di essere dell'attenzione convergono nell'espressione del concetto di generale condizionale. Con reale comunemente intendiamo tutto quello che è in un certo modo indipendentemente dal fatto che qualcuno lo pensi tale. Ora, la «logica sperimentale razionale tende a stabilire certe opinioni [...] la cui natura sarà alla fine la medesima». Ma la realtà non sta propriamente nell'adeguazione fattuale dell'opinione ai fatti, piuttosto è nella *destinabilità* che vincola il pensiero alla cosa in modo che questo legame possa essere vero o falso. Questa è una possibilità che di fatto anticipa l'esserci eventuale futuro di un momento in cui tutti saremo concordi nel ritenere qualcosa. *Qualche* generale è reale, ma questo significa che proprio quello che è in riferimento concreto (sperimentabile) al pensiero può essere reale. Questa concezione è completamente disattesa da molti logici e da tutti i filosofi che per pensare la realtà hanno bisogno di considerare anticipatamente l'effettività logica dei rapporti rispetto al darsi concreto della cosa a cui si riferiscono. Storicamente questi sono Diodoro Crono e Crisippo, i quali rispettivamente consideravano la validità di un sillogismo generale a partire dalla collocazione temporale dell'antecedente oppure alla contraddittorietà della connessione dell'antecedente con la negazione del conseguente (un argomento generale è enunciabile nella forma "Se a, allora b"). Al contrario di questi, e dell'argomento sillogistico medioevale, Filone di Megara riteneva che la validità di un simile argomento dipendeva essenzialmente

corrispondenza di un determinato schema, o piano, dice Peirce, allora *qualcos'altro rispetto allo stesso schema accadrà*, dissolvendo proprio la fissità che costituiva il tratto comune fra la finzione e il dubbio. Non dobbiamo, però, pensare che questo comporti il completo svincolo del pensiero da ogni tipo di legame particolare, riferibile all'individuo, ma non è una presunta specialità irripetibile ad interessare l'indagine del pragmaticista. Questi non mette in fila ogni circostanza soggettiva che corrisponde ad ogni particolare condotta, interrogandola per riconoscere poi che si tratta di una molteplicità incomponibile, oppure che deve essere composta. Quello che egli comprende è che ogni vecchia credenza, che vedevamo passare sullo sfondo dell'osservazione, non svanisce affatto per l'attenzione del pensiero, anzi come accade nella vita quotidiana, nel momento in cui *speriamo* un oggetto controluce, è proprio lo sfondo luminoso ed apertamente manifesto a permettere di scorgere la tessitura del nostro oggetto che fino a poco tempo fa era opaca, occulta. Ora, noi abitualmente siamo quasi sempre e per la stragrande maggioranza del tempo nella condizione di vivere ignorando simile consistenza occulta delle cose che ci circondano. Ma non di meno siamo abituati a *sperare*, ovvero ad affidarci al fatto che la Cosa manifestandosi a noi porti già con sé immediatamente una proposizione generale e condizionale che faccia tutt'uno con un fatto d'esperienza, ovvero con il legame che determina la nostra relazione con Essa.⁵⁶ Questo sfondo è precisamente la semplice⁵⁷ durata della Credenza che da tempo immemore e ben prima della nostra nascita ci guida inconsciamente, standosene «perfettamente soddisfatto di sé sino a quando incontra qualche sorpresa che dà principio alla sua dissoluzione» (CP 5.417). Dissoluzione che pertanto possiamo intendere non tanto come uno sprofondare nel dimenticatoio di convinzioni “superate”, ma piuttosto come un approfondirsi del nostro rapporto con il mondo.⁵⁸ L'esposizione essenziale alle condizioni che costituisce l'autenticità

dall'occorrenza della falsità della conclusione. La possibilità a cui apre questa concezione della verità è di considerare come primariamente l'occorrenza del sillogismo sia profondamente radicata nelle medesime circostanze a cui esso fa riferimento. Allo stesso modo ogni volta che in occasione di una certa emozione inferiamo che qualcosa sia simile ad un'altra, anticipando la conclusione prima di aver addotto tutte le premesse, non assistiamo mai ad un'interruzione della continuità del pensiero. Così, come perché un'induzione sia valida, ovvero che porti alla convalida di un principio, non ho bisogno che la catena di occorrenze speciali sia completa. C. f. r. CP 5.430, *Opere*, p.100-101,105-106,411.

⁵⁶ CP 5.457, *Opere*, p.431. «Nello stesso tempo, dobbiamo bandire l'idea che lo stato occulto delle cose (relazione fra atomi o altro che sia), [...] possa alle volte consistere in qualcosa di diverso dalla verità di una proposizione condizionale generale. [...] Quanto al pragmaticista la sua posizione è proprio questa: col dire che un oggetto possiede un dato carattere, non si può *significare* altro. *Il pragmaticista si trova perciò costretto a sottoscrivere la dottrina di una Modalità reale, che includa la Necessità reale e la Possibilità reale*» (corsivo mio).

⁵⁷ Così la volgiamo distinguere da quella del Dubbio, che invece è erratica e multiforme.

⁵⁸ Tanto che in un saggio tardo, *Issues of Pragmaticism*, Peirce arriverà a sostenere diversi tipi di Credenza, una delle quali è quella originaria. Vi sono diversi gradi di indubitabilità, tanto che non ogni credenza può essere ritenuta prodotto di un fenomeno culturale o intersoggettivo. Sebbene l'autore non sia affatto esplicito in questi

dell'interpretazione non implica in alcun modo il fatto che la nostra condotta sia sottomessa al Caso o alla predestinazione, e l'evento della conoscenza non viene mai inscritto da Peirce esclusivamente all'interno delle facoltà del pensiero umano o dei meccanismi di produzione di senso storico-sociali. Anzi, ancora più radicalmente, è solo nella misura in cui è il pensiero interpretante ad essere necessitato da quell'origine che sempre lo può sorprendere, che allora vi è conoscenza. Ogni scoperta è rivolta al futuro, ma la condizione perché possa esserci è che sia ancora e di nuovo pensata come tale. Questa possibilità è il presupposto fondamentale di ogni indagine realista in quanto costituisce il compito e la fine ultima del pensiero, ovvero il fatto che ciò che è stato determinante possa avere un effetto sul divenire futuro della condotta. Ora, l'essenza di questo legame viene detto essere un piano, uno schema e potremmo aggiungere un'intenzione o proposito razionale.

Il pensiero razionale è essenzialmente un Concetto. Esso «consiste esclusivamente nella sua concepibile influenza sulla condotta di vita»⁵⁹. La questione del pensiero è se sia stata o meno una *concreta possibilità* compiere un determinato passo, a prescindere dal fatto che esso sia o non sia stato compiuto effettivamente, a prescindere dall'occorrenza effettuale⁶⁰ di un meccanismo di azione e reazione. Di nuovo, non è il compito del pragmaticista cercare di cogliere il funzionamento generale di un meccanismo, per mezzo del quale allora saprebbe riflettere, prevedendole, le variazioni con cui verranno ad essere le singole componenti. Tantomeno la comprensione di tale meccanicità vorrebbe che fossero i soggetti umani a assumersi il dovere di impartire una soluzione utilitaristica alle apparenti contraddizioni con cui si manifesta ogni abito essente. Il "funzionamento" a cui fa riferimento la nostra indagine, che si mostra pienamente ogni volta in occasione di quelle "fratture" del senso che non sono affatto riconducibili a incongruenze logico-semantiche, è piuttosto una forza accrescitiva, aperta e reale, con cui si manifesta e si lascia comprendere ogni cosa che è. L'essente a cui abbiamo già accennato prima.

Il pragmaticismo non è un sistema di conferimento di senso all'esistenza, non si cura di questioni vitali senza le quali non si saprebbe come comportarsi o di quelle idee che

passaggi, possiamo credere che uno stato di coscienza primitivo sia capace di attestare un legame profondo con l'essente, tanto da esprimere istintivamente una qualche condotta. A questo proposito si fa l'esempio dell'incesto. *C. f. r.* CP 5.445, *Opere*, p.422-423. A tal proposito, un'altra testimonianza di come la coscienza non sia in grado di vincere o determinare razionalmente la propria situazione esistenziale e simbolica potrebbe essere la poesia di G. Trakl.

⁵⁹ CP 5.412, *Opere*, p.400.

⁶⁰ Un generale può *anche* agire come efficiente, determinando la condotta, ma esso non trova in questa capacità il proprio modo di essere primario e cioè di essere un non-esistente. «I generali non solo possono essere reali, ma possono anche essere *fisicamente efficienti*, non in un senso metafisico, ma nell'accezione propria del senso comune secondo cui i propositi degli uomini sono fisicamente efficienti. [...] uno sforzo fisico è portato all'esistenza dall'efficacia di una verità generale e non-esistente». CP 5.431, *Opere*, p.411-412.

servono a spiegarsi ciò che succede intorno a noi. Perché se «l'intera funzione del pensiero è produrre abiti di risposta»⁶¹, ciò accade solamente in relazione all'*effetto* che esso ha concretamente su di noi, sui nostri sensi e sulla nostra condotta. La pratica pragmaticista fa astrazione dalla *Qualità* sensibile di un fenomeno, ma questo non nel senso per cui essa può prescindere dal modo in cui, ad esempio, la manifestazione di un abito ci riguarda e che è appunto rapporto ontologico e fenomenologico, quanto piuttosto attenendosi ad un limite di natura metodica (non epistemica!) che non ha alcun interesse per le eventuali determinazioni empirico - materialiste e denotativo - psicologiste di quale che sia un elemento che si aggiunga estrinsecamente al pensiero, ovvero di tutti i modi in cui non sia il pensiero stesso ad esser sentito. Già nell'introduzione abbiamo evidenziato come il carattere essenziale della conoscenza, l'anticipazione di possibilità che è scaturente nuova conoscenza, sia fondato su un Sentimento che articola la disposizione della coscienza nel momento in cui essa sia rivolta a quello che ora, attraverso l'analisi del Dubbio e della Possibilità, possiamo intendere come il medesimo rapporto con cui una mente è fatta incontro con il mondo che abita e vive. La concretezza determinante di un simile limite che vale costitutivamente per ogni mente non ha nulla da dire a proposito delle qualità del sentimento. «Il mio pragmatismo [in questo momento per Peirce non vale ancora, a livello di distinzione di termini, la distinzione con il suo pragmaticismo] non avendo niente a che fare con le qualità del sentimento, mi consente di sostenere che la predicazione di una qualità di sentimento è esattamente ciò che sembra, ed è un'entità che non ha a che fare con nessun'altra cosa. Per conseguenza, se due qualità di sentimento fossero scambiate fra loro in ogni loro occorrenza, tutto il resto rimarrebbe tale e quale».⁶² Preoccuparsene significherebbe dare spazio a inferenze che introducono indebitamente un "salto" logico, che abbiamo già visto essere occultante rispetto al modo in cui sono le nostre condotte, le nostre sensazioni a farsi ricettive rispetto ai generali. Questo lasciarsi sentire del pensiero, nella massima concretezza degli effetti che possono provocare un mutamento di abito, passa attraverso la portata costitutiva propria del Concetto: l'eccedenza che ci si era mostrata indagandone l'evento, prima manifesto in quanto sovrapposizione di Dubbio e Credenza.

i concetti intellettuali, gli unici fasci di segni che sono propriamente denominati "concetti", portano per essenza implicazioni riguardanti il comportamento generale o di qualche essere cosciente o di qualche essere inanimato; e così *i concetti intellettuali veicolano non solo più di*

⁶¹ CP 5.400, *Opere*, p. 383.

⁶² CP 5.467, *Opere*, p.256.

un sentimento, ma anche più di un fatto esistenziale: veicolano gli atti o i fatti attesi del comportamento abituale; e per quanti avvenimenti effettivi si possano mettere assieme, essi non esauriranno mai il significato di quanto è atteso o destinato. (CP 5.467) (corsivo mio)

Attesa e destinazione rinviano al carattere di aspettativa o di condizione che descrive il riferimento al futuro di ogni interpretante razionale, che si è già detto essere propriamente l'ambito o il Modo a cui appartiene tutto il Concetto, da un lato in quanto indecisione o attesa e dall'altra come destinazione.⁶³ Prima di chiarire questi aspetti fondamentali occorre concentrarsi ancora sulla portata di quello che si sta abbozzando concettualmente come una sorta di carattere eccedente, o sorprendente, dell'evento del pensiero. Tale Sentimento possiamo per il momento chiamarlo dubbio sincero, testimonianza, istinto, credenza originaria, induzione, e addirittura provocatoriamente l'essenza del metodo, ma al di là di questa apparente e iniziale confusione, resta il fatto che nel modo di pensare che stiamo cercando di far emergere ne vada di una cautela ermeneutica al suo più alto grado di forza.⁶⁴ Le possibilità di questa indagine riposano sull'indissolubile coappartenenza al mondo che continua a condurci oscuramente ad essere qui ed ora, a ricevere l'esortazione di esperienze a cui non è dovuta alcuna risposta, se non il passo fondamentale di chiarirci quei propositi che sono i modi di essere a cui apparteniamo. È la disposizione alla domanda che cerchiamo, non un problema che prospetti le proprie risposte.

L'essenza razionale del processo sperimentale – che abbiamo visto imporre la propria esigenza a partire dall'esposizione a circostanze che fanno tutt'uno con lo sperimentatore e la ricezione di una proposizione che riguarda le condizioni del mondo in cui c'è lo stesso sperimentatore – riposa sulla possibilità logica di un rapporto di valere in quanto esempio per l'evento di una relazione analoga, che è la stessa possibilità per la quale possa essere determinato un Interpretante. La questione dell'interpretazione, pertanto, ci appare sempre più vicina alla questione del concetto. La concezione della totalità degli effetti concepibili di un oggetto⁶⁵ è ricevuta/sentita nel rapporto concreto costituito dalla maturazione esperienziale che funge da condizione perché il soggetto sperimentate accada in tale

⁶³ Il senso per cui l'aspettativa è legata al concetto di Destino, mentre l'attesa a quella di Condizione verrà approfondito in 2.c. *C. f. r. CP 5.459, Opere*, p.432.

⁶⁴ CP 5.328, *Opere*, p.578. «Ma è chiaramente al di fuori della giurisdizione del logico, che si propone solo di enunciare quali forme di fatti implicano quali altre, indagare se l'uomo può avere una conoscenza di proposizioni universali senza una conoscenza di ogni particolare contenuto sotto di esse, *per mezzo di penetrazione naturale, rivelazione divina, induzione o testimonianza*». (corsivo mio)

⁶⁵ CP 5.422, *Opere*, p.406. «Considera quali effetti, che concepibilmente potrebbero avere una portata pratica, pensi che abbia l'oggetto del tuo concetto. Allora, il tuo concetto di quegli effetti è la TOTALITÀ del tuo concetto dell'oggetto». A seguire in CP 5.427, *Opere*, p.409: «Senza dubbio, un'idea può restare immutata, eppure influenzare un uomo più di quanto facesse prima; ma solo perché esperienze equivalenti a un esperimento lo hanno più intimamente compenetrato della verità dell'idea. Ogni volta che un uomo agisce secondo un proposito, agisce in base a una credenza in qualche fenomeno sperimentabile».

corrispondenza. Comprendiamo, così, come per il Pragmaticismo sia primariamente la genuinità del Dubbio a poter mettere in luce il rapporto intrinseco che intercorre fra il pensiero e la Realtà. Il metodo in questione si rivolge espressamente all'articolazione concreta di ogni relazione, nel suo differenziarsi da ogni altra, che è alla base di ogni diverso modo di agire e comportarsi pratico. Non si tratta assolutamente di qualcosa di astratto o lontano e men che meno di un principio metodico per organizzare le nostre rappresentazioni. «Così, dobbiamo scendere a ciò che è tangibile e, concepibilmente, pratico, per giungere alla radice di ogni reale distinzione di pensiero, per quanto sottile essa sia; e non c'è distinzione di significato così fine da non consistere in una possibile differenza pratica». *Come e quando* sono i due interrogativi che il pragmaticista pone a quella conoscenza che mira alle componenti generali dell'esistenza e al suo significato. Vedremo come, queste possono considerarsi delle coordinate, proprie di ogni nostro comportamento, che ci situano *fuori* nel mondo. Ma è soltanto nel modo in cui queste non sono propriamente determinabili – è nel caso in cui divenissero solamente dei mezzi di (de-)localizzazione che esse decadono, non costituendo più l'interesse fondamentale del pensiero – che si offre l'autentica possibilità che esse eccedano la dimensione a cui abitualmente le riconduciamo. «Un dubbio genuino ha sempre origine esterna». ⁶⁶ Ma l'esteriorità in questione non è ora un termine ultimo, dietro al quale si nasconde la paura del nulla e l'affanno di una giustificazione del senso delle nostre azioni, ma è la possibilità costituita da vincoli determinati che ci espongono e situano nel mondo, facendo sì che ne facciamo parte con ogni nostra azione, motivo e condizione. È questa asserzione a costituire la nostra prima credenza ed il vincolo fondamentale alla dottrina Pragmaticista.

Peirce ci dice che la prima volta che ci siamo corretti, allora è nato il concetto di realtà. «E che cosa intendiamo con il reale? Reale è un concetto che dobbiamo avere avuto per la prima volta quando abbiamo scoperto che vi è un'irreale, un'illusione; cioè quando per la prima volta abbiamo corretto noi stessi». ⁶⁷ Ma la possibilità di distinguere fra finzione e realtà, di comprendere come Dubbio e Credenza siano le premesse costitutive di un discorso, di una parola che è sempre composta dal carattere di indipendenza dalle posture passive del pensiero, ma al tempo stesso che esorta l'interprete a farsene carico a partire ineluttabilmente dalla contingenza finita a cui questi è consegnato – un metodo che viva di una simile possibilità non è il semplice prodotto di un lungo processo evolutivo di correzioni. Almeno non solo, se con questo intendiamo la maturazione vivente che porta i propri frutti a compimento, così come gli abiti conducono alla Credenza che li ha originati;

⁶⁶ CP 5.443, *Opere*, 421.

⁶⁷ CP 5.311, *Opere*, p.107.

al coappartenersi di credenze differenti. Indissolubilmente legato a tale procedere sta la Possibilità di un Dubbio, radicato sempre ed ogni volta nel trasformarsi di credenza in credenza, di valere in quanto *esempio* che attesta la costitutiva aderenza del pensiero alla messa in pratica di una certa condotta. Condotta che in definitiva pone in luce l'esposizione al carattere mai definitivo e tuttavia determinante della Credenza che opera in ogni nostro abito, una sorta di indeterminatezza che costituisce un rapporto intrinseco con l'ignoranza che descrive il nostro vivere quotidiano. Se il Pragmatista probabilmente storcerà il naso pensando che stiamo commentando in modo tale da fare confusione in ciò che, invece, ha per suo stesso compito quello di essere una chiarifica di termini difficili, al pari di chi non ha alcuna competenza, e che perversamente travisa ciò che è già stato semplificato per sostenere le sue tesi – al contrario, forse, il pragmaticista potrà riconoscere come una filosofia Critica del Senso Comune⁶⁸, l'essere rivolti con un dubbio sincero alla quotidianità cogente dell'opinare e dell'espressione, testimonia di come tutte le nostre abituali risorse con cui cerchiamo di manipolare, controllare o incorporare il mondo che ci circonda sono semplicemente meno adatte ai nostri propositi di quanto possiamo pensare. «Intendo il pragmatismo come un metodo per accertare i significati, non di tutte le idee, ma solo di ciò che io chiamo 'concetti intellettuali', vale a dire di quei concetti sulla struttura dei quali possono impernarsi argomenti riguardanti l'oggettività».⁶⁹ Il compito di chiarificare il significato di termini complessi viene solitamente interpretato come un'operazione intellettuale, al pari della natura delle stesse “parole difficili” e “concetti astratti”. Essa concernerebbe la facoltà rappresentativa della mente, rispetto alla quale ogni parola misticcheggiante e confusa può essere prontamente scartata, sostituita. Ma se le cose stessero così, come sembrano intendere genericamente i pragmatisti, sia italiani che americani, si renderebbe del tutto incomprensibile come sia in primis il soggetto, cosciente o inanimato, della predicazione ad e-venire «in date circostanze sperimentali»⁷⁰, sempre da assumere secondo un ordine esemplificato da un altro rapporto esistenziale, così come rimane incompresa l'autentica natura della concettualità pragmaticista.

Ed è proprio in questo momento che potremmo riportare i folgoranti versi che Amleto rivolge all'amico, nel mentre questi giura silenzio sui propositi del principe e sull'apparizione infausta del defunto re, smarrito quanto sgomento e sotto l'impetuosa

⁶⁸ Nel saggio *Questioni di pragmaticismo* (che insieme a *Che cos'è pragmaticismo*, redatto lo stesso anno del primo, a mio avviso è indispensabile per una comprensione omogenea e quindi continua del pensiero dell'autore), Peirce rivendica espressamente la derivazione della sua filosofia da quella che era la Filosofia del Senso Comune. La scuola scozzese inaugurata da Thomas Reid, assieme alla dottrina Kant è l'altra fonte verso cui *tende* l'intera opera di Peirce.

⁶⁹ CP 5.467, Opere, p. 256.

⁷⁰ *Ibidem*.

esortazione dell'oscura presenza di una colpa che presto sconvolgerà il loro mondo. *Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, di quante ne sogni la tua filosofia.*⁷¹ Questa proposizione, che è un monito, ci impatta proprio allo stesso modo in cui intendiamo la pregnanza della limitatezza a cui fa capo il metodo pragmaticista. Ma non sono il disorientamento e l'indecisione qui ad interessarci, quanto piuttosto lo sprone imprevedibile, ma esemplare della testimonianza. L'irruzione improvvisa di un dubbio che proviene da lontano, ma che proprio in quanto tale con sereno riserbo ci guida e sospinge innanzi.

⁷¹ W. Shakespeare, *Amleto*, Letteratura universale Marsilio, Marsilio Editori, Venezia, 2020; atto I, scena 5. La mia sensazione è che la lettura di Shakespeare introduca al senso del pragmaticismo, così come la lettura di Peirce rischiarerà l'enorme complessità e l'oscurità dei versi del drammaturgo.

b) L'interpretazione della semiosi in quanto Progetto

Qualcuno potrebbe sostenere che avendo fatto corrispondere il significato razionale del Concetto al comportamento, ovvero al fatto che ogni atto del pensiero sia guidato da un principio-guida che è un elemento pratico riferibile alla condotta che il singolo interprete intrattiene nella sua vita quotidiana, non abbiamo che ripetuto tesi di stampo nominalistico. Per di più non si vedrebbe come la significazione simbolica potrebbe essere riferita a qualcos'altro rispetto all'origine sociale, intersoggettiva e rappresentativa con cui oltretutto può essere definita la struttura semiotica di ciascun segno. Sennonché abbiamo espressamente negato più volte che questa sia per noi una possibilità interpretativa. L'insistenza con cui tali obiezioni oppostive trattengono la nostra riflessione fa leva sul fatto che il fenomeno di autocontrollo, la Critica ragionevole che costituisce la *continuità* per l'esserci concreto del pensiero, ha natura progettuale. È il Progetto a costituire la caratteristica essenziale della dottrina pragmaticista. La stessa sulla quale insistono la maggior parte degli interpreti pragmatisti e a cui fanno appello chiamandola "semiosi infinita". Espressione che rimanda all'unica funzione riconosciuta per la totalità del pensiero, ovvero quella di produrre abiti di risposta e credenze. Come abbiamo già accennato, la riflessione peirceana mira a mettere in luce come l'essenza pratica del pensiero sia l'inferenza, rispetto alla quale decade ogni pretesa di originalità intuitiva o di apprensione immediata delle cose. Ma questo non è abbastanza per capire la portata di simile nozione. La grande inferenza che viene tratta da questo insegnamento esperienziale è «l'assoluta equivalenza tra processo del conoscere e inferenza segnica. Ogni pensiero è un segno che rimanda ad un altro segno, in un rinvio all'infinito che non incontra mai la 'cosa' esterna, se non come conosciuta, cioè segno essa stessa. Essere ed essere conosciuti sono sinonimi, e non si dà conoscenza se non sulla base di conoscenze precedenti»⁷². Questo tuttavia non è tutto, perché sempre Fabbrichesi, ad esempio, non si limita nella sua *Introduzione* a fondare la dimensione del pensiero inferenziale sul processo semiotico, ma addirittura stabilisce un'equivalenza fra Cose e Segni: «Non solo dunque la logica si

⁷² R. L. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p.18-19. Questo allo stesso modo C. Sini a seguito del confronto fra Peirce e il pensiero continentale post-moderno è convinto che l'effettiva portata della semiotica sia quella di ricondurre «l'universo dei 'fatti' in un universo di 'segni'». Una conseguenza di tale impostazione è la nozione di 'Foglio-Mondo' e lo sviluppo di una 'Etica della scrittura'. Entrambi gli sviluppi, estremamente fecondi, trovano la propria radice teoretica in una concezione pratica del metodo, rispetto alla quale il presente lavoro vorrebbe essere una sorta di preparazione all'eventuale confronto. Tale fondazione etica di un metodo per il pensare che sia tutt'uno con il proprio essere sempre iscritto in una prassi s'incentra sulla nozione di *Distanza*.

identifica con la semiotica, o studio dei simboli – siano essi linguistici o concettuali –, ma questi non sono alcunché di differente dalle cose, poiché entrambi risultano ‘relativi all’intelletto’»⁷³. È Peirce stesso a stabilire tali equivalenze? Il passo in questione recita: «Tutti i simboli sono, in verità, relativi all’intelletto, *ma solo nel senso in cui anche tutte le cose sono relative all’intelletto*»⁷⁴. Cosa significa che tutte le cose sono relative all’intelletto? Come è possibile stabilire un’equivalenza di alcun tipo senza aver prima compreso il senso di un tale riferimento? Allorché ogni cosa si mostrerà alla coscienza indistintamente come un segno di se stessa, quale sorpresa potrà ancora scuotere un simile dominio? Quale realismo potrà resistere a tale rivendicazione? A nostro modo abbiamo già iniziato a vedere come si mostra il comportamento essenziale della coscienza in quel rapporto fondamentale che è la conoscenza, ma siamo ben lungi dal poter sottoscrivere le affermazioni appena riportate.

L’autocontrollo appartiene agli abiti e, ancora secondo tale prospettiva, gli abiti sono il frutto di convenzioni, usanze, mutamenti storici e sociali che renderebbero reali le individualità prodotte e sussumibili nel processo del divenire storico. In modo particolare di natura intersoggettiva sarebbe il rispetto, o *ground*, elemento per il quale un segno starebbe al posto del proprio Oggetto. Ovvero, da una parte il significato è sempre stabilito in modo interoggettivo, quindi ricevuto convenzionalmente e comprensibile in modo condiviso, mentre dall’altra vi è un rispetto primario a cui ogni singolo fa inevitabilmente appello a partire dalle proprie esperienze vissute,⁷⁵ frutto della propria fallibilità individuale. Alle spalle di questa duplicità di caratteristiche, in “tensione dialettica” fra loro, sta un’esigenza di mediazione che si fonda sulla netta separazione fra mondo interno ed esterno, messa in moto dall’impressione brutale che il mondo esterno esercita sulla nostra “interiorità”.⁷⁶ Alla nozione di intersoggettività si affianca così l’idea dell’intima relazione del mondo ‘interno’

⁷³ *Ivi*, p.12.

⁷⁴ *Ibidem*, (corsivo mio).

⁷⁵ «Il carattere personale, soggettivo e variabile della base, ancorché contestato da alcuni, è assolutamente necessario alla coerenza del pensiero di Peirce: se il *ground* non è il frutto di un’intuizione dell’oggetto dinamico [come vedremo qui si intende l’oggetto che getta le proprie impressioni in modo confuso e molteplice], e *non può essere* frutto di inferenza ipotetica fallibile e modificabile – inferenza che risulta in un modo o nell’altro a seconda della prospettiva personale, prospettiva a sua volta inferenzialmente costituitasi e sedimentata a partire dalle più varie esperienze». Così commenta Bonfantini in C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, Sintesi finale e rilancio, p.1275. Bonfantini centra il punto parlando di coerenza, ma egli confonde la definizione (CP 5.315, *Opere*, p. 109: «...l’identità di un uomo consiste nella coerenza fra ciò che egli fa con ciò che egli pensa, e la coerenza è il carattere intelligibile di una cosa: cioè è il suo esprimere qualcosa») con il compito di pensare tale intelligibilità (CP 5.444, *Opere*, p.422, in nota: «...va studiata la credenza che gli uomini *tradiscono*, non quella che *ostentano*»). Di nuovo qui è in questione la capacità di un Dubbio di non limitarsi ad essere una finzione cartacea. La mia lettura va proprio nella direzione della contestazione di tale carattere personale attribuito al Ground.

⁷⁶ M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, p.85. «Ogni volta che veniamo a conoscenza di un fatto, questo accade perché ci resiste (CP. 1.431)».

con gli oggetti esterni, idea che segnala appunto la natura predicativa/inferenziale della totalità dei contenuti mentali, sganciandoli da ogni presunto carattere di immediatezza. Viene di conseguenza a cadere la pretesa di individuare un *primum* assoluto della conoscenza: la funzione conoscitiva si svolge attraverso un processo inferenziale ‘infinito’, del quale cioè non è possibile individuare né un principio assolutamente originario – sia sensibile sia intellettuale – né un punto di arrivo assolutamente definitivo»⁷⁷ L’”intimità” di questa relazione emerge con forza nel modo in cui essa corrisponde ad un venir-meno dell’unità presupposta fra oggetti e contenuti mentali. Solo in questo momento si manifesta pienamente l’uso che facciamo – irrefutabile e a cui siamo esposti in ogni momento delle nostre vite quotidiane – di strumenti per assicurare il successo dei nostri propositi, anche dei più banali. Se, tuttavia, il compito del pensiero fosse quello di ripristinare la continuità fra ciò che è fallibile, personale e quello che invece permane stabilmente e che al contrario può durare indefinitamente – l’esigenza di un simile compito troverebbe la propria ragione solamente a fronte del fatto che non solo la relazione che la precede originariamente è qualcosa di irreali, non concreto in senso ideale e perduto per sempre, ma che gli stessi strumenti che ci si offrono sono qualcosa di accidentale e di indifferente rispetto al ruolo che giocano nelle nostre vite. Un attributo inessenziale per eccellenza, ma di cui è sempre possibile il perfezionamento. Anzi di cui è doveroso comprenderne il funzionamento per poter orientare al meglio il loro utilizzo, per evitare le inevitabili derive a cui è esposto ogni segno a causa dell’irrelatezza potenziale che prepara il suo impiego.

L’efficacia dei nostri strumenti dipenderebbe allora direttamente dalla capacità del pensiero di conferire concretezza razionale, sensatezza allo stesso processo di formazione dei segni. La continuità è compresa in questo modo in seguito alla prospettiva del proprio venir-meno. Ci può essere soluzione di continuità nei modi che abbiamo di conoscere e ci possono essere casi-limite in cui la ragione viene meno o non si mostra all’altezza dei compiti che le affidiamo. Ma se la continuità è la caratteristica fondamentale del pensiero razionale e quindi della capacità rappresentativa del segno, ciò significa che dal principio è il pensiero stesso ad esser colto in quanto manchevole. Oltretutto in questo modo sarebbe ipotizzabile un segno che non abbia significazione alcuna. Se le cose stessero così, dovrà essere il pensiero stesso a compensare alla propria fallibilità, ricomprendendola in quanto carattere essenzialmente positivo. Come viene pensato il modo di essere fondamentale del pensiero in modo tale che sia ritenuto poter venire meno?

⁷⁷ R. M. Calcaterra, *Introduzione a Il pragmatismo americano*, I Filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 11.

Le credenze degli uomini sono ciò che andrà costituendo la realtà intera e rappresentano un elemento indispensabile per la formazione della conoscenza, tant'è che sono proprio gli strumenti ad attestare la nostra appartenenza a una certa comunità e a una certa storia. Li riceviamo sempre in modo ereditario e in tale rispetto sentiamo sempre di doverne migliorare l'uso che ne facciamo. Il processo della conoscenza viene comunemente inteso in quanto un progredire che si muove d'innovazione in innovazione verso un limite prossimo, ma di per sé irraggiungibile. Esso è potenziale, anziché possibile. Anzi, è fondamentale che esso non sia un ostacolo, o uno sbarramento dogmatico, ma piuttosto un trampolino di lancio verso il futuro, un rilancio verso il miglioramento dei propri strumenti e dei propri risultati. Dunque l'azione della critica non verte tanto su quello che vi può essere di originario nell'accadere del pensiero, in quanto questo è riconosciuto come inattuabile, ma la sua attenzione è piuttosto spostata di poco in avanti nel presente, ovvero sugli effetti pratici che hanno le proprie disposizioni in un futuro prossimo e imminente. Tale procedimento ha la specifica funzione, una volta portato all'attenzione del pensiero, di orientare in modo generale la comprensione e di correggerne criticamente le sviste, ovvero tutto ciò che è ritenuto essere controproducente per la soluzione prospettata al problema, predisposto dal bisogno di esattezza che necessita il processo di adeguamento fra fatti e opinioni.⁷⁸ Queste manchevolezze, infatti, non sono parte del processo stesso se non in quanto fulcro potenziale in cui esso trova la certezza della spinta che ne determina i superamenti e l'incedere novativo. Ma perché questo sia efficace si rende indispensabile che la continuità sia assicurata alla definizione teoretica del movimento dialettico e che, al tempo stesso, prassisticamente vi sia un "fondo" che raccolga il procedere per tentativi di ogni pratica. A tale scopo, il modo di concepire la questione dell'interpretazione che stiamo tentando di percorrere presuppone la propria direttiva fondamentale nella durata indefinita della conoscenza che *in the long run* garantirà l'adeguazione fra le nostre opinioni e i "segni" della realtà, ma che in definitiva esso ha già pre-compreso come indispensabili e a disposizione della sua continuazione. Questo significa ammettere la natura intrinsecamente rappresentativa del rapporto che lega la coscienza, con i suoi contenuti mentali confusi, e il mondo della disordinata molteplicità sensibile. In più la sussistenza di una comunità di interpreti viene data come garantita proprio come supporto di ogni possibile atto interpretativo.

⁷⁸ Un esempio di che fa capo a tale schema è la posizione di W. James, nella cui prospettiva le «teorie scientifiche venivano presentate come un insieme di operazioni logiche guidate da una esigenza 'economico-pratica', ovvero come costruzioni intellettuali volte a tradurre l'oggettività in termini adeguati alla soddisfazione di certi bisogni soggettivi». *Ibidem*, p.43.

La nozione centrale intorno a cui gira e su cui si sorregge l'impostazione di lettura che stiamo cercando di individuare è quella di primato iconico. Questa è sostenuta eminentemente da U. Eco. Questi, nell'Introduzione al suo grande Trattato, in un certo senso anticipa le critiche che molti muovevano alla semiotica ai suoi esordi. La critica era che il metodo semiotico non fosse in grado di rispettare un preciso ambito di indagine, dimostrandosi "imperialista" e capace un po' di tutto e di niente. Questa osservazione non coincide, però, con quello che noi stiamo domandando, anche in senso critico, a questa impostazione. Ciò che a noi interessa è il modo di essere di questo metodo, non i suoi confini epistemici, chiariti in modo ineccepibile da Eco.⁷⁹ Ormai sappiamo che non saranno le qualità della percezione a poter offrire qualche tipo di conoscenza semiotica, né tantomeno lo potranno gli sforzi dimostrativi di natura indicale del segno, dunque è lecito assumere che sarà solo quel segno che è interpretato a fornirci un qualche genere di conoscenza. Come tale esso deve essere già compreso al pari di una rappresentazione ed è proprio alla base del segno stesso che dovrà esser rintracciabile una simile componente. Questa è l'icona. «La rappresentazione è il *momento iconico* della costituzione del segno. Come icona la rappresentazione consiste in una visione o immagine organizzata significativa "in virtù della sua propria natura interna" (8.335), ovvero "in virtù della sua forma" (5.73) – immagine organizzata che avanza un'ipotesi sull'oggettività»⁸⁰, ci spiega ineccepibilmente Bonfantini. Così vediamo precipitare le forme simboliche della realtà internamente alla coscienza, diventando immagini organizzate e perdendo completamente il carattere di iniziale, ma imprescindibile indeterminatezza che ci si era mostrato come salvaguardia dell'indisponibilità da parte del reale di farsi appunto "mettere in ordine". Tentando di evadere dalla critica, Eco ci mostra esattamente che cosa intendiamo per concezione manchevole della natura del pensiero. Antepoendo la facoltà ragionevole di assunzione di un segno al rapporto concreto con quale che sia la cosa per la quale il segno stesso sta, il semiologo di colpo chiude ad ogni possibilità concreta del pensiero, ovvero di conoscenza della Realtà. Questi, piuttosto, sceglie di concentrarsi su zone-limite in cui la coerenza, chiaramente intesa come mantenimento logico formale della relazione segno-oggetto, del pensiero viene meno: la menzogna.⁸¹

⁷⁹ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1984, pp.13-17.

⁸⁰ C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, p. 21.

⁸¹ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1984, p.17.

E tuttavia per Peirce il fondamento razionale della significazione ha la validità di un sentimento e non di un fondamento teoretico.⁸² Oltretutto essendo l'inferenza un principio meccanico fondamentale del pensiero, non esiste davvero alcun modo per cui, finché il pensiero sarà tale, esso possa interrompersi. Il pericolo è rappresentato dai momenti in cui “pensiamo troppo” razionalmente e non troppo poco. Di più, non vi è caso in cui un Segno non abbia una significazione, che non sia per un altro pensiero, ma può essere che un Representamen non sia un Segno: «così, se un girasole, volgendosi verso il sole, proprio attraverso quest'atto diventa pienamente capace, senza ulteriori condizioni, di riprodurre un secondo girasole che si volge verso il sole in modi esattamente corrispondenti e che ha a sua volta lo stesso potere riproduttivo del primo, allora il primo girasole diventerebbe un Representamen del sole»⁸³. Questa è un esempio della pienezza compiuta dell'essente in quanto compenetrata dai modi di essere generali del pensiero, sebbene Peirce ricordi spetti sempre al pensiero il primato della rappresentazione.

Ora, però, torniamo a leggere lo stesso passo in cui Peirce percorre la definizione di Base.

Il segno sta per qualcosa: il suo Oggetto. Sta per quell'oggetto non sotto tutti i rispetti, ma in riferimento ad una sorta di idea che io ho talvolta chiamato la *base* del representamen [del segno]. “Idea” dev'essere qui intesa in quella sorta di senso platonico che è assai familiare nella conversazione quotidiana: intendo “idea” *nel senso in cui diciamo che un uomo afferra l'idea di un altro*, nel senso in cui diciamo che quando un uomo *rammenta* ciò che stava pensando in un certo tempo anteriore, egli *rammenta la stessa idea* e nel senso in cui diciamo che quando un uomo continua a pensare a qualcosa, poniamo per un decimo di secondo, finché il pensiero continua a essere *coerente* con se stesso durante quel tempo, cioè continua *ad avere un contenuto simile, ciò è la medesima idea, e non è a ciascun istante dell'intervallo una idea nuova*. (CP 2.228, *Opere*, p. 147-148) (corsivo mio)

Nel paragrafo precedente abbiamo già visto come ci sia una differenza fra le cose che riteniamo vere in assoluto, nel modo in cui l'insistenza dell'irritazione è assecondata passivamente da parte del pensiero, e quelle di cui dubitiamo, che riguarda il modo in cui noi stessi ci comportiamo rispetto al mondo. È solo nella misura in cui sappiamo

⁸² CP 2.655, *Opere*, p.1030. «Può sembrare strano che io debba proporre tre sentimenti, cioè l'interesse per una comunità indefinita, il riconoscimento della possibilità che questo interesse divenga supremo, e la speranza nella illimitata continuazione dell'attività intellettuale, quali indispensabili requisiti della logica. Tuttavia, se consideriamo che la logica dipende da una mera lotta per sfuggire al dubbio, la quale, poiché termina in azione, deve iniziare nell'emozione, e che, inoltre, la sola causa del nostro fissarci sulla ragione è che gli altri metodi di sfuggire al dubbio falliscono a causa dell'impulso sociale, perché dovremmo meravigliarci di trovare il sentimento sociale presupposto nel ragionamento?».

⁸³ CP 2.274, *Opere*, p.164.

corrispondere alla natura esterna del nostro dubbio che allora si fonda sperimentalmente l'esperienza che ci coinvolge, senza che possiamo essere noi stessi ad averla messa in pratica strategicamente.⁸⁴ Tale impossibilità non vale tanto in quanto caso-limite della conoscenza, ma piuttosto in quanto fine determinante le possibilità dei nostri giudizi e in modo eminente la possibilità di un approfondimento del nostro esserci nel mondo. La possibilità di una decisione in merito al processo di auto-preparazione, indispensabile al mutamento futuro delle nostre azioni, corrisponde all'occorrere eventuale che impone un carattere deciso anticipatamente e che è indicato «dall'assenza del senso di colpa o di autocritica». Ma tale eventualità, non implica affatto un'interruzione della continuità del pensare, o del tessuto di relazioni che costituiscono il modo di essere pensante, così come l'assenza di autocritica non prospetta affatto una pura azione che prescindia dai vincoli del pensiero. Al contrario, la progettualità dell'interpretazione consiste nel carattere di anticipazione dell'evento del pensiero in quanto struttura⁸⁵.

La comprensione che può legare due individui l'uno all'altro viene esemplificata a partire dal concetto di *coerenza*: «...l'identità di un uomo consiste nella coerenza fra ciò che egli fa con ciò che egli pensa, e la coerenza è il carattere intelligibile di una cosa: cioè è il suo esprimere qualcosa» (CP 5.315, *Opere*, p. 109). Sempre sottesa alla relazione fra il discorso e la "cosa" di cui si parla si tende un "filo di melodia", ovvero il pensiero⁸⁶, il quale permette che l'idea della cosa si mantenga interna al discorso, anche se questa non è più immediatamente presente nel fluire delle sensazioni o nel mutare degli argomenti. Qualora infatti le mie forze vengano reindirizzate altrove, ciononostante posso esser certo che nel rispetto di un certo fatto, ovvero il principio-guida che ha impresso la propria presenza, al pari di un legame, nelle mie parole e nelle mie azioni, così saranno aperti degli spiragli di senso per mezzo dei quali il mio compagno o la mia compagna potranno

⁸⁴ CP 5.418, *Opere* p.405. Esercitare autocontrollo sulle proprie azioni future significa «*non già* che egli può imporre alle sue azioni un carattere qualsiasi arbitrariamente assegnabile, bensì, al contrario, che un processo di auto-preparazione tenderà ad imporre all'azione (quando ne sorgerà l'occasione) un carattere prefissato, indicato e forse grossolanamente misurato dall'assenza (o tenuità) del senso di colpa o di autocritica che indurrà la riflessione successiva».

⁸⁵ Con struttura, intendiamo l'impostazione che decide l'interpretazione essenziale, dunque fondamentale e imprescindibile della conoscenza, nel senso del modo di essere dell'uomo in relazione al mondo. Ponendo al centro dell'attenzione la concretezza reale di questa relazione la conoscenza diviene il progetto della realtà. Costituita così da un insieme di ambiti e discipline tecniche orientate sinergicamente verso la verità stabilita tramite l'attestazione di ciò che è medio, accidentale o strumentale, solidale al metodo scientifico, la conoscenza è pensata come rapporto costitutivo con il cosmo, *ma non* come il dispiegamento dialogico della realtà stessa. Questo complesso intreccio fra dialettica e Realtà, in definitiva consegna il Pragmaticismo ad una lettura gnoseologica e cognitivista, nel momento in cui il compito del pensiero si conchiude sulla regolamentazione dei propri mezzi.

⁸⁶ CP 5.395, *Opere*, p. 381. «Il pensiero è un filo di melodia che corre attraverso la successione delle nostre sensazioni».

rivolgersi alla stessa cosa⁸⁷, incontrandola anch'essi, magari per la prima volta. Questa possibilità risiede nel potere delle parole di anticipare la nostra comprensione del mondo. Come potremmo, però, conciliare questo aspetto della coerenza che è possibilità effettiva di espressione, con l'altra indicazione di Peirce che ci dice che non è mai possibile conoscere in se stessa una sensazione o un'impressione una volta che essa sia passata?⁸⁸ Ma abbiamo già ribadito che non interessa la Qualità di un sentimento, ma l'evento generale a cui esso, corrispondendo, introduce. Una simile comprensione non potrà mai appartenere alle singole disposizioni del soggetto, a chi scrive o a chi legge, ma si renderà manifesta apertamente in tutti coloro che saranno destinati a incontrare la Cosa, nel modo in cui essa si è fatta incontro nel discorso. Questo riferimento al futuro, per noi, non è semplicemente potenziale, nel senso in cui questo sottintende qualcosa di preformato o di precedente rispetto all'attuale e che come tale potremmo rappresentare come inconsistente e vago. La vaghezza, anzi, è inscritta per Peirce nell'essenza simbolica di ogni segno e di ogni rappresentazione. Una prospettiva futura non è qualcosa che anticipa quello che verrà in modo accidentale e quindi che potrà accadere o non accadere a seconda delle circostanze. Come abbiamo già anticipato, ogni generale è condizionale nella misura per cui in esso vive la possibilità per il pensiero di radicarsi coerentemente in ciò che esso stesso è, ovvero nel rapporto con l'intera trama di rinvii di cui ciascuno di questi è costitutivo di un modo di essere nel mondo, per il quale l'interprete è espresso così come esso è. Infatti, non solo è internamente all'appartenenza a una comunità che le nostre parole e i nostri discorsi si rendono comprensibili, ovvero acquisiscono una portata, la capacità di rendersi disponibili per qualcuno o per qualche cosa, per uno scopo; l'esercizio della volizione. Soprattutto e di più, a guidare l'azione in un momento futuro è la possibilità di una simile parola di valere in quanto *esempio*. Per *exemplum* non deve intendersi quel piccolo racconto che ha lo scopo di fornire un sostegno marginale al discorso che invece è portante, ogni volta differente e variabile a seconda di chi lo impugna. Tantomeno si deve pensare alla fissazione di un canone secondo il quale si può esemplificare qualcosa in un modo univoco ed autoritario. La significazione di un segno è

⁸⁷ Non però la medesima! Abbiamo visto che ogni ricorrenza di un segno è in se stessa irripetibile, ma una volta che sia stata duplicata grazie a quel codice che rende la somiglianza di due segni comprensibile secondo il medesimo rispetto, allora la relazione così instauratasi potrà essere aperta a ogni ulteriore interpretazione che a sua volta sia capace di assumere la stessa forma in riferimento allo stesso rispetto.

⁸⁸ CP 5.289, *Opere*, p.95. «Infatti, da un lato, non possiamo mai pensare “Questo è presente a me”, dato che, prima che abbiamo tempo di fare questa riflessione, l'atto di sentire è già passato; e, d'altro lato, una volta passato, non possiamo mai rendere di nuovo presente la qualità del sentimento proprio così com'era *in sé e per sé*, né sapere che cosa esattamente fosse, e neppure scoprire l'esistenza di questa qualità, tranne che mediante deduzione dalla teoria generale del nostro io; e quindi non potremmo conoscere la qualità del sentimento nella sua idiosincrasia, ma soltanto come qualcosa di presente».

un esempio. L'espressività in quanto relazione mediatrice fra una cosa e un segno è un esempio. Vogliamo dire allora che ogni nostro tentativo di conoscere qualcosa è di per sé riconducibile a una parte del discorso, che per di più corrisponde a un uso delle facoltà razionali che sono le più dichiaratamente rappresentative? No! Piuttosto stiamo comprendendo la significazione alla luce del concetto di verità che appartiene alla natura condizionale di un generale. O in altri termini cerchiamo di illuminare la consistenza progettuale di ogni pratica conoscitiva. Un esempio non ha nemmeno natura singolare o individuale, dal momento che non si tratta di una delle tante particolarità sussumibili sotto la più ampia ala dell'universale. Al contrario esso esprime la precedenza di ciò che non è esistente in modo che questa sia determinante l'occorrenza dell'effettività, ovvero che sia decisiva di una azione o relazione concreta e effettuale. C'è sempre una precedenza della Forma reale che determinerà, prima una mente a formulare una certa proposizione, e poi la stessa proposizione ad avere un certo effetto, che essa stessa esprime, su un'altra mente. Quest'ultima, però, non è influenzata semplicemente dall'immagine mentale che ricevette la prima volta che tale Forma gli si impresso nella memoria, ma dall'incontro con l'evento che richiama a sé il generale e ogni eventuale sforzo che la mente ha compiuto per apprendere il significato di quella prima impressione. Questa prima evenienza o Evento è l'indeterminato darsi del Reale in quanto Rapporto unitario e imprescindibile di pensiero e materia.

I *generali* non solo possono essere reali, ma possono essere anche *fisicamente efficienti*, non in un senso metafisico, ma nell'accezione propria del senso comune secondo cui i propositi degli uomini sono fisicamente efficienti. Lasciando perdere i nonsensi metafisici, nessun uomo sano di mente dubita che, *se avverto* che l'aria nel mio studio è soffocante, questo pensiero *può* fare aprire la finestra. Questo mio pensiero, d'accordo, sarà un evento individuale. Ma che cosa *l'ha determinato ad assumere quella particolare decisione?* In parte *il fatto generale* che l'aria soffocante fa male alla salute; e in parte l'intervento di quelle altre *Forme*, su cui Carus ha richiamato l'attenzione, o meglio *Forme da cui la mente di Carus è stata determinata* alla convincente enunciazione di tanta verità. Perché le verità, in media, hanno la tendenza a essere credute più delle falsità: altrimenti, visto che per spiegare un qualsiasi fenomeno dato ci sono sempre miriadi di false ipotesi contro una sola vera (o se volete contro ognuna che sia vera), il primo passo verso la conoscenza sarebbe stato quasi un miracolo. Così, dunque, *quando la mia finestra è stata aperta* a causa della verità che l'aria soffocante è malsana, *uno sforzo fisico è stato portato all'esistenza dall'efficacia di una verità generale e non-esistente.* (CP 5.431, *Opere*, p.411-412) (corsivo mio)

Come abbiamo visto, per il momento solo al pari di una notazione, la condizione imprescindibile per la concezione di un concetto generale sta nella finitezza vincolante in cui esso sempre occorre. Il pensiero in questo modo è sempre situato logicamente in un orizzonte che ne determina l'esistenza a partire dal complesso di rapporti che lo costituiscono. Rapporti che sono legami concreti e che iniziano a influenzare la coscienza anche quando essa non ne è affatto al corrente. Con rapporto, però, non intendiamo l'ente o qualcosa di esistente, nel senso in cui sia qualcosa che insiste con la propria stabile presenza e consistenza empirica.

La condizione del mutamento di un abito è l'assenza di autocritica. Attestata la continuità del pensiero, essa corrisponde ad un'azione, azione che a sua volta è il frutto della persuasione con cui un certo fatto ci ha spinti all'esercizio. «L'abito deliberatamente formato, autoanalizzantesi – autoanalizzantesi perché formato con l'aiuto dell'analisi degli esercizi che lo hanno nutrito – è la definizione vivente»⁸⁹. La comprensione che ricaviamo ogni volta di un concetto si basa sulla previsione dell'abito che sarà prodotto da quel concetto e questo avverrà formulando un'ipotesi indispensabile a spiegare il tipo di azione a cui quello darà luogo, cercando di specificarne le condizioni e i motivi. Ma al tempo stesso una simile parola deve essere ricevuta in modo ineluttabile, ovvero è soltanto perché siamo già predisposti, in modo destinale, ad esser stati raggiunti dalla dimensione *logica* del nostro essere in una circostanza definita, che allora parliamo e discorriamo comprensibilmente di alcunché gli uni con gli altri. Insomma questo significa che è a partire dalla concettualità che comprende il modo particolare in cui io esisto, che riteniamo lecito inferire il significato di tale modo di essere. Siamo cresciuti alle parole che usiamo e agli strumenti che disponiamo e ciò comporta la *prevedibilità* di questo nostro modo di essere, in quanto essere detto/dicente. Così il principio-guida, strutturalmente, si manifesta in quanto un *essere-con* che orienta e mantiene comprensibile il nostro discorso nel suo rispetto, sebbene esso non sia sempre presente al discorso stesso, ma che viene *comunque compreso* al pari di un esempio e quindi dell'esposizione ad un rapporto costitutivo con la Realtà e con il mondo.

Non è in fondo di una cosa che stiamo parlando, ma del modo con cui ci confrontiamo con essa. D'altronde se io mi rivolgessi, ad esempio, al mio ipotetico lettore, questa non sarà che una finzione letteraria perché il mio vero interlocutore in questo momento, così come in ogni attimo di riflessione solitaria o immersa nel trambusto della vita metropolitana, si rivela essere un'idea passata che, attraverso le difficoltà dello studio e

⁸⁹ CP 5.491, *Opere*, p. 274.

dell'osservazione condotti per diverso tempo, si svela poco per volta essere qualcosa di ereditato, una specie di «secondo me stesso»⁹⁰, trepido ma paziente, che attento raccoglie le disposizioni affidategli in altri tempi e le ripete al mio orecchio di momento in momento, facendo sì che non s'interrompa il filo dei miei pensieri. Che forse Peirce voglia dirci che ognuno di noi è in realtà due, sempre preso nel mezzo di un intimo botta e risposta? Certo che no. Credo che non si tratti altro che di un modo di dire per lasciare piuttosto lo spazio al tentativo di far emergere la fitta rete di segni e rinvii che siamo, a partire da quello che ci è più vicino, ma al tempo stesso estraneo.

Menti diverse possono partire da punti di vista molto divergenti, ma il progresso della ricerca le porterà, *in virtù di una forza esterna a loro stesse*, a una e una sola conclusione. *Quest'attività del pensiero*, per la quale siamo portati non dove vogliamo, ma a un traguardo predestinato, *opera come il destino*. Nessuna modificazione del punto di vista adottato, nessuna selezione di altri fatti da studiare, e neppure un'inclinazione naturale della mente potranno consentire a un uomo di sfuggire a un'opinione predestinata. *Questa grande speranza è incarnata nella concezione della verità e della realtà*. L'opinione, sulla quale, fatalmente, tutti coloro che indagano si troveranno in definitiva d'accordo è ciò che intendiamo con verità, e *l'oggetto rappresentato in questa opinione è il reale*.⁹¹

Questa definizione del concetto di realtà è molto di più rispetto ad una semplice indicazione. L'ipotesi che stiamo seguendo, ormai abbastanza chiara, è che il concetto di realtà sia non solo il fine ultimo che guida il processo epistemologico del pensiero umano, ma piuttosto *la determinazione essenziale del metodo*, pragmaticista e non. Ciò implica che soltanto comprendendo tale concettualità è possibile attingere al senso della filosofia di Peirce in quanto sistema realista. Tenendo fermo il lavoro fatto fin qui, cercheremo di percorrere questo sentiero prima evocando la massima pragmaticista e poi mettendo esplicitamente a tema l'orientamento anticartesianista della semiotica e del suo metodo. Una volta fatto questo potremo cercare di avvicinarci al progetto semiotico della Realtà, sempre con particolare riguardo al ruolo dell'Interpretante.

⁹⁰ Il *logos aneu phones* di Platone, il discorso articolato dialogicamente in occasione dell'assenza della fisicità dell'incontro verbale con il mio interlocutore, resta la fonte primaria per un confronto diretto con questa problematica. La struttura logica di un tale modo di pensare, che tutti conosciamo intimamente, come vedremo è il fondamento della possibilità che vi sia una conoscenza stabile, certa e che al contempo su di essa si basa la struttura simbolica del segno. «I suoi pensieri (di una persona qualsiasi) sono ciò che egli va “dicendo a se stesso”, ovvero ciò che va dicendo a quell'altro se stesso che sta appunto venendo alla luce nel flusso del tempo.» (CP 5.421, *Opere*, p. 406)

⁹¹ CP 5.407, *Opere* p. 391, (corsivo mio).

i) La massima del Pragmaticismo

Premettiamo all'introduzione particolare di questo metodo la sua massima, perché il percorso fin qui svolto possa avere un luogo dove attecchire e trovare un rispetto più unitario. Raccogliendone le diverse enunciazioni non vogliamo darne una spiegazione complessiva, ma cercare attraverso la loro lettura di lasciare del tempo al pensiero che le anima perché esso possa venirci incontro.

Considerate quali effetti che potrebbero *concepibilmente* avere conseguenze pratiche voi *concepite* che gli oggetti della vostra concezione abbiano. Allora, la vostra *concezione* di quegli effetti è la totalità della vostra *concezione* dell'oggetto. (CP 5.402)

Considera quali effetti, che concepibilmente potrebbero avere una portata pratica, pensi che abbia l'oggetto del tuo concetto. Allora, il tuo concetto di quegli effetti è la TOTALITÀ del tuo concetto dell'oggetto. (CP 5.422)

L'intero significato intellettuale di un simbolo consiste nella totalità dei modi generali di condotta razionale che seguirebbero dall'accettazione del simbolo in tutte le possibili differenti circostanze e desideri. (CP 5.438)

Così elencate corrispondono all'ordine con cui compaiono nel lavoro dell'autore. Esse, a mio avviso, procedono verso un sempre maggior grado di chiarezza, in corrispondenza di un lavoro completamente teso all'analisi del concetto di Realtà. Concetto sul quale il filo del discorso si è appena interrotto. È importante che riportiamo l'uno all'altra e che con questo gesto, per il momento, fermiamo i nostri tentativi di comprensione in quanto sarebbe del tutto inutile cercare di afferrarne il senso profondo o di risolverne le tensioni. Il concetto di Destino è il grande scolio su cui si infrange l'interpretazione pragmatista della massima.

A questo punto è opportuno fare qualche puntualizzazione riguardo alla ricezione di questa indicazione fondamentale all'interno dell'ambito pragmatista e in particolare facendo riferimento alle posizioni di W. James e J. Dewey, per quanto in modo breve e parziale. In questo modo si vedrà come certe tendenze interpretative, che oltretutto abbiamo già iniziato a mettere in luce, siano giunte fino ad oggi a dettare proprio quell'esigenza invocata all'inizio del lavoro di porre una distinzione fra pensiero pragmaticista e l'interpretazione del suo compito che ne dà il pragmatista. Il percorso filosofico di James, fra i pragmatisti americani, è quello più vicino storiograficamente al

nostro filosofo, dal quale egli mutua alcuni caratteri inconfondibili della marca del pensiero peirceano. Fra queste vi è la funzione della razionalità, come strumento indispensabile per interpretare, anche classificando e quindi mettendo ordine nella confusione delle percezioni e delle esperienze della coscienza, andando proprio ad indagarne la concretezza degli elementi minimi che le compongono. In tale operazione è fondamentale poter dare un ruolo al caso in quanto in esso sta proprio la componente imprevedibile e discontinua che è la fonte di ogni particolarità irriducibile dei vissuti degli uomini. Ma è chiaro che già a questo punto le interpretazioni siano inconciliabili.

Non solo l'enfasi sulla particolarità di ciò che è soggettivo è assolutamente estranea⁹² a Peirce, ma soprattutto le principali direttive all'interno delle quali il pensiero pragmaticista trova il proprio compito sono incompatibili con quelle di James. In quest'ultimo è ravvisabile un dualismo che è totalmente avverso ad una prospettiva realista, ma che vive di opposizioni che danno vita ad un processo progressista del tutto calato nella prospettiva di manipolazione e aggiustamento delle condizioni di vita dei soggetti umani.⁹³ La direzione in cui James si muove è quella di «formulare una teoria della conoscenza» che costituisca la base per una psicologia scientifica in grado di analizzare e restituire la 'fatticità' delle coscienze individuali, compito che lo vedrà anticipare l'istituzione di un laboratorio di psicologia sperimentale in anticipo sul collega Wundt in Europa. In questo senso egli contravverrà a uno dei fondamentali assunti del pragmatismo, che prevede che ogni stato mentale sia frutto e mediamente connesso a quello precedente, così come ne produrrà uno susseguente. «La mia teoria – scrive James – è che i cambiamenti corporei conseguono direttamente alla percezione di un certo fatto, e che il nostro senso dell'occorrenza di questi stessi è l'emozione»⁹⁴. Fatto questo ammesso dallo stesso Peirce, senonché questa impressione del mondo esterno

⁹² James ha un'idea completamente avversa della continuità della coscienza, almeno rispetto al ruolo essenziale che nel sistema peirceano ha invece il *sinechismo* in quanto categoria cosmologica. Egli pensa la costituzione della coscienza come «un flusso di pensieri in continuo e sensibile cambiamento, entro il quale non sussiste alcun intervallo reale se non quelli scanditi dal prevalere di una delle tante connessioni in cui i singoli oggetti pensati si trovano immediatamente coinvolti». Così a prima vista non vi sarebbe differenza rispetto alla concezione di Peirce, senonché per il pragmaticista il flusso di pensiero è uno con i rapporti che esso intrattiene con il mondo. Noi siamo *in pensiero* e non esseri le cui menti sono riempite da «variazioni accidentali, 'preservate' a livello di struttura cerebrale nel corso dell'evoluzione della specie umana». Così, a James si offre spontaneamente il rifugio rappresentato dal "miracolo dei miracoli", l'opportunità di sovrapporre il Mistero sulle possibilità migliori che l'uomo stesso è, rispetto al quale la scienza è impotente. C. f. r. R. M. Calcaterra, *Introduzione a Il pragmatismo americano*, I Filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 50-54. La distanza che separa Peirce da James potrebbe essere approfondita analizzando la base dell'osservazione fenomenologica che caratterizza il pensiero pragmaticista e come questo si muova solidalmente con quello di F. Brentano. Il lavoro di quest'ultimo, fatto ad esempio in *Psicologia Empirica*, potrebbe mostrare come i tentativi compiuti per distanziarsi dall'empirismo di Wundt e i suoi contemporanei possano essere una traccia per meglio illuminare le mosse dell'ultimo Peirce.

⁹³ *Ivi*, p.39.

⁹⁴ *Ivi*, p.49.

sulla mente non giustifica in nessun modo che la ricerca debba andare nella direzione di comprendere una base fisiologica, neuronale delle abitudini e dei comportamenti. Questo infatti conduce ad un contraccolpo soggettivista che di nuovo riapre la dicotomia fra propositi etici, morali e religiosi ed i «sentieri delle correnti nervose tracciati nel cervello»(*ivi*). La completa estraneità di questi filosofi rispetto alla consistenza ontologica dei rapporti che ci fanno essere quelli che siamo, nel modo in cui siamo, che possiamo ben sostenere costituiscono l'unico interesse di Peirce, ne consegna i lavori inevitabilmente al funzionalismo. I nostri modi di esistere al mondo sono ben più profondi e complessi di qualche *Weltanschauung* agnostica, religiosa o filosofica, appiattita nell'assenza di ogni eredità di pensiero, storica oltreché pratica, e non stupisce affatto che essi resistano brutalmente ai tentativi di chi vorrebbe «scoprire quale differenza precisa ci sarà per te o per me, in un determinato momento della vita, se questa o quella 'formula' del mondo è vera oppure no»⁹⁵.

Questo motivo, però, non è sufficiente per non accogliere seriamente l'invito originario, che animava lo spirito del pragmatismo delle prime ore, del *Metaphysical Club*, a cui ancora si attiene fedelmente James. Parole enormemente complesse che divengono il rifugio per chi non nutre un sincero interesse per la vita comunitaria o per la realtà degli accadimenti più semplici, che entrano comunemente a far parte delle nostre vite, lontano dal frastuono delle grandi gesta o dell'astrusità di concetti di cui si è perso completamente il filo, ma che ancora offrono il pretesto per costruire teorie assolutamente spiantate dal terreno su cui inevitabilmente sorgono – queste parole devono essere l'oggetto della più accurata delle analisi. Perché di un simile lavoro comunque ne va dei nostri bisogni e delle nostre aspettative, ma non di meno delle nostre future attività. Queste richiedono, anche giustamente, una certa praticità per poter essere convalidate. Ma qui è il punto. Subentrando una tale esigenza, la concezione di verità a cui corrisponde il compito del pensiero non può rimanere immutata. Calcaterra espone chiaramente questo mutamento in questo modo: «all'idea che le teorie scientifiche siano una copia fedele della realtà [posizione che non è mai stata quella di Peirce] è subentrata la concezione della scienza come linguaggio inventato dall'uomo per trascrivere le sue informazioni sulla natura, come 'scorciatoia intellettuale', utile a sintetizzare vecchie esperienze e a produrne di nuove. [...] 'verità' significa capacità delle idee di *instaurare una relazione soddisfacente con tutte le altre parti della nostra*

⁹⁵ *Ivi*, p.61.

esperienza, di ‘funzionare’ utilmente sul piano pratico»⁹⁶. Così possiamo vedere come l’utilità venga anteposta alla realtà, dando origine alla compensazione soggettivista e antropocentrica che per noi è distintiva dell’interpretazione pragmatista. D’altronde non stupisce affatto che un simile mutamento abbia imposto la propria necessità, dal momento che la concezione di reale a cui si fa riferimento, ancor prima che se ne riformulasse la concettualità in quanto prodotto intersoggettivo, era già pensata al pari di una copia inerte di qualcosa che essenzialmente era ritenuto inconoscibile.

A questo punto i sentieri di James e Dewey, sempre seguendo la lettura di Calcaterra, si intrecciano nella misura in cui il funzionalismo si dimostra essere l’anticipazione naturale dello strutturalismo, distintivo invece del pensiero di Dewey. L’esito pratico di convalida e verifica a cui si rivolge funzionalmente il metodo pragmatista è il metro per misurare e attribuire verità o falsità alle nostre idee, a seconda che corrispondano alle esperienze delle nostre vite in modo valido o meno. Le ultime saranno rifiutate, mentre le altre accettate. La verità «avviene a un’idea»⁹⁷, ma per quanto essa sia considerata in quanto processo o accadimento, questo non impedisce che questa natura intersoggettiva e processuale in ogni caso segua all’attribuzione di un valore arbitrario, stabilito aprioristicamente, che in questo caso è l’uso, la funzionalità. In questo senso portare alla luce la funzione di *esempio* che appartiene al segno nel proprio accadere simbolico, ha avuto modo di escludere tale significazione. E cioè, il pragmaticista non ha bisogno di garantirsi la validità di una significazione, perché gli interessa più di ogni altra cosa la possibilità che la sottende. Non al di là, o dietro a questa significazione, ma nella molteplicità dei modi di essere a cui essa stessa apre con la propria occorrenza finita. La conferma dell’apriorismo dell’impianto pragmatico, fra le altre cose, sta proprio nelle preoccupazioni che inevitabilmente fanno breccia nel corso degli sviluppi delle dottrine di questi pensatori, riguardo agli esiti etici, normativi a cui conduce uno strumento (che come dice Peirce siamo noi stessi!) che di fatto eccede completamente le capacità di pensiero di queste impostazioni (e non solo di queste). In questo senso James rimarrà in sintonia con l’amico Peirce, dubitando sinceramente, di fronte alla molteplicità metamorfosante-si della realtà, delle capacità della ragione di “agguantare” l’esperienza. Per Peirce non è certo l’uso che facciamo della ragione a poter conferire o regolamentare il senso dei modi di esserci di cui essa stessa è l’espressione. Col passare del tempo e di

⁹⁶ *Ivi*, p.62.

⁹⁷ *Ivi*, p.64. «Convalidare e verificare costituiscono il metodo pragmatico del *cash-value*, significano cioè considerare le conseguenze pratiche delle idee per definirne l’eventuale accordo con la realtà; il che a sua volta vuol dire riconoscerne la capacità o meno di svolgere una funzione *di guida valida* nelle varie parti della nostra esperienza».

un incremento di coerenza, dato a mio avviso anche dal sopravvenire di un certo spirito di revisione (se non ricordo male in qualche luogo Peirce ammetteva di non rileggere mai le pagine scritte), da un'apertura concessa involontariamente al nominalismo che è ravvisabile nell'insistenza sulla parola concezione, concepibilmente, presente nella prima formulazione della massima, si passa a una visione nettamente realista incentrata sull'idea di una "gettatezza" primaria che è sempre comprensiva del rapporto che intercorre fra i generali e le circostanze dalle quali i primi e-vengono.

Ma le opinioni più forti, l'interpretazione più feconda che rappresenta il cuore di quella che chiamiamo impostazione pragmatista è sicuramente la filosofia di J. Dewey. Secondo la mia impressione essa è pervasiva della maggior parte delle letture interpretative di Peirce, oltre che essere uno dei pilastri della pedagogia contemporanea. Anche per questo pensatore, che non si definiva pragmatico, ma il cui orizzonte di indagine parla chiaro, la questione centrale è quella della conoscenza.⁹⁸ Egli in una certa misura è abilmente in grado di evitare le dicotomie che inquietavano le indagini di James, interpretando la condotta umana in quanto teleologicamente orientata e costituita organicamente da un meccanismo di *input-output* le cui diverse fasi non sono semplicemente un meccanismo composto di parti non comunicanti, ma che piuttosto si mostrano come funzioni relative alla continuità⁹⁹ del processo di sviluppo della condotta stessa. Questo significa essenzialmente che Dewey comprese il comportamento della coscienza a partire dalla meccanicità evidenziata dalla psicologia sperimentale. Essa coglieva nell'azione mentale il bisogno di adattare e manipolare, a partire da una natura problematica della realtà esterna, il mondo intorno a sé in modo che la relazione intrattenuta, con le cose e la natura precaria delle circostanze, fosse dinamicamente orientata al conferimento di senso che ne assicura la soluzione del conflitto. Questa è precisamente l'attività di *problem-solving* che è già apparsa nelle pagine sopra. Sarà evidente come l'esistenza del reale è inequivocabilmente dissolta e subordinata a parametri bio-meccanici e psicologici che promuovono un senso di realizzazione dell'*ego*, così prevenendo ogni tipo di imposizione di parametri logici fissi e di relazioni vincolanti. Non solo ma l'unica determinatezza viene così riconosciuta nelle

⁹⁸ *Ivi*, p.77.

⁹⁹ Se l'intelligenza è il modo di rispondere al problema rappresentato dalla precarietà della contingenza, la formazione di risposte oggettive è in continuità con l'esperienza soggettiva che ne viene fatta. La mediazione fra questi momenti è proprio il processo sperimentale, in cui trovano posto «non solo le verifiche empiriche di quanto di volta in volta viene affermato nelle proposizioni conoscitive, ma anche hanno origine le stesse forme logiche che permettono di distinguere i prodotti di una corretta indagine conoscitiva dalle credenze intese come opinioni mentali». *Ivi*, p.81.

disposizioni e nella condotta degli uomini in associazione fra loro.¹⁰⁰ Dewey coglie nel segno accorgendosi che il pensiero, così come il processo sperimentale, «non accade punto secondo ‘principi generali’. Vi è qualcosa che lo occasiona e lo evoca»¹⁰¹, ma immediatamente ne rilega l’evento ad una qualità dell’esperienza che allora può essere ricercata e addirittura, per mezzo dell’educazione pedagogica, stimolata in-formando gli stessi abiti dell’individuo.

le cose acquistano significato quando sono usate *come mezzi per condurre a delle conseguenze* (o come mezzi per prevenire il succedersi di conseguenze indesiderabili), oppure come indicazioni delle *conseguenze* per le quali dobbiamo ancora scoprire i *mezzi*.¹⁰²

Sillogismi, pensieri, abiti e significazioni sono tutti *entia rationis*, la cui verità è riconducibile all’uso orientato e strumentale che ne fa l’intelligenza e quindi, in definitiva, alla condotta morale. A questo punto dobbiamo aggiungere che, forse, si delinea la massima distanza con Peirce. Il Pragmaticista nega espressamente che il significato intellettuale dei simboli possa essere riconosciuto nei nostri tipi di condotta¹⁰³, oltre al fatto che abbiamo già esaminato il suo assoluto disinteresse per le qualità dell’esperienza. La questione è complessa perché c’è in gioco l’interpretazione del concetto di abito e di interpretante, che è la nozione cardine di tutta la filosofia pragmatista e pragmaticista. A questo punto è bene ricordare che cosa intenda Dewey per morale. Lo strumentalismo fornisce una visione del compito della filosofia che è strettamente legato all’idea di processo. Non soltanto esso, come osservato per ora, si riferisce a una dinamica di mezzi e fini, ma soprattutto alla significazione che questi assumono per le attività e l’organizzazione della vita produttiva. «Certamente il significato non è un’esistenza psichica; è in primo luogo una proprietà del comportamento e secondariamente una proprietà degli oggetti [...], è l’acquisizione del

¹⁰⁰ Secondo Calcaterra lo strumentalismo di Dewey si servirebbe della nozione di ‘comunità infinita’, così come la concepiva Peirce, per ampliarne il senso fino a raggiungere quello «della comunità sociale intesa come momento propulsivo della costruzione di fini comuni e della scelta dei mezzi per realizzarli» (*Ivi*, p.80). Ma la nozione di comunità in Peirce abbiamo visto che dipende direttamente da quella di Realtà e questa fa uno con la logica. Scavalcare questa priorità significa ignorare completamente il senso che quella nozione può incarnare e quindi fraintendere del tutto che cosa sia una *comunità interpretante*. A mio avviso non c’è nessuna correlazione fra l’impiego di questo concetto in Dewey e quello che ne fa Peirce, anzi sono del tutto incompatibili.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 78.

¹⁰² *Ivi*, p.79.

¹⁰³ CP 8.208, *Opere*, p. 1262. «Nego che il pragmaticismo come da me originariamente definito faccia consistere il significato intellettuale dei simboli nella nostra condotta». Ma condotta qui non può significare abito, dal momento che la significazione razionale di un simbolo è un abito interpretante. La differenza fra intendere un concetto senza prendere in considerazione tutte le sue possibili determinazioni e invece farlo, quindi in modo da osservare la massima pragmatista, è una differenza che si riferisce alla mente e non alla realtà. È un modo di indicare la realtà, non di definirla. Questo vuol dire poter influenzare la condotta attraverso degli sforzi e l’impegno della funzione razionale, ma sicuramente non determinare lo stabilirsi di un abito.

senso delle cose in rapporto alla loro capacità di rendere possibile e di realizzare la cooperazione partecipata»¹⁰⁴. Ogni significazione razionale implica la traduzione delle esperienze soggettive, una volta liberate dalla confusione del sentire precario e molteplice, in una sorta di complesso partecipativo alle iniziative della vita sociale; una meta oggettiva di rielaborazione razionale, intelligente, godibile, scientifica o artistica in cui fini e mezzi sono concepiti unitariamente e le classiche dicotomie fra gli ambiti del sapere vengono superate. Così la funzione principale del processo strumentale è la trasmissione e la condivisione di valori, rispetto al cui compito si innesta quello del filosofo: «chiarire le credenze della gente, al fine di illuminare le forze morali che muovono il genere umano e di contribuire alle sue ispirazioni a raggiungere una felicità più ordinata e intelligente»¹⁰⁵. Il filosofo è una sorta di “pastore” del variopinto gregge delle comunità, su cui veglia anticipando il senso dei mutamenti che lo sconvolgono e che ha il dovere di riordinarne l’assetto in modo che sia preservata la molteplicità dei diritti dei diversi individui, ma solamente in quanto parte integrante della società in cui vivono. Queste “forze morali” sono movimenti oggettivi dell’intera collettività, del tutto simili alla costituzione psico-biologica dell’individuo, che esprimono «adattamenti attivi della capacità personali alle forze ambientali»¹⁰⁶. In definitiva, tutta la morale è una «funzione dell’interazione tra le forze intrinseche di una comune natura umana e i costumi e le istituzioni sociali»¹⁰⁷. A questo punto è chiaro che per Dewey vi sia una pressoché assoluta coincidenza fra il concetto di abito e quello di condotta. Le disposizioni degli esseri umani, mediante il carattere processuale e continuo dell’azione morale, possono e devono innovare la realtà a partire dalla compenetrazione razionale di mezzi, gli stimoli e le sollecitazioni naturali, e fini, ovvero le risposte consequenziali che ampliano e trasformano la realtà in una seconda natura. Distaccandosi dall’origine primitiva, questo movimento conduce a una totale informazione evolutiva delle condotte umane che si rivolgono a un incremento indefinito delle proprie possibilità di essere felici e tutelati dalle ingerenze “naturali”. Imprevisti questi che non sono spiegabili se non come manifestazioni delle stesse forme logiche dell’agire morale. Esse «hanno origine *dal* materiale dell’esperienza, e una volta costituite introducono nuovi modi

¹⁰⁴ R. M. Calcaterra, *Introduzione a Il pragmatismo americano*, I Filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 94-95.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 83.

¹⁰⁶ *Ivi*, p.88.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

d'operare coi materiali precedenti che modificano quel materiale medesimo dal quale esse si sviluppano»¹⁰⁸.

A questo punto non sta a noi giudicare se Dewey superi concretamente le opposizioni che si propone di lasciarsi alle spalle. Piuttosto dobbiamo notare la forza persuasiva che la sua lettura esercita, una volta posta affianco a quella di Peirce. Non stupisce che tanti interpreti leggano Peirce a partire da un impianto strumentale e morale del pragmatismo, restandovi inevitabilmente ancorati e dimenticando ogni istanza realista e pragmaticista. Ora, ciò che conta è considerare che per Peirce: 1) l'abito razionale non è completamente riconducibile alla condotta deliberata; 2) l'azione morale non corrisponde alla logica, in quanto per Peirce le forme del pensiero rimangono limitate alle forme del sillogismo e la legge dell'inferenza è univocamente la sola legge che regola ogni ambito del pensare; 3) per Peirce l'azione volitiva non fa parte del pensiero, tantomeno di quello razionale. La coscienza è sempre influenzata da una forza oscura e inconscia, così come questa è influenzata solo indirettamente dalla prima. Le due esistono l'una per l'altra in quanto relazione e i confini fra loro sono labili. Pensare non tanto che l'azione inconscia delle abitudini sia in qualche modo già compenetrata razionalmente, ma che questa sia indirizzabile e orientata teleologicamente significa fare dell'inconscio un fenomeno da circo. Ciononostante, bisogna ripetere l'esigenza di domandare come possa essere quell'azione in grado di rendere conto di simile influsso, tenendo sempre fermo però che questo nulla detrae alla facoltà di autocontrollo e di autocritica, ma che anzi ne determina concretamente le possibilità.

Secondo la massima del Pragmaticismo, dire che la decisione agisce anche nella nostra natura occulta equivale a dire che la natura occulta agisce sulla nostra condotta deliberata. Ma, dato che siamo consci di ciò che facciamo deliberatamente, siamo anche consci *habitualiter* di tutto quanto si nasconde negli abissi della nostra natura. Ed è dunque presumibile (*solo* presumibile, benché si siano registrati casi curiosi) che uno sforzo di attenzione abbastanza energico lo porterebbe alla luce. (CP 5.441, *Opere*, p.420-421)

Ma di quale sforzo ci parla Peirce? Se ripensiamo all'ultima riesposizione della massima vediamo che è soltanto a seguire l'accettazione di tutte le influenze inconscie che possono intervenire costitutivamente nella relazione simbolica che lega un segno al suo oggetto, e dunque nel rispetto del Ground e non della sua rappresentazione, che allora seguono i *modi generali* di condotta razionale che sono la reale significazione. Come abbiamo visto, infatti, Ground non è solamente il riferimento personale,

¹⁰⁸ *Ivi*, p.101.

soggettivo che apre alla ereditarietà della conoscenza e alla predeterminazione, ma è la fonte destinale che guida il nostro pensiero indipendentemente dalle predisposizioni della coscienza. Infatti, «la validità di un'inferenza *non dipende dal alcuna tendenza della mente* ad accettarla, per quanto forte questa tendenza possa essere, ma consiste nel fatto reale che, quando premesse vere come quelle dell'argomento in questione sono poste, le conclusioni correlate ad esse come quella di quell'argomento sono anch'esse vere»¹⁰⁹. Il fatto che sia proprio la Base *in primis* ad essere aperta alle "incursioni" di forze inconsce si ripercuote sul modo che abbiamo di concepire la facoltà di autocontrollo, che pertanto dovrà essere ripensata in quanto non del tutto assimilabile a ciò che comunemente intendiamo per condotta, ma da questa inevitabilmente costituita¹¹⁰. «Così, la nostra azione si riferisce esclusivamente a ciò che colpisce i nostri sensi; il nostro abito ha la stessa portata della nostra azione; la nostra credenza la stessa portata del nostro abito; il nostro concetto la stessa portata della nostra credenza»¹¹¹.

ii) L'anticartesianismo

Sembra essere comune usanza fra la maggior parte dei commentatori di Peirce avviare le varie organizzazioni dello sviluppo del suo pensiero a partire dalla solida e ferrea presa di distanza del filosofo da una certa tradizione che ha il suo emblema nella dottrina di Descartes. Adottare questo tipo di scelta sicuramente ha una ragione bibliografica e normativa, dal momento che permette di inquadrare sin da subito i limiti all'interno dei quali dovrà essere intesa e concepita la genesi delle categorie preannunciata nel saggio *On a New List of Categories*. È in seguito a quest'ultimo, infatti, che viene redatta una tetrade di scritti volta a delimitare il senso dell'azione compiuta, ovvero esplicitandone le conseguenze. Questa è composta prima da *Some Consequences of Four Incapacities* e *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, le quali seguono più fluidamente l'impostazione della *New List*, mentre più tarde le pubblicazioni *The Fixation of Belief* e *How to Make Our Ideas Clear* aprono a uno sviluppo ulteriore e pregnante di questo pensiero. Con il passo contrassegnato dalla

¹⁰⁹ CP 2.649, *Opere*, p.1026, (corsivo mio).

¹¹⁰ Per condotta intendiamo un abito che è vincolato alla propria azione e a tutte le disposizioni potenziali che ne decidono l'orientamento. Questa in particolare è il terreno comune e quotidiano su cui ci muoviamo e nel quale si mescolano i diversi gradi della Realtà.

¹¹¹ CP 5.401, *Opere*, p.384.

solidità di questi scritti Peirce si allontana radicalmente da ogni tipo di rivendicazione soggettivista, ammissione aprioristica di verità assolute ed apprensione immediata, ma inspiegabile di qualsivoglia cosa. Se volessimo comprendere il significato di una simile presa di distanza esclusivamente dal punto di vista metodologico, potremmo riassumerne la portata con quattro negazioni fondamentali¹¹², così come Peirce stesso fa, in corrispondenza della definizione di tre metodi “anti-progressisti”(della tenacia, dell’ autorità e dell’ ”a priori”) ravvisabili generalmente nella storia della conoscenza e del pensiero.¹¹³ Come abbiamo visto il principio-guida dialettico e logicista vorrebbe fare subito di tale negazione il proprio motore per corroborare la stessa teoria che la produce¹¹⁴. Ma se è vero che la *coerenza* è il metro con cui di solito stabiliamo la portata e il grado di verità a cui siamo iniziati nell’incontro con qualcuno e con qualcosa – e cioè in questo caso coerente è l’indubitabilità dello stesso principio-guida a cui siamo tenuti ad attenerci – allora proprio nel caso di Peirce e del suo pragmaticismo saremmo di fronte alla più grande delle contraddizioni e ad un’identità spezzata. Perché non solo potremmo affidarci a una notazione biografica, ripetendo informazioni risapute sulla grande distanza fra la vita sconquassata del filosofo e la grandezza del proprio pensiero, affidato prevalentemente ad un lavoro sotterraneo, ma stando alle giustissime osservazioni degli esegeti troveremo lo stesso divario internamente all’evoluzione della teoria. Perché l’ultimo Peirce abbandonerebbe innanzitutto l’impiego canonico della logica, volgendosi alla rivoluzione rappresentata dalla scoperta e dall’introduzione dei Relativi nel suo sistema, e dunque si lascerebbe alle spalle, nel senso però di un rinnovamento positivo, la vecchia struttura formale aristotelica del discorso, mentre per altri è possibile rinvenire una sorta di continuità onto-logica del riconoscimento in tutto il suo pensiero¹¹⁵. Sembrerebbe addirittura gravissima, invece, da questo punto di vista la contraddizione interna costituita dall’intrusione “idealista” e pericolosamente espressiva dell’esistenza reale nell’ottica epistemologica del pragmaticismo, la quale minerebbe la demistificante fallibilità, previamente conquistata per i nostri giudizi. Ora, noi cercheremo di comprendere come al contrario sia proprio in questa fenditura, una

¹¹² CP 5.265, *Opere*, p.83.

¹¹³ CP 5.377-83, *Opere*, p.362-368.

¹¹⁴ Così Bonfantini connota immediatamente in via gnoseologica la semiotica. Mi sembra che tutta la sua interpretazione sia concentrata attorno all’incapacità dell’esegeta di raccapezzarsi sulle contraddizioni (che stiamo per introdurre) del nostro autore. C.f.r. C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, Introduzione, p.14 e seguenti e inoltre il saggio *Peirce e il materialismo storico pragmaticista* a conclusione della raccolta M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015.

¹¹⁵ In questo modo parrebbero contrapposte le letture di C. Paolucci e M. Stango sempre in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015.

marca distintiva ed essenziale del metodo pragmaticista, a darci la testimonianza di come C. S. Peirce sia un autentico pensatore e filosofo di alto rango.

Elenchiamo i quattro principi anticartesianisti:

- 1) Non abbiamo nessun potere di Introspezione, ma ogni conoscenza del mondo interno è derivata per ragionamento ipotetico dalla nostra conoscenza dei fatti esterni.
- 2) Non abbiamo nessun potere di Intuizione, ma ogni cognizione è determinata logicamente da cognizioni precedenti.
- 3) Non abbiamo nessun potere di pensare senza segni.
- 4) Non abbiamo nessuna concezione dell'assolutamente inconoscibile.

Il primo invito ad allontanarci dalla dottrina cartesianista che ci viene fatto è di considerare che «non possiamo ammettere alcuna asserzione su ciò che accade dentro di noi, tranne che come un'ipotesi necessaria a spiegare ciò che ha luogo in quello che chiamiamo di solito il mondo esterno» (CP 5.266, *Opere*, p. 83). Solamente perché fui preso dalla paura che allora una certa cosa mi si è mostrata come tale. Questa relazione non è un nesso causale, ma l'attestazione di un incontro come accade nel mondo, fuori di me e fuori dalla "cosa in sé", il cui primo effetto è l'imposizione di una domanda, o ipotesi¹¹⁶. Ma che cosa significa che il fatto che "ho provato paura" vale in quanto ipotesi *indispensabile* affinché io possa spiegarmi quella cosa (abbiamo già anticipato che non si tratta di una cosa "vera e propria") che comunque si mostra così lontana e indipendente rispetto a questa mia condizione passeggera il cui effetto è prevalentemente legato ad una stretta al cuore e alla paralisi del mio volere? Che cosa c'entra una disposizione emotiva (in che modo essa può essere "mia"?) con lo studio della logica e un ragionamento ipotetico, incerto con la sicurezza dello studio della legge, della regola?

Apparentemente in modo lontano dall'impostazione di queste domande le introduzioni alla semiotica peirceana ed agli sviluppi di questa¹¹⁷, mi sembra che si muovano piuttosto verso un rinnovato impegno nella ricerca di primi principi logici,

¹¹⁶ Dopo l'esame di tutte le significazioni che Peirce offre per il termine 'ipotesi' intendiamo il tipo di ragionamento esposto apertamente all'influenza della forza esterna, destinale del pensiero. La conclusione del ragionamento abduttivo che comporta un dubbio genuino.

¹¹⁷ Faccio riferimento in questo caso particolare alle letture di Bonfantini e Fabbrichesi, in quanto mi sembrano abbastanza concordi nel voler avvicinare Peirce al marxismo, l'uno dal punto di vista dell'aspetto processuale della semiotica, l'altra in base ad un'idea di persona derivata dall'interrogativo "Was ist der Mensch?", domanda che appartiene in modo decisivo al rapporto fra Peirce e Kant. C. f. r. M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, pp.41-44; 277, 280.

certamente intesi come modi in cui si articola il nostro proprio essere nel mondo, i quali tuttavia si troverebbero assicurati grazie ad una accurata definizione formale dei concetti di *persona* e *storia*. Entrambi i concetti portanti riposano saldi sul contributo che gli viene offerto dal metodo della semiotica, per cui la sostanzialità del concetto di umanità, sotteso difatti e all'uno come all'altro, è il prodotto della totalità dei modi di praticare effettivamente e oggettivamente l'umanità¹¹⁸. Questa intera tendenza interpretativa sembrerebbe oltretutto volta all'istituzione d'una sorta di strumento ottico adattabile ad ogni tipo di osservatore e che garantirebbe l'analisi fedele dei fenomeni semiologici più disparati, il cui compito primario sarebbe in definitiva quello di dissolvere l'alone "misterioso" di cui questi sono passibili. Compito tale per cui ogni nostro giudizio sarebbe ben più che adeguato¹¹⁹, una volta dimostrata la natura inferenziale. Anzi è certamente vero che sia proprio la cosa più facile «credere che quelle regole di ragionamento che si deducono dall'idea stessa del processo siano le più essenziali» e quantomeno è altrettanto vero che esse consentono di condurre il ragionamento correttamente alle sue conclusioni¹²⁰. Ma ciò che conta davvero è che cosa si *può* effettivamente dedurre dalle assunzioni implicate e che cosa è possibile conoscere in un certo modo. Il che equivale a comprendere in primo luogo come sia certamente soltanto la logica a mantenere aderenza al piano pratico, determinando lo sviluppo del pensiero, ma ulteriormente di come questa funzione sia esercitata al tempo stesso in *corrispondenza* ad un'esposizione essenziale del discorso alla provenienza che lo occasiona, ovvero a quella stessa forza che il pensiero esercita dall'esterno sulla mente¹²¹. Pertanto si dice che l'essere è occasionato dalla formulazione di una

¹¹⁸ Come afferma Fabbrichesi in conclusione alla propria lettura: «l'uomo è da intendersi come l'*ensemble* (mai definito e definibile) delle pratiche che lo assoggettano e, insieme, lo soggettivano, come il semplice prodotto di un certo modo di 'praticare' l'umanità.» (*Ibidem*, p.51). Mentre ugualmente in conclusione dell'intera raccolta di saggi Bonfantini scrive: «il senso è la *risposta* che il soggetto umano, quale principio-del-senso, quale animale che spunta a dare senso alla sua vita e al suo mondo della vita, dà al *problema* che l'essere, come oggettualità ed effettualità, gli pone» (*Ibidem*, p.280). Il *socialismo ecologico* è l'abito produttivo prospettato in quanto nuovo senso e nuova risposta che dovrebbe appartenere all'uomo e alla "Storia". Il concetto di umanità come tale non è un problema vero e proprio in quest'ottica, che piuttosto preferisce accettare una *Weltanschauung* per la quale l'essenza dell'uomo è riconducibile all'effetto che le sue stesse pratiche hanno su di *esso*, ora al pari di ogni altro strumento. La storia come il senso e l'essere rispondono direttamente all'uomo e dell'uomo, intronato al centro del cosmo, riflettentesi in esso stesso.

¹¹⁹ Bonfantini, ad esempio, introduce espressamente così la distinzione categoriale della *New List* (*Ibidem*, pp. 13-14). Questo è solo un esempio dal momento che la stessa tendenza, a mio parere, è ravvisabile in tutta la scuola bolognese, al cui vertice sicuramente c'è U. Eco. Anche la Fabbrichesi, d'altra parte, nella sua *Introduzione a Peirce* tradisce questo orientamento proprio usando l'esempio di un uomo furioso, il quale *in primis* si scaglia contro la cosa che ha fatto scatenare la sua rabbia. Se le cose stessero davvero così allora si dimostrerebbe indispensabile la lettura di Paolucci e il suo tentativo di «staccare i saggi anti-cartesiani» dalla *New List* «per connetterli alla Logica dei Relativi». *Ibidem*, p.108.

¹²⁰ CP 5.369, *Opere*, p. 360.

¹²¹ La definizione di realtà che abbiamo riportato poco sopra e che, in un'altra formulazione pressoché analoga, Peirce afferma costituire l'ipotesi fondamentale del metodo scientifico. CP 5.384, *Opere*, p. 368.

proposizione¹²², il che significa tutt'altro rispetto ad una subordinazione del piano ontologico rispetto a quello logico, semantico. Il concetto di essere è vuoto, ma nel senso di un'apertura rivolta verso, che riguarda la determinatezza del pensare.

Seguendo questa ipotesi diviene possibile comprendere le possibilità del ragionamento, (anche se in modo anticipatorio e parziale rispetto ad una autentica discussione del concetto di possibilità), di tutto il ragionamento¹²³, a partire dalla caratteristica fondamentale di ogni argomento «la cui validità dipende in parte dalla *non-esistenza* di qualche altra conoscenza». Carattere essenziale a cui è implicata la possibilità che qualcosa venga scoperto. Non-esistenza significa la non-immediata-presenza, ovvero l'assenza, di un eventuale carattere determinato dallo stesso argomento, e non tanto *in questo momento* la verificabilità di tale indeterminatezza rispetto alla presunta e utopistica totalità delle nostre conoscenze¹²⁴, ma piuttosto la disposizione verso tutto ciò che può, o non può, *ripresentificarsi con me* nella sua concreta influenza. Con ripresentificazione intendiamo proprio l'accadere dei generali, come l'abbiamo analizzato sopra.

L'espressione della consequenzialità logica indispensabile al ragionamento ipotetico (in quanto calcolo delle probabilità e sillogismo) è determinata, cioè trova la fine delle proprie capacità nel fatto che c'è conoscenza reale, e non invece effettiva, di tali assunti. La rischiosa operazione di procedere verso ciò che è sconosciuto, del tutto indipendente dalle nostre capacità, può trovare occasione, data proprio da tale determinatezza essenziale, e riuscirà nella *corrispondenza* ad un simile meccanicità, ma solo in quanto sia ricompresa al di là della dipendenza che i nostri bisogni di certezza esercitano su di essa. Ovvero, la scoperta non è riducibile alla conoscenza dei nostri modi di condotta, sia questa meccanica, storica o sociale, che quanto più verrebbe approfondita, allora tanto più diverrebbe efficiente. Per tentare di dirlo con altre parole: certamente possiamo portare a termine l'azione iniziata – diremmo in modo automatico, meccanico, inferenziale, ovvero a partire da presupposti che non ci è indispensabile

¹²² CP 1.547, *Opere*, pp.61-62; CP 5.294, *Opere*, p.99.

¹²³ CP 5.269-72, *Opere*, p.84,85. Formalmente di ogni argomento che sia completo. Nel discorso estendiamo queste osservazioni a tutto il ragionamento dal momento che ogni argomento logicamente valido è riducibile alla sua completezza, virtuale o complessa che sia. È la (in-)completezza ad imprimere il proprio carattere essenziale al ragionamento, così come ogni ulteriore distinzione fra ragionamento apodittico e ipotetico. Il fatto che poi il ragionamento ipotetico comprenda in sé anche le caratteristiche di quello apodittico fa sì che tutta la consequenzialità logica sia comprensibile per mezzo dell'ipotesi in relazione alla propria completezza. Cioè è a partire dalla completezza e dall'ipotesi che siamo introdotti al concetto di inferenza. In che senso questo sia vero lo scopriremo solo più avanti nell'esame di cosa Peirce intende per ipotesi.

¹²⁴ R. L. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p.29. «Esso (il ragionamento ipotetico), cioè, non è certo, ma fondato sulla totalità delle nostre conoscenze su di un certo argomento, anche se sappiamo che queste non lo esauriranno».

conoscere nella loro precisa essenza, anzi per cui tale ricerca sarebbe un dispendioso spreco di energia – seguendo precise regole che ne assicurano la riuscita. Ciò accade necessariamente e siamo quotidianamente spronati a compiere simili processi da una forza che come suo effetto ha proprio quello di farcene dimenticare la coattività. Tuttavia notandone il carattere rassicurante e semplificante (per cui si fa ben presto ad evocare il rasoio di Occam come apparente prova dell'insignificanza di problemi che eccedono l'impostazione euristica, per la quale da determinate premesse, già predeterminate come problema, il pensiero è ridotto alla funzione di condurre la coscienza da quelle alle corrette soluzioni), possiamo affermare con sicurezza che un simile piano di riflessione non sia ancora propriamente filosofia, o meglio conoscenza. Il metodo pragmaticista, infatti, è ribadito da Peirce essere solamente un modo per compiere un'operazione di chiarificazione¹²⁵ dei nostri concetti, un compito a noi così vicino da risultare addirittura essenziale, a partire dalla nostra quotidianità, fino a giungere agli ambienti in cui di tale funzione non si può in nessun modo fare a meno.¹²⁶ Ma esemplificarne i meccanismi non può che essere un'occasione per parlare di qualche cosa *altra*, a maggior ragione se quest'ultima *deve* avere qualche analogia fondamentale con i primi. Questo è il caso ad esempio di chi è obbligato a insistere su facoltà innovative e creatrici, senza poter affatto renderne conto, dal momento che abbiamo già considerato che è una caratteristica indispensabile di ogni macchina sotto sforzo poter produrre sempre nuove conclusioni a partire da date premesse.

L'evento di qualcosa di inaspettato è l'accadere, nella presa concreta e attuale che tale forza manifesta nuovamente in modo intransigente, di ciò che svela la possibilità che le nostre disposizioni siano opportune o meno a mostrare come tale ciò che ci è sempre stato affianco, al pari di una ipotesi. Essa è una forza che ha un effetto su di noi, reale, esteriore, destinale e che in quanto determinante è proprio ciò che fa emergere dolorosamente quella coazione nel modo in cui ci appartiene, il cui effetto è l'oblio di noi stessi, ma che al tempo stesso resta la nostra più grande possibilità. Così è reso possibile che l'ordine che diamo alle nostre idee, attraverso l'esperienza che ne facciamo, sia espressamente co-implicato dalla realtà. «Non abbiamo nessun potere di

¹²⁵CP 5.464, *Opere* p. 255. «...il pragmatismo non è, in sé, né una dottrina metafisica, né un tentativo di determinare alcuna verità sulle cose; è semplicemente un metodo per accertare il significato di parole difficili e di concetti astratti».

¹²⁶ L'unica forma di conoscenza che può costituire uno studio di importanza vitale è la logica, infatti «se cadiamo nell'errore di credere che le questioni di importanza vitale devono essere decise dal ragionamento, la sola speranza di salvezza sta nella logica formale, che dimostra nel modo più chiaro che il ragionamento stesso testimonia la propria definitiva subordinazione al sentimento». (CP 1.672, *Opere*, p.1201)

Introspezione, ma ogni conoscenza del mondo interno è derivata per ragionamento ipotetico dalla nostra conoscenza dei fatti esterni».

C'è in verità un grande debito nei confronti di Cartesio, riconosciuto da Peirce, e che segna una profonda ambivalenza dei concetti di Dubbio e Credenza¹²⁷. Questa eredità viene espressa come il difetto fondamentale della tradizione comune a Cartesio e a Leibniz, il cui metodo aprioristico, sembra farsi sfuggire la caratteristica essenziale della stessa filosofia, ovvero il fatto che «accettare proposizioni che ci sembrano perfettamente evidenti è cosa che, logica o illogica, non possiamo esimerci dal fare» (CP 5.392, *Opere*, p. 378). Ambivalenza che, per il momento, ha iniziato a delinarsi come rifiuto del carattere aprioristico del Dubbio, ovvero come punto di partenza garantito alla propria facoltà pensante, e ricollocamento della sua importanza al centro della forza motile, conoscitiva della coscienza. Così la Credenza – sebbene sia passibile di un carattere che oscilla dalla umile, ma pur mobile, stabilità fino all'immobilità dell'ostinazione¹²⁸ – ottiene la massima importanza nella riflessione semiologica. L'enorme mole di pregiudizi che ci sopravanza, infatti, è il solo punto di partenza che ci viene concesso anche qualora, e ogni volta, cerchiamo di chiarirci che cosa intendiamo con tale parola o tale concetto.

Queste considerazioni permettono di introdurre il secondo moto di allontanamento dal cartesianismo in quanto diretto sviluppo del primo. La ricettività che incalza la coscienza ci inizia al mondo sempre a partire da tutto quello che in noi vi è di inconscio e primario. In quanto possibile comportamento nel rispetto di ciò che ci è già-presente e perciò dello stesso modo con cui agiamo, la nostra condotta è una «manifestazione fenomenica» e lo specchio di noi stessi¹²⁹. Rintracciando i segni del nostro agire e del nostro comportarci nel mondo, allora possiamo inferire che in noi ci sia qualcosa di analogo a quello che una volta e di nuovo ci si è mostrato come vero¹³⁰. Il legame che contrassegna la corrispondenza fra mente (uomo) e mondo permette di attestare la condizione imprescindibile e sulla quale si fonda ogni nostra conoscenza, ovvero che ci sia stato incontro fra noi e qualche cosa. In altre parole, la *continuità* che determina

¹²⁷ CP 5.394, *Opere* p. 380, «la sola funzione del pensiero è produrre la credenza».

¹²⁸ CP 5.444, *Opere*, p.422. «[...]la mia impressione era che le proposizioni indubitabili mutassero, col mutare di un essere pensante, di anno in anno.»

¹²⁹ CP 5.283, *Opere*, p.92. «Ne consegue dalla nostra propria esistenza [...] che ogni cosa che sia presente a noi è una manifestazione fenomenica di noi stessi».

¹³⁰ CP 5.394, *Opere*, p.380-381 «Le immagini passano rapidamente attraverso la coscienza, fondendosi incessantemente l'una nell'altra, finché, quanto tutto è finito – in una frazione di secondo, o in un'ora, o dopo lunghi anni –, ci troviamo decisi su come dobbiamo agire in circostanze simili a quelle che hanno dato origine alla nostra esitazione. In altre parole, abbiamo conseguito la credenza».

logicamente il passaggio fra le nostre disposizioni coscienti, le pratiche di autocontrollo, e quelle inconse, ovvero ciò che noi conosciamo *habitualiter* (CP 5.441), semplicemente rappresenta il contrassegno della reciproca influenza che una sfera esercita sull'altra. E tuttavia, ancora sarebbe necessario ipoteticamente uno *sforzo dell'attenzione*¹³¹ perché la determinatezza di quella forza esteriore, che è direttamente implicata nella definizione della realtà che abbiamo in analisi, possa divenire pienamente manifesta. Che questo significhi che essa possa divenire conscia non sottintende che essa stessa si dimostri in quanto propria di natura inferenziale, dal momento che vi sarà sempre e comunque qualcosa che le sfugge (un giudizio percettivo, inferenze acritiche indubitate, suggestioni associative di credenza)¹³² ma che per noi il ragionamento conscio, ovvero la condotta deliberata, sia un'opportunità per lasciare che tale forza ci coinvolga, e nel caso in cui accada essa lo farà necessariamente come inferenza, nei nostri tentativi ed esperimenti. La provenienza esteriore della determinatezza di ogni pensiero, che sia scaturito da un dubbio genuino, non implica pertanto l'inconoscibilità di qualche momento privilegiato della coscienza, ma piuttosto richiama la nostra attenzione ai confini imprescindibili che costituiscono l'evento della conoscenza che noi siamo. Perché anche quando, sicuri che le nostre disposizioni siano "limitate" a comprendere qualcosa o circoscritte a quello che già conosciamo, e dunque siano tutto sommato ininfluenti su noi stessi e su chi ci è vicino – tanto che possiamo confidare che esse riguardino tutta la comunità, magari in pratiche repute secondarie come la lettura di un libro o il commento ad un evento mondano o ad una certa musica, nell'incontro quotidiano con quello che conosciamo a menadito – anche allora tale limitatezza riguarda espressamente ciò che ci rende tali a quali siamo, ovvero è riferita a quella natura occulta che inferisce la direzione ed il senso delle nostre azioni, così come essa riceve risposta e stimoli a partire da queste ultime. Il fiume che scorrendo sotterraneo e invisibile, con improvvise fughe in superficie determina tanto la nostra condotta, quanto il corso di ogni fiume¹³³, vale in quanto abito senza il quale non avremmo consistenza e tantomeno possibilità di esistenza. Tale fluire è la ripetizione che rintraccia e prepara ciò che anticipatamente sarà stato tracciato e deciso. Potremmo pertanto definire un abito di risposta, così come fa Peirce, come la disposizione a trarre

¹³¹ La natura di questo sforzo rimane per ora inespressa. Diciamo per il momento che attenzione e considerazione serena, un certo tipo di sentimento, sono le uniche componenti che appartengono a tutto il pensiero (CP 5.295, *Opere*, p.99) e dunque che dovranno essere accuratamente analizzate in luce di tale carattere costitutivo, ma è vero che alcune caratteristiche hanno già iniziato ad emergere nel corso del discorso.

¹³² CP 5.441-42, *Opere*, p.420-421.

¹³³ CP 5.492, *Opere*, p. 275.

certe conclusioni, dati certi stimoli, le quali si consolidano in quanto Credenza. L'*inferenza*, dunque, è la legge che istituisce e riguarda un *processo* (di produzione di credenze, quale è il pensiero – la *progettualità* di quest'ultimo), al pari ed insieme alla fiducia che una molteplicità di momenti possa mantenersi presso la coscienza e in egual modo noi stessi presso ciò che siamo, dal momento che «è costantemente attestato dall'esperienza che, se un uomo è disposto a credere nelle premesse, nel senso che agirà in base a esse e dirà che sono vere, in condizioni favorevoli quest'uomo sarà anche pronto ad agire in base alla conclusione e a dire che questa è vera»¹³⁴. Essa è ciò che promuove la conoscenza nella sua dimensione quotidiana e nel modo in cui appartiene all'uomo in quanto tale. Ad esempio, dal momento in cui tracciando una linea retta posso esser certo del fatto che qualcun altro mi capisca per quello che potrei intendere nel farlo, un simile gesto è sempre compiuto a partire dal fatto che una certa pratica, la quale riguarda proprio quel gesto, è assicurata nei suoi effetti e nelle suo capacità. Ma tale assicurazione non è data come garantita a prescindere dal complesso di rimandi da cui essa proviene e tantomeno lo sarebbe in modo immediato o inspiegabile, come lo è invece presumibilmente un'intuizione. Anzi è «solo attraverso un complesso processo di rimandi e inferenze logiche»¹³⁵ che ci è data praticamente la possibilità di riconoscere tale gesto. Linea, colore e sentimento, nonostante siano ciò che per primo abbiamo presente nell'incontro con l'impressione che qualcosa ci ha lasciato, ma della cui provenienza non sappiamo dire alcunché *immediatamente*,¹³⁶ sono già il risultato di un inferenza ipotetica, ovvero di una riduzione della molteplicità all'unità (i disparati elementi che ci stanno di fronte ricondotti in modo derivato e pregiudiziale all'unitarietà di una superficie, di una certa forma o di un ricordo). Il fatto che poi siamo soliti attribuire la sensazione della lunghezza, della profondità o di una certa disposizione, al pari di certe Qualità, alle cose stesse genera un fraintendimento nel momento del discorso quotidiano, il che coincide con l'assimilazione di tali nozioni logiche da parte dell'opinione comune¹³⁷. Solamente una severa analisi logica può ricondurre il

¹³⁴ CP 5.268, *Opere*, p.84.

¹³⁵ R. L. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 16.

¹³⁶ Di fatto non sapremo mai che cosa sia una linea retta, né questa domanda sarebbe essenziale affinché siano disponibili una serie di operazioni geometriche e lo spazio che ne deriva. Tant'è che non è pensabile, non è conosciuta alcuna definizione della linea retta che vada oltre alla prescrizione di un'operazione, quale traccia un "insieme infinito di punti allineato in un'unica direzione", così come impariamo a scuola. Ma è lo stesso sia per la continuità della retta, la sua lunghezza, che per le possibilità conoscitive dell'uomo? Noi continuiamo a conoscerci attraverso le nostre pratiche, certo, ma ciò non è abbastanza perché la domanda non venga ripetuta o scartata come inessenziale. Che cosa rende un uomo tale?

¹³⁷ CP 5.369, *Opere*, p.360-61. «Una qualità come tale non è mai oggetto di osservazione. Possiamo vedere che una cosa è blu oppure è verde, ma la qualità dell'essere blu e la qualità dell'essere verde non sono cose che noi vediamo: sono prodotti di riflessioni logiche. La verità è che il senso comune, ovvero il pensiero quale emerge

ragionamento al distacco che c'è fra senso comune e logica, ovvero può render conto di questa sorta di “salto qualitativo” che è *prodotto* nel corso dell'incessante susseguirsi di dubbi e credenze. «Non abbiamo nessun potere di Intuizione, ma ogni cognizione è determinata logicamente da cognizioni precedenti».

Tuttavia, come abbiamo visto, questo non spiega nulla di ciò che accade nel mondo, se non preparando la comprensione dell'evento del pensiero al pari di un processo di crescita¹³⁸ sotterraneo, di cui per il momento non sappiamo alcunché se non che il proprio ambito è l'estroflessione dell'incontro aperto ad una provenienza altra, ma familiare, remota e tuttavia prossima. L'ambito dove la confusione si mescola a ciò che è risaputo, dove i tentativi dell'esperienza naufragano trattenuti dalla staticità dell'abitudine, dove l'errore (non della finzione!) aderisce agli stessi principi della correttezza, non rappresenta soltanto un altro esempio dell'appartenenza che l'inferenza esige da parte di ogni nostro modo di pensare.¹³⁹ Il fatto che possiamo ragionare bene o ragionare male, sbagliare almeno una volta su due, mette piuttosto in luce il fatto che nell'evento del pensiero si gioca quello che più ci appartiene. In questione è la possibilità che qualcosa si ripeta coinvolgendoci, decidendo del modo in cui viene determinata ogni nostra cognizione. Non sono i ragionamenti fallaci che si adeguano, *anche* loro, all'inferenza, ma è a partire dal fatto che la validità del ragionamento ci riguarda che allora può accadere che sbagliamo. Osserviamo, infatti, che è proprio nel momento in cui anche il ragionamento più distante dall'idea di verità come certezza, inesattezza di calcolo e imprecisione d'esecuzione come lo è la fallacia, si adegua alla struttura dell'inferenza che viene messo in questione il modo in cui l'autocontrollo logico sia in grado di richiamare l'attenzione del nostro pensiero ai modi dell'esperienza che facciamo del nostro essere nel mondo. La consequenzialità logica, la processualità intesa come struttura, da sola ancora non è conoscenza, ma vale primariamente in quanto sperimentabilità degli effetti che questo intreccio fra ricettività e azione può o non può sortire sempre ed ogni volta. A fondamento di un esperimento di questo genere v'è il caso¹⁴⁰, ovvero il fatto che il risultato di quest'ultimo rimarrebbe comunque invariato dal momento che il proprio rispetto, come abbiamo visto, è la realtà, definita al pari dell'indipendenza intransigente di tutto ciò che ci avvince al mondo.

immediatamente al di sopra del livello strettamente pratico, è profondamente imbevuto di quella cattiva qualità logica alla quale si applica comunemente l'epiteto di *metafisico*.

¹³⁸ CP 5.284, *Opere*, p.92. «...l'irruzione di una nuova esperienza non è mai un fatto istantaneo, ma è un *evento* che occupa del tempo e che passa attraverso un processo continuo. Perciò il suo emergere nella coscienza deve probabilmente essere il coronamento di un processo di crescita».

¹³⁹ CP 5.282, *Opere*, p.91. La fallacia è anch'essa riducibile alla forma dell'inferenza valida.

¹⁴⁰ CP 5.365, *Opere*, p. 359.

D'altronde «la logica è la scienza del trarre conclusioni necessarie»¹⁴¹, date certe premesse le quali tuttavia, per le condizioni generali del ragionamento ipotetico, sono sconosciute a quest'ultimo e cioè influiscono indirettamente e in modo occulto proprio sull'azione che ne trae le conclusioni. E se è la matematica la scienza che trae queste ultime, così accade che ci sbagliamo a contare. Ciononostante allorché un abito si forma è perché questa influenza reale si è appropriata di noi in modo abbastanza forte da destinarci all'azione che interpreterà, mai in modo definitivo, ma comunque essenziale, «la conclusione e la sua deliberata approvazione», «il fatto che la conclusione è il risultato della premessa da cui risulta, e inoltre che l'inferenza appartiene a una determinata classe di inferenze che si conforma a un determinato principio-guida» (CP 5.441). Cioè interpreterà logicamente il suo avvento, ma rispondendo così della possibilità offerta al pensiero dal proprio radicamento in se stesso, secondo i suoi limiti, rispettando la massima del pragmaticismo, che recita:

Considerate quali effetti che potrebbero *concepibilmente* avere conseguenze pratiche voi *concepite* che gli oggetti della vostra concezione abbiano. Allora, la vostra *concezione* di quegli effetti è la totalità della vostra *concezione* dell'oggetto.

¹⁴¹ CP 4.228, in R. L. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p.60.

c) La semiosi

Ora, il terzo principio invocato da Peirce contro la decadenza del metodo scientifico, un metodo che non sia in grado di avere un'interpretazione genuina del proprio oggetto, recita: noi «non abbiamo nessun potere di pensare senza segni». Preliminarmente abbiamo considerato che, in accordo all'osservazione ordinaria, ogniqualvolta ci rivolgiamo a qualcosa o a qualcuno, lo facciamo sempre in riferimento a qualcos'altro e secondo un certo rispetto. A partire dall'opinione vigente sul senso che pensiamo questo nostro modo di essere parlante e soprattutto scrivente abbia, avevamo notato che il pensiero segue tre direttive fondamentali:

1) intuizioni, dati sensoriali, prime impressioni sono le spoglie di un'esperienza del mondo che precede di gran lunga tutti i momenti in cui crediamo di poter attingere immediatamente a tale fonte, o un simile contatto privilegiato con la cosa che teniamo sott'occhio. L'esperienza quotidiana a cui facciamo appello procede esteriormente e sempre mediante segni. Come tale non può che essere determinata da un precedente e simile pensiero a proposito dello stesso oggetto, precedenza e determinazione che agiscono penetrando al pari di una forza bruta «ogni parte della nostro mondo interiore, come ogni parte dell'universo» (CP 2.84, *Opere*, p.118), il corso del fiume, come l'accrescimento della rosa, un bambino che apprende a scrivere, così come un'anziana madre riprende i suoi figli. L'esercizio di forza proveniente dal passato e che agisce *habitualiter* sul presente è la stessa legge, ma non la medesima, che guida ogni sforzo di affermazione della nostra

esistenza rispetto all'oggetto che irrimediabilmente gli si contrappone. Ogni volta, infatti, che «compiamo un atto volontario, non c'entrano più le buone ragioni che possiamo aver avute per compierlo, la ragione non interviene più: opera soltanto l'azione brutta. Non faremo nessuno sforzo se non sperimentassimo nessuna resistenza, nessuna reazione. Quindi, il senso di sforzo è un senso a due facce che rivela al contempo qualcosa dentro e qualcosa fuori» (*ivi*, p.117). In questo senso il puro atto di volontà è la brutalità di una forza, ovvero la capacità di questa di impattare direttamente¹⁴² e così di essere determinante. Lo spezzamento tra interno ed esterno che segue all'accadere di una simile forza, che potremmo definire provvisoriamente come scaturente e originante, lascia il proprio segno sull'esperienza che facciamo del mondo, nel modo dell'irruzione di una tensione presente fra due elementi tra loro correlati e simultanei, ovvero ininfluenti l'uno sull'altro come lo sono il segno e l'oggetto contrassegnato o correlato¹⁴³, o come lo sono due eventi separati nel tempo. La separatezza che viene ad instaurarsi fra di essi vale in quanto monito per la coscienza dell'inattingibilità del *suppositum*, dell'oggetto denotato (CP 5.285, *Opere*, p.93), prima di essere riducibile alla convenzionalità o all'arbitrarietà, nel senso dell'interscambiabilità di un segno con un altro. E tuttavia, dal momento che il pensiero determinato è quel pensiero che si muove per segni, la relazione abitata da parte del pensiero-segno si concretizza proprio nell'effetto esercitato da parte della denotazione di ciò che era pensato nel pensiero precedente, in modo tale che quello si ripercuota concretamente sulla possibilità di pensare lo Stesso in un altro momento. Separazione, distanza che è connessione reale e Relazione, tensione fra Passato e Futuro. L'apertura di questo iato, ora, ci appare determinatamente nel modo della *progettualità*. Il modo in cui il pensiero si definisce in quanto conferimento enfatico, un'impressione sulla memoria occasionata «quando lo stesso fenomeno si presenta ripetutamente in occasioni differenti, o lo stesso predicato si presenta in soggetti differenti»¹⁴⁴, è l'attenzione. Ma dal momento che, come già constatato, la progettualità presuppone sempre l'*inferenza* in quanto propria

¹⁴² Non immediatamente, però, nel senso per cui la questione sarebbe di determinare la legge o i principi, potenzialmente semiologici e non, per cui un evento passato abbia o meno un effetto su di noi. Che esso sia differito nel tempo, ovvero che accada sempre in un attimo precedente la nostra percezione di esso e dunque rispetto alla conoscenza che ne possiamo avere, non implica in alcun modo l'elaborazione o il riconoscimento di una legge, di un passaggio necessario a cui l'evento successivo e futuro debba corrispondere (rispondendo alla domanda: posso fare oggi come domani questo o quest'altro?). La questione è piuttosto di come rispondere, nel modo di una disposizione, all'effetto che il Passato esercita *concepibilmente* su di noi, al pari di «un qualsivoglia Esistente» e cioè accordandoci ad un Futuro che sarà o necessario, destinale, oppure indeciso, contingente. *C. f. r.* CP 5.459-63, *Opere*, p. 432-434. Una domanda sul senso dei concetti di Effettualità e di Possibilità dovrà esser posta in ordine ad un ripensamento della concezione del Tempo.

¹⁴³ CP 1.553, *Opere*, p.66. Il correlato è un ulteriore contrassegno del medesimo riferimento, o *ground*. Ad esempio, sia la parola "homme" che "uomo" rappresentano, ovvero si pongono davanti o al posto della "cosa", designata altresì come «creatura a due gambe».

¹⁴⁴ CP 5.296, *Opere*, p.100.

legge, per stabilire quale sia il comportamento di questa componente essenziale del pensiero, pensandola immediatamente al pari di un frutto della nostra volontà, basterebbe stabilire quale sia la regola d'azione e quale sia il tipo di inferenza a cui siamo davanti. Tuttavia, prima di questo passaggio comunque inevitabile, osserviamo che il frangersi del mondo in ambiti fra loro apparentemente inconciliabili, nel modo della possibilità che tale influsso sia *compiuto*¹⁴⁵, è attestato primariamente e di nuovo, in quanto ripetizione, dall'effetto che l'esperienza esercita irrinunciabile e anche dolorosamente su di noi, strappandoci all'appartenenza che potremmo mai rivendicare rispetto agli enti che ci circondano di giorno in giorno e al compito di spiegarne e giustificarne gli usi che ne facciamo. Poiché «un pensiero è ricordato tanto più a lungo, quanto più grande è l'attenzione che gli si dedica in origine»¹⁴⁶. È l'intensità con cui l'emergere dal Passato ci si ripresenta a permettere quella che può essere definita per il pensiero-segno la propria *pura applicazione dimostrativa*.

La ricorrenza di un certo numero di evenienze lascia sul pensiero una marca che può essere espressa dal principio logico: «ogni occorrenza dell'evento generale *l*, è occasione di *m*»¹⁴⁷, ovvero un'induzione. E questa è la specie di inferenza che stavamo cercando, ma per lo più si tratta di una «connessione reale e fisica di un segno con il suo oggetto, connessione o immediata o mediata attraverso un altro segno» (CP 5.287, *Opere*, p. 94). Così, induttivamente ogni nostra facoltà raziocinante è rivolta al Futuro influenzando e progettando la nostra condotta di domani, in modo che ci sia possibile controllarla in parte. Questa, tuttavia, è un'anticipazione di quello che sarà la fine dell'analisi del pensiero-segno. Ciò che adesso ci importa notare è che la Relazione fra segno ed oggetto si instaura sempre a condizione che sia accolto il richiamo ad «accettare come vera la concezione che ci si debba comportare in accordo con esso (il Passato)»¹⁴⁸. Dunque anche un'azione deliberata come l'attenzione, azione rivolta e soggetta agli effetti della formazione di un abito, proprio in quanto tale, esige in realtà un'esposizione all'Esistente che la rende del tutto indipendente e imprescindibile rispetto alla formazione di una rappresentazione intellettuale. L'attenzione di cui siamo capaci è indirizzata non tanto alle cose, agli oggetti

¹⁴⁵ Qui significa che la forza determinante impatta in modo pieno, radicale, che penetra in profondità.

¹⁴⁶ *Ivi*, CP 5.295.

¹⁴⁷ CP 5.297, *Opere*, p. 100-101. «Così la formazione di un abito è un'induzione ed è quindi necessariamente connessa con l'attenzione o astrazione. *Le azioni volontarie risultano dalle sensazioni prodotte dagli abiti, come le azioni istintive risultano dalla nostra natura originaria*» (corsivo mio).

¹⁴⁸ CP 5.461, *Opere*, p. 433. «Secondo il Pragmaticismo la conclusione tratta da una facoltà Raziocinante deve sempre riferirsi al Futuro. Perché il suo significato si riferisce alla condotta, e dato che è una conclusione ragionata deve riferirsi alla condotta deliberata, che è condotta controllabile. Ma la sola condotta controllabile è la condotta Futura».

determinati che ci sollecitano continuamente, ma tuttalpiù corrisponde al modo in cui noi siamo con questi “oggetti” e a ciò che ci permette di assumere tale abito.

Questa è una provvisoria definizione del fallibilismo in quanto significato essenziale dell’esperienza fondamentale della Binarità da parte del pensiero-segno, espressa nel proprio riferimento: «è un segno *in luogo di* un oggetto a cui in quel pensiero è equivalente»¹⁴⁹. La «connessione reale, che porta un pensiero in relazione ad un altro», in modo tale che il primo valga in quanto oggetto di cui è l’equivalente per quell’altro. Ciò che per ora chiamerei senza giustificarne appieno la denominazione, *rammemorazione o esposizione rammemorante*. Questa connessione è ciò che inizialmente si manifesta come accidentale, incerto, azzardato, ma che tuttavia esiste in quanto *durata*.

2) la possibilità di un segno di essere tale, di esserci per il pensiero e quindi di essere rappresentativo di qualcosa, inizia con una disposizione fondamentale per cui la parola detta, il gesto tracciato è coinvolto in una trama di rimandi costitutivi di cui almeno uno è il principale, ovvero che riguarda la relazione fra il segno stesso e la “cosa” che vuole esser detta o fatta. «Un *Segno o Representamen* è un Primo che sta in una tale relazione triadica genuina con un Secondo, chiamato il suo Oggetto, da essere capace di determinare un Terzo, chiamato il suo Interpretante, ad assumere la stessa relazione Triadica con l’Oggetto nella quale si trova il Segno o Representamen stesso con lo stesso Oggetto»¹⁵⁰. Il segno in questione può o non può raggiungere l’obbiettivo presupposto (ad esempio raggiungere il proprio rispetto comportando *questo* effetto, ovvero dare luogo a un’interpretazione genuina¹⁵¹), ma nel caso in cui sia destinato a lasciare una traccia, e dunque ad essere interpretato, ciò accadrà *in un certo modo* imprescindibilmente in virtù della forza di tutti i rapporti che hanno permesso la sua evenienza e cioè a partire dalla fondatezza del rapporto di un Primo con il suo Oggetto. Il vincolo indispensabile alla sua interpretazione è l’aprirsi di un mondo di possibilità in corrispondenza del modo in cui esso, solo in un altro momento, potrà effettivamente esercitare il proprio effetto, ovvero in corrispondenza al comportamento che esso manterrà nel rispetto di tale vincolo. Il «pieno possesso della capacità di determinarlo (il suo Interpretante)»¹⁵² precede nel senso della sua priorità la determinazione effettiva dello stesso. Infatti subito dopo si aggiunge che, di un segno, la «Qualità Rappresentativa non dipende necessariamente dal fatto che esso determini ogni

¹⁴⁹ CP 5.283, *Opere*, p.92.

¹⁵⁰ CP 2.274, *Opere*, p.163.

¹⁵¹ Tale per cui il modo in cui i tre membri della relazione triadica sono collegati insieme «non consiste in alcun complesso di relazioni diadiche» *Ibidem*.

¹⁵² CP 2.275, *Opere*, p.164.

volta effettivamente un Interpretante, e neppure dal fatto che esso abbia effettivamente un Oggetto». Tuttavia prima di considerare in che cosa consista concretamente l'autentica capacità rappresentativa di un segno, e quindi come succeda che un interpretante sia determinato in quanto destinatario (dal momento che l'Effettività a questo punto non c'entra) di un segno, occorre soffermarsi ancora sulla prima parte della definizione di quest'ultimo.

«Un Segno è un Representamen *con* un Interpretante mentale» (CP 2.274, *Opere*, p.164, corsivo mio). L'interpretazione comune tende a leggere tale associazione nel senso di una identificazione della componente materiale, giacché essa è una Qualità espressiva, con il suo contenuto e cioè con l'Oggetto Immediato («l'Oggetto in quanto conosciuto nel Segno» o Qualità della sensazione).¹⁵³ L'influenza esercitata da parte dell'Oggetto stesso, o Dinamico, è apparentemente unica e vale genericamente in quanto «puro spazio di apertura qualitativa e potenziale»,¹⁵⁴ un'influenza che così sarebbe riducibile, secondo la stessa definizione¹⁵⁵ di Peirce al solo pensiero. Così facendo, a partire da un riconoscimento preliminare per il quale «le qualità materiali e le pure applicazioni dimostrative del segno sono indipendenti dal suo rivolgersi ad un pensiero»¹⁵⁶, presumendo di liberarsi una volta per tutte da eventuali risvolti idealisti, successivamente ci si sente dispensati dal mantenersi fedeli a tale assunzione, in quanto rimane totalmente incompreso da dove provenga tale Indipendenza. Essa, così come viene pronunciata, non è null'altro che una mera pretesa di fronte alla quale l'interpretazione del concetto di realtà si ribella non appena le è possibile. Infatti l'ambito in cui ricade tutto il Segno, dal momento in cui l'Oggetto Immediato vale in quanto “Idea” e “rappresentazione mentale”, nello specifico alcunché di Interno¹⁵⁷, lascia che il processo di semiosi infinita sia l'unico garante dell'indipendenza della realtà dalle disposizioni proprie del pensiero, senza che venga approfondito il legame che inequivocabilmente c'è fra pensiero e Realtà. La ricostruzione dei riferimenti del pensiero-segno, da parte di questa lettura, è completamente svincolata dalla possibilità per la quale a partire da questi siano rintracciabili i tre elementi costitutivi del pensiero, nonché dal concreto distinguersi delle categorie e cioè dal modo pratico in cui questi elementi guidano l'esperienza che facciamo quotidianamente del mondo. In altri termini tali direttive, essenziali per la comprensione di ciò che d'altra parte noi stessi

¹⁵³ C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, Introduzione, p.22.

¹⁵⁴ R. L. Fabbri, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p.10.

¹⁵⁵ CP 5.286, *Opere*, p.93. «Il pensiero-segno sta per il suo oggetto nel rispetto che è pensato: cioè questo rispetto è l'oggetto immediato di coscienza nel pensiero, o, in altre parole, è il pensiero stesso, o almeno ciò che il pensiero è pensato essere nel pensiero susseguente per il quale è segno».

¹⁵⁶ R. L. Fabbri, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, p.21.

¹⁵⁷ C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, Introduzione, p.22.

siamo, vengono subordinate alla legge dell'inferenzialità propria di ogni manifestazione delle stesse. Dal momento in cui prima l'Attenzione, poi come vedremo a breve il Sentimento sono regolati dall'inferenza,¹⁵⁸ stessa cosa che varrà per l'Intelletto, allora sembra lecito inferire (a nostro avviso prematuramente) che la struttura semiotica regoli in quanto legge ogni modo che l'essere umano ha di fare esperienza dell'Esistente, rendendola da una parte concretamente prevedibile in base al suo funzionamento e dall'altra fissando simile funzione in quanto prerogativa della definizione dell'ente uomo – assicurando così uno strumento che sia capace di descrivere all'occorrenza gli sviluppi sempre nuovi del processo storico di produzione dei segni.¹⁵⁹

Tentiamo adesso di ricostruire noi il senso in cui il legame fra l'entità rappresentante (Representamen) e l'oggetto (Oggetto Immediato) secondo una duplice influenza che restituisca da un lato l'imprescindibilità che fa parte della consistenza del legame, ma d'altra parte faccia emergere una rigorosa non-influenza o intransigenza della stessa nei confronti dell'attività rappresentante del pensiero. La mia speranza è che in questo modo sarà di poco più comprensibile come accade che l'influenza di ciò che viene denominato dalla semiotica come Oggetto dinamico, ovvero la Cosa in se stessa o l'Oggetto stesso, dia avvio al processo di produzione di un segno. Ora, come visto nel punto precedente la connessione reale fra il segno ed il proprio oggetto, chiamata *applicazione dimostrativa* del segno o ribattezzata da noi *rammemorazione*, può essere «immediata o mediata attraverso un altro segno»¹⁶⁰. Cosa significa questa duplicità di determinazioni? Da una parte, il Segno è irriducibile all'Oggetto che designa, ovvero è indifferente nella sua composizione materiale dalla consistenza determinata e concreta dell'Oggetto stesso, pertanto il suo contenuto è indipendente dal loro rapporto. Altresì è possibile considerare che il Segno non si rivolge necessariamente a tutto quello che il pensiero può farne, dirne o rappresentarne, il che significa che nel suo rispetto (nel riferimento alla propria qualità materiale) il segno

¹⁵⁸ CP 5.298, *Opere*, p.101. «Ogni sorta di modificazione della coscienza (Attenzione, Sensazione, e Intelligenza) è un'inferenza».

¹⁵⁹ *C. f. r.* in C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, Introduzione, p. 23. «La costruzione dei segni e dei significati si svolge nel tempo, ogni atto semiosico non può dunque mai essere ripetitivo e non risentire della storia degli uomini quali fattori di segni, ogni occorrenza segnica è quindi nuova ed interpretativa» e in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, nel saggio di Fabbrichesi, «L'orizzonte di una nuova antropologia pragmatica», pp. 41-51. L'autrice distingue nettamente infine fra teoresi e pratica, sostenendo che «La verità si fa, si pratica (come vuole il pragmatismo) e in quel tipo di pratica l'uomo è l'*insieme delle relazioni* che lo nutrono e lo plasmano, come le onde sono onde *del mare* e le nuvole, nuvole *del cielo*». Di nuovo il pragmatismo è usato come rasoio per eludere domande che vengono repute "marxianamente" superflue, come ad esempio. Ma questo primo livello interpretativo, per fortuna, non è sufficiente ad esaurire la *glassy essence* dell'uomo.

¹⁶⁰ CP 5.287, *Opere*, p.94.

è sempre vago in certa misura.¹⁶¹ Né contenuto né espressione allora riguardano la capacità determinante di un Segno. L'attenzione che è impossibilitata a distogliersi da ciò che insistentemente le si mostra in quanto la sua stessa «costituzione emozionale»¹⁶² agisce deduttivamente, senza aver alcuna possibilità di ulteriore scoperta e quindi non potendo fungere analogamente ad un'ipotesi intellettuale, una rappresentazione o un'Idea. In questo modo prevalgono contenuto e la reattività nei suoi confronti, rendendo impossibile ogni analisi che tenti di analizzare il processo inferenziale nel massimo numero di casi possibile.¹⁶³ Perché *il pensiero sia sentito* è indispensabile che «l'attenzione» sia distolta «dal mero sentire»¹⁶⁴. Affinché la sensazione sia così differita si rende indispensabile una componente razionale corrispondente alla stessa componente emotiva e che pertanto non sia «rigorosamente, neppure un'idea, eccetto nel senso di una possibilità o Primità»¹⁶⁵. Una possibilità che ha come suo oggetto una possibilità. Un puro *essere-con*, che anticipa ogni possibile distinzione in quanto istante puramente presente. Questo è l'*oggetto immediato* del segno. L'impressione che il mondo lascia sulla mente viene ri-prodotta *anche e parallelamente* come rappresentazione mentale, sia in modo immediato nel caso di forza bruta, sia mediatamente e cioè attraverso l'intervento di un altro segno mentale. Questo momento di compresenza, in cui nulla è ancora stato deciso è l'Originario, il lampeggiare solitario e incompreso in cui fatti della qualità del sentimento e dell'autocoscienza emergono senza lasciar spazio ad alcuna domanda.¹⁶⁶ Per accennare ad una simile evidenza potrebbe esser sufficiente rammemorare la serie di dipinti del monte *Sainte-Victoire* di P. Cézanne perché, forse, possa esser riscoperta una forza in grado di scardinare i segni

¹⁶¹ C. f. r. CP 5.300-06, *Opere*, p.102-104. Sia il ricordo di qualcosa di cui abbiamo fatto esperienza, come l'incontro con uno specifico cavallo, così come l'immagine di un cavallo immaginato all'occorrenza, entrambe le immagini mentali sono indeterminate nei loro particolari. «Se, allora, quando vediamo, abbiamo un'immagine davanti, si tratta di un'immagine costruita dalla mente in base alle proposte di sensazioni precedenti. Supponendo che le sensazioni visive siano segni, l'intelletto, ragionando su di esse, dovrebbe virtualmente raggiungere tutta la conoscenza delle cose del mondo esterno derivata dalla vista; ma le sensazioni in sé sono del tutto inadeguate a formare un'immagine ovvero rappresentazione assolutamente determinata. [...] Così supporre che, quando vediamo, abbiamo un'immagine immediata e compiuta davanti, è un'ipotesi che non solo non spiega assolutamente nulla, ma in effetti crea addirittura difficoltà che richiedono a loro volta nuove ipotesi per essere spiegate. [...] le percezioni non sono assolutamente determinate e singolari, è evidente in base al fatto che ogni senso è un meccanismo astrante».

¹⁶² CP 5.292, *Opere*, p.98. L'emozione ha natura analoga a quella di un'ipotesi intellettuale. Ovvero essendo l'emozione una prima reazione del pensiero a delle condizioni complesse che esso non riesce a controllare, così come nell'ipotesi un predicato semplice viene sostituito ad uno complesso, allo stesso modo in una situazione che necessita controllo a un tale predicato viene sostituita l'emozione.

¹⁶³ CP 5.297, *Opere*, p.100. «Questo è confermato dal fatto che, quando si tratta di attenzione, si tratta di quantità continua».

¹⁶⁴ CP 5.294, *Opere*, p.99. E cioè di un rapporto di ragione. Si tratta di un pensiero che comprende un pensiero differente da se stesso e che quindi è complesso, non determinato, ma una sensazione o emozione con un carattere razionale.

¹⁶⁵ CP 2.276, *Opere*, p.165.

¹⁶⁶ C. f. r. CP 2.86, *Opere*, p.118-119.

mentali preposti ad etichettare ciò che pensiamo di vedere nei suoi stessi quadri.¹⁶⁷ Certamente nel caso di un dipinto la connessione fra Segno e Oggetto, immediatamente, «esiste nel potere di associazione che connette il dipinto con il segno cerebrale che lo etichetta»,¹⁶⁸ tuttavia la possibilità che il dipinto stesso sia un segno, come ogni altra immagine materiale viene ben prima del fatto che esso abbia etichetta o titolo.¹⁶⁹ Essere chiamati al coraggio di ripensare, esponendosi nuovamente al *terribile* detto, al segno che la realtà traccia in noi sempre ed ogni volta perché siamo decisi nell'incontro con ciò che ci sta davanti, dietro, affianco. *Ma del bello il terribile non è che l'inizio.*

Ora, tale *essere-con*, in senso originario, non significa alcunché di irreal e mai verificato, come potrebbe suggerire la concezione che il presente è certamente qualcosa di relativo, inattuabile e di per se stesso ininfluente. Interpretarne la natura in tal modo significherebbe che per superare l'impasse di un passaggio dalla quantità alla qualità sia necessario presumere un "salto", il quale renderebbe già da subito ogni nostra impressione affacciata su un contenuto cognitivo, intersoggettivo, inferito e derivato dalla pre-comprensione che determina la nostra esistenza in quanto progettabile a partire da una struttura fondata sul reciproco essere l'un con l'Altro. «Ma nel Presente non c'è assolutamente tempo per nessuna inferenza» e «se il Presente ha qualche riferimento oggettuale, l'oggetto presente deve essere un oggetto esterno».¹⁷⁰ L'intreccio complesso costituito da ciò che precedentemente abbiamo chiamato "Qualità materiale di un segno" e dal Representamen, che si è mostrato a noi possedere concretamente tutte le qualità dell'attenzione, ma nel modo del venir-via-da, della torsione su se stessa che può mettere in vista del distacco da quella stessa forza che detta la consistenza della relazione e di cui

¹⁶⁷ Chi scrive non può in alcun modo cedere alla lusinga che vorrebbe confondere uno sguardo annoiato e pavido, ma rivolto inquietamente e strategicamente verso quello che sarebbe ritenuto assente, con il fuoco che brucia l'esistenza dell'uomo che è capace di meravigliarsi ancora di quanto intensamente l'Esistente lo colpisca. Il dubbio genuino – che per Cézanne coinvolse non di meno la propria capacità di vedere, che possiamo tranquillamente inferire per un pittore essere tutto il mondo – comporta proprio l'estraneità da ogni tipo di passività estroversa, frutto della preoccupazione ossessionata per le proprie capacità. L'uomo esige la nostra attenzione, non i suoi rompicapi. Di avviso diverso sembra essere S. Zingale che, facendo eco alla scuola programmatica, scrive: «Così come Peirce individua nella lotta e nella ricerca il guado che permette di passare dal dubbio alla credenza, Cézanne individua nei limiti della visione il suo proprio dubbio, la propria inquietudine intellettuale, che diventa la ragione della propria pittura. E ritorna a guardare, ossessivamente, quella montagna [...], per poi ogni volta riprendere l'ostinata ricerca di una rappresentazione in grado di interpretare al meglio ciò che osservava. [...] L'occhio progettuale è quello che scorge davanti a sé un ossimoro: la presenza di un'assenza. Un fatto che produce insoddisfazione o disagio. In generale, un problema». C. f. r. in M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, il saggio di S. Zingale "This is my design", Lo spazio dell'abduzione nella progettualità, pp. 257-268.

¹⁶⁸ CP 5.287, *Opere*, p.94.

¹⁶⁹ CP 2.276, *Opere*, p.165.

¹⁷⁰ CP 5.462, *Opere*, p. 434. Il commento del curatore di questo passo mette bene in luce la distanza che stiamo cercando di prendere dalla visione progettuale, inventiva e dal timore di un ridimensionamento del ruolo dell'interprete che ne deriva.

l'attenzione ne costituisce l'intensità – questo intreccio è un Sentimento.¹⁷¹ Più precisamente è una *disposizione* che ha le caratteristiche del sentimento, di una *disposizione emotiva* e che in quanto tale precede e prepara l'avvento di ogni sforzo e battaglia che intraprendiamo per il nostro Futuro, per tutto ciò *forse* potrà di nuovo riguardarci interiormente.¹⁷²

Dunque, il duplice aspetto di questo sinolo riflette la duplicità che è intrinseca alle capacità ricettive del Segno, le quali dettano la stessa indipendenza e la stessa indispensabilità che valgono per l'attenzione e il sentimento i quali «possono essere considerati, in un certo senso, gli unici costituenti di tutto il pensiero»¹⁷³, ma che non corrispondono in alcun modo al medesimo effetto. Al potere di astrazione, alla rammemorazione, fa capo l'evenienza di una contrapposizione cieca rispetto a quello che esternamente ci coinvolge, seducente ed è fonte di preoccupazione e che pertanto esige la nostra attenzione. Questa preoccupazione corrisponde, in altra prospettiva, alla tranquilla confidenza con tutto ciò che si dimostra quotidiano e familiare, ciò che è conforme alle nostre aspettative.¹⁷⁴ Al contrario la pienezza della forza che abbiamo scorto ripensando l'influsso esercitato dalla forza determinante del Passato, a seguito di queste considerazioni si manifesta come Presente, anticipazione e preparazione all'incontro come si compie pienamente e che detta con la sua provenienza esteriore l'estroffessione della stessa attenzione. Un sentimento non appartiene mai ad un *io*, se non indebitamente in quanto

¹⁷¹ CP 5.291, *Opere*, p.96-97. Peirce usa questo termine come generale in cui ricadono, come suoi tipi particolari, la sensazione (ovvero la «qualità materiale di una rappresentazione») e l'emozione. Un sentimento, o *feeling*, non deve essere pertanto confuso con tali modi specifici di essere. Facevamo a proposito l'esempio di un uomo spaventato che pensa che sia a causa della sua paura se è successo qualcosa che lo ha coinvolto. L'attenzione di quest'uomo è tutta rivolta e attratta da tale sentire e pertanto è più propenso a confondere la durata della propria sensazione con la causa dell'evento che l'ha scosso, oppure a cercare una spiegazione razionale alla ragione del perché si trovasse in una simile disposizione. Che nel primo caso egli fugga a rotta di collo dalla cosa che presume l'abbia spaventato, o che poi successivamente si dica che era per quell'altro motivo che è fuggito poco cambia. Una Qualità, proprio in quanto tale vale quanto ogni altra Qualità, pertanto non potrà di per se stessa fornire un accesso alla nostra Interiorità, magari attraverso un'analisi dell'emozione della paura, come se questa potesse essere una sorta di entità ontologica in se stessa attingibile. Non è così che possiamo pensare la possibilità di un sentimento di aprirsi al pensiero stesso e quindi di essere compreso. *C. f. r.* CP 5.291-93, *Opere*, p.96,98.

¹⁷² R. M. Calcaterra mette bene in luce come l'aspetto psicologico «secondo il quale la genesi dell'autocoscienza riflette una fase in cui si 'impara a capire il linguaggio' e si 'comincia a conversare'» rivela come ad esempio da bambini il prendere confidenza con il mondo, per noi, significhi prima di tutto «connettere l'esperienza sensoriale a qualcosa di 'interno' al proprio corpo, piuttosto che a qualche proprietà degli oggetti fisici». *C. f. r.* M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, pp. 61-65.

¹⁷³ CP 5.295, *Opere*, p.99.

¹⁷⁴ M. R. Brioschi nel suo bel saggio *Il concetto di realtà in Peirce: tra attesa e sorpresa* sarà fonte di ispirazione anche più avanti di ulteriori chiarificazioni in merito a questa doppia direttiva del pensiero-segno e di una possibile reinterpretazione dei canonici Dubbio e Credenza, nel senso di Sorpresa e Attesa. *C. f. r.* M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, pp. 79-89.

inferito,¹⁷⁵ ma è la compagine dell'evento di un incontro con il mondo esteriore. Questo secondo momento è l'Originario,¹⁷⁶ lo stacco che anticipa la distanza o il differimento dal mero sentire, ciò che si pre-dispone per il pensiero. Il significato essenziale del pensiero-segno nelle sue componenti fondamentali è l'esposizione genuina all'Esistente, apertura concessa a partire da ciò che esternamente vi è di Reale. È il richiamo all'attenzione di tutta la coscienza in modo tale che possa essere in grado di corrispondere all'irruzione vincolante della possibilità.

L'ulteriore senso che il pensiero-segno assume, secondo la nostra interpretazione, è il rinnovamento del significato della semiosi infinita, ricompresa a partire da ciò che abbiamo chiamato *disposizione emotiva*. L'altro riferimento del pensiero per cui esso «è un segno *sotto* qualche rispetto o qualità che porta il segno stesso in connessione con il suo oggetto» (CP 5.283). Essa è la presentificazione che introduce all'essenziale. Il pensiero che può corrispondere ad una tale disposizione fondamentale assume l'aspetto della vita che fa fronte alla morte.¹⁷⁷

3) Grazie a quest'ultima battuta ritroviamo in senso eminente la possibile specificazione dell'uso che abbiamo fatto precedentemente del termine *compiuto* e ci sono buoni motivi per credere che questo sia lo stesso senso con cui si possa chiarire l'intendimento della netta distinzione che è stata invocata fra Effettività e Compiutezza o Realtà. Sopra è stato detto, infatti che l'Effettività non è in grado di comprendere il modo in cui di un Segno è determinato l'Interpretante; sempre che questa sia intesa al pari di *Wirklichkeit*, come d'altronde gli interpreti a cui stiamo facendo riferimento, rappresentati di una scuola interpretativa progettuale, sembrano intenzionati a fare, più o meno esplicitamente e con sfumature diverse.¹⁷⁸ Ma occorre procedere con calma.

¹⁷⁵ CP 5.462, *Opere*, p.434. Si è già detto che questo è un momento Presente o Originario e pertanto ogni tipo di inferenza non è pertinente. Ciò nondimeno significa che stiamo rispettando pienamente gli altri principi dell'anticartesianismo, ovvero che «la conoscenza del mondo interno è derivata per ragionamento ipotetico dalla nostra conoscenza dei fatti esterni» e che «ogni cognizione è determinata logicamente da cognizioni precedenti».

¹⁷⁶ CP 2.85, *Opere*, p. 118-119.

¹⁷⁷ CP 5.284, *Opere*, p.93. «Perciò non vi è nessuna eccezione alla legge che ogni pensiero-segno è tradotto o interpretato in uno susseguente, a meno che ci si riferisca al fatto che ogni pensiero giunge a una fine improvvisa e ultima con la morte.»; CP 5.459, *Opere*, p. 433. Tutta la nostra vita avviene nel «vivo Presente, come diciamo, questo istante in cui tutte le speranze e tutti i timori vengono alla fine, questa Morte Vivente in cui torniamo a nascere».

¹⁷⁸ Scrive ad esempio Fabbrichesi: «Nella concezione metafisica è l'idea generale di umanità che si cala in modo immanente nei singoli individui e li battezza. Ma l'essenza umana non può che essere vista come 'l'insieme dei rapporti sociali'. Dunque non è un'essenza, ma una 'realtà effettuale' [...] È un insieme comune" il quale "si radica e si decide prassisticamente, non teoreticamente». M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015, p.49. Ma se la metafisica è la storia del pensiero occidentale, ed è la stessa storia delle interpretazioni o della formazione dei concetti a cui il pragmatismo attinge con la sua massima fondamentale, nella rivendicazione di un presunto superamento della metafisica si può domandare in base a quale necessità venga rivendicata la necessità di un primato della pratica rispetto alla

Veniamo infine alla componente del pensiero-segno che probabilmente è la più importante, sia per il ruolo di spicco che gli è stato conferito nell'interpretazione canonica, la quale di fatto risponde alla familiarità che l'opinione comune pretende che essa abbia, sia per gli sforzi che devono esser compiuti per contrastarne la stessa pervasività irruente e che ha messo in seria difficoltà gli sforzi fatti fin qui. Il pensiero «è un segno *per* un pensiero che lo interpreta».¹⁷⁹ Tornando al pensiero-segno, il modo rimasto finora inespresso e a cui il senso della possibilità delineato ha preparato, la possibilità che un segno sia rappresentativo di un oggetto sta praticamente nella sua propria capacità di valere in quanto Sostituto di qualcos'altro. Ma la sostituibilità di un segno dipende a sua volta dalla similarità che quel segno ha con la propria cosa.¹⁸⁰ Due cose sono simili, e cioè due Qualità possono essere riconosciute come tali solo se confrontate fra di loro. Dunque esse sono indirizzate ad una mente e ad un pensiero che le riceve in quanto poste l'una affianco all'altra. D'altronde abbiamo appena visto che l'esser-simile di un segno a qualche cosa non sta nella propria componente materiale, quindi nel suo essere Representamen fatto così e così, tantomeno nella sua pura applicazione dimostrativa, e cioè nel fatto che il suo uso possa valere in quanto esemplificazione determinata del legame in questione.¹⁸¹

Tuttavia in entrambi i riferimenti del Segno abbiamo mostrato come vi sia un'apertura verso una fonte determinante, ma non determinata, da cui proviene l'autentico richiamo (la Categoria), la vera possibilità perché un Segno sia pensato, così che una relazione genuina instaurabile fra Representamen ed Oggetto Immediato sia rischiarata. «Il concetto di 'sostituto' implica quello di *scopo*, e dunque di Terzietà *genuina*»¹⁸². Come accade che il pensiero riguardi una simile forza e che quindi sappia genuinamente farsi suo interpretante?

La genuinità di simile tessitura, che ci appare in quanto compresenza dei primi due momenti¹⁸³, è garantita dall'ultima componente del pensiero-segno, quella intellettuale. La

teoresi. Come se l'attività pensante di noi interpreti e noi lettori (che certamente ci auguriamo di fare filosofia) non richiedesse un costante e quanto mai dispendioso consumo di energie quotidiane.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ CP 2.276, *Opere*, p.165. «Così, qualsiasi cosa è atta a servire da *Sostituto* per qualsiasi altra cui sia simile. [...] Ma un segno può essere *iconico*, cioè può rappresentare il suo oggetto principalmente attraverso la sua similarità, a prescindere dal suo modo di essere».

¹⁸¹ CP 5.287, *Opere*, p.94. «Ora, la funzione rappresentativa di un segno non risiede nella sua qualità materiale e nemmeno nella sua pura applicazione dimostrativa; perché la funzione rappresentativa non è qualcosa che il segno è in se stesso, o in una relazione reale con il suo oggetto, ma è qualcosa che il segno è *per un pensiero*».

¹⁸² CP 2.276, *Opere*, p.165 (corsivo mio).

¹⁸³ Essi accadono insieme, ma di nuovo non sono il Medesimo. Questo accade ogni volta mi rivolgo a qualcuno nominando un terzo, ciò che può definirsi l'intenzione in quanto azione della mente. «Parlo al cane. Nominò il libro. Faccio queste cose insieme. Il cane prende in bocca il libro. Lo fa in conseguenza di quello che ho fatto io. E non è tutto. Non soltanto io contemporaneamente ho parlato al cane e ho nominato il libro, ma ho nominato il libro al cane: ho determinato il cane a pensare il libro e a portarmelo». *C. f. r.* CP 2.86, *Opere*, p. 121.

legge dell'inferenza, infatti, pervade ogni ambito del pensiero interpretante, mostrando la continuità che scorre fra i propri diversi momenti, facendo sì che ogni pensiero-segno sia tradotto o interpretato da uno seguente.¹⁸⁴ In tale senso, una volta che l'interpretazione ottiene la sua vera dimensione, viene concesso a ciò che è pensato la possibilità di essere nuovamente presso di me (non presente, ma agente e determinante!), anche qualora il filo dei miei pensieri sembri esser stato interrotto. Inoltre, ogni accadere di una nuova esperienza a sua volta «è un evento che occupa del tempo e che passa attraverso un processo continuo. Perciò il suo emergere nella coscienza deve probabilmente essere il coronamento di un processo di crescita» (CP 5.284, *Opere*, p.92) e così, per di più è concesso che ogni esperienza (non però la sua crescita!) abbia provenienza relativa rispetto al pensiero stesso. In tal senso i primi due riferimenti sono ricompresi alla luce di una mediazione che li riguarda, ma che non è rintracciabile a partire da loro stessi. Così Peirce trae la conclusione, per la quale «l'Immediato (ciò che in sé non è suscettibile di mediazione, l'Inanalizzabile, l'Inesplicabile, l'Inintelligibile) scorre in un flusso continuo attraverso la nostra vita; l'Immediato è la somma totale della coscienza, la cui mediazione, che è la sua continuità, è determinata da una reale forza efficace dietro la coscienza» (CP 5.289, *Opere*, p.96).

Mettere in luce i caratteri di indipendenza e di essenzialità che definivano i primi due elementi del pensiero-segno non aveva pertanto come scopo quello di pensare una sorta di causalità efficiente, un agente complessivo e sempre-prossimo (come mi pare che possa diventare in certe circostanze l'idea di *comunità*, o di uomo in quanto “facitore di segni”)¹⁸⁵, ma piuttosto di introdurre un modo in cui l'essere Futuro potesse farsi determinante. Non dimentichiamo che già introducendo la relazione enfatica abbiamo anticipato che una facoltà che sia propriamente ragionevole è sempre rivolta al modo futuro e questo «orientamento evolutivo» pertanto è determinato da quella che potremmo definire una causa finale. Come intendere però tale finalità, soprattutto se adesso ci si mostra come strettamente connessa a quella forza reale che abbiamo già incontrato nella definizione di Realtà?

¹⁸⁴ CP 5.289, *Opere*, p.95. «Infine, nessun pensiero presente in atto (che è un mero sentimento) ha alcun significato, né valore intellettuale; perché il significato non sta in ciò che è pensato nell'atto in cui è pensato, ma in ciò a cui questo pensiero può essere connesso da pensieri successivi nella rappresentazione; cosicché il significato di un pensiero è qualcosa di virtuale».

¹⁸⁵ Si vedrà più avanti come questo pensiero implica una definizione ben precisa del concetto di uomo. Critica su questo punto, nel tentativo di smarcarsi da Fabbrichesi è R. M. Calcaterra. Questa fine lettrice, come già in parte indicato, avverte il pericolo che una completa dissoluzione del concetto di *Ego* comporterebbe nel momento in cui, d'altra parte e in modo puramente reattivo, la verità intersoggettiva prendesse il sopravvento sull'ambito dell'esteriorità alla coscienza. Comprendere questo significa mettere l'accento sulle capacità «responsive» del soggetto, certamente nei confronti della comunità di cui fa parte, ma anche rispetto a ciò che vi è di reale e oggettivo.

Pensare il fine in corrispondenza dell'intenzione che guida ed orienta l'azione, l'esercizio della volizione, significa considerare il pensiero-segno identificando la sua espressione con il suo contenuto nell'*idea* che anima quella parte di materia dell'oggetto che invece non rimane inespressa e che quindi da sola ne definisce la verità, l'effetto. Ma ora sappiamo che contenuto ed espressione non determinano in alcun modo l'effetto che un segno può avere, ma che l'effetto in questione tuttalpiù è predisposto a partire dall'apertura concessa da un puro *essere-con* (e non già a partire dal reciproco essere l'uno con l'altro) che li determina ad essere esattamente così come sono. Ma se le cose stanno così allora non potrà farlo nemmeno ciò che è stato determinato dal solo pensiero a partire dalla loro riunificazione. Soprattutto tale forza è esterna alle disposizioni, alle pose e alla condotta del pensiero. È esteriore, ma non estranea in quanto solo impropriamente sussisterà anche quando non vi sarà qualcuno a pensarla, motivo per cui possiamo credere che allora il pensiero è indispensabile alla significazione, ma di più potrà essere Reale soltanto qualora il pensiero stesso abbia affrontato il pericolo a cui tale estraneità lo espone nel momento in cui essa stessa ne richiede l'opera. Ma come accade questo? In quale modo è aperta la via all'atteggiamento¹⁸⁶ in grado di pensare l'avvento futuro? Non è questo forse analogo a quello che abbiamo provato a mostrare parlando della torsione che uno sforzo dell'attenzione subisce? ma come può questo riferirsi all'attività dell'interpretazione e della significazione? Ma soprattutto non è Peirce stesso, invece, a confermare che sono esattamente le previe ipotesi ed i risultati del pensiero interpretante a garantire le proprie operazioni future, prevedendone e assicurandone gli interessi?

«Il *rosso* è relativo alla vista, ma il fatto che un'entità qualsivoglia sia con la visione in quella relazione che chiamiamo essere rosso, ebbene questo non è relativo alla vista: è un fatto reale».¹⁸⁷ La Qualità percepita si riferisce alla sua espressione in modo biunivoco, meramente meccanico e per nulla genuino. Ogni segno in questo senso è convenzionale e interscambiabile l'uno con l'altro, indifferente al suo proprio effetto. L'*idea* stessa di convenzione¹⁸⁸ in quanto assicurazione della capacità significativa dei singoli termini fa parte della medesima, biunivoca contrapposizione alla sorda materia. In altri termini, un

¹⁸⁶ CP. 5.433, *Opere*, p.412. «[...] il pragmaticista non attribuisce a un evento futuro modalità d'essere essenzialmente differente da quella che attribuirebbe a un simile evento passato, perché fra i due eventi è differente soltanto l'atteggiamento pratico di chi li pensa».

¹⁸⁷ CP 5.430, *Opere*, p.411.

¹⁸⁸ CP 5.434, *Opere*, p. 412. In pragmaticista nemmeno considera accettabile che «il valore ragionevole di una parola sia il solo genere di significato esistente». Al contrario ogni codifica convenzionale, in quanto presupposta facente parte di un processo evolutivo razionale, viene riconosciuta dall'interprete che guarda esclusivamente al carattere progettuale della conoscenza come il concreto apporto dell'Interpretante nella costituzione oggettuale del segno genuino (C. f. r. C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011, p.124, nota 9). Tuttavia la Realtà del Segno presuppone sempre nella propria concettualità la disposizione alla sperimentazione.

Segno decaduto comporta un'azione indefinita del pensiero rispetto ad un altro Esistente, così che si influenzino reciprocamente in modo puramente reattivo, limitatamente alla loro consistenza empirico - materiale risultante dall'azione stessa e a cui l'attenzione rimane avvinta. Un modo di agire "scollato", non comprensivo della Relazione e tantomeno della concretezza che ne coinvolge e ne modifica gli estremi. Il pensiero, muovendosi esclusivamente per Indici ed Icone, tende a comportarsi procrastinando rispetto all'accettazione dell'opinione che continua a premere ai confini della propria credenza vigente, oppure rimane persuaso dalle abitudini che esso stesso si è scelto.¹⁸⁹ Questa tuttavia non è una distinzione morale, che allora si riferirebbe solamente al modo di atteggiarsi, pubblico o privato che sia, degli "uomini pensanti", ma riflette il modo in cui un Segno coinvolge la disposizione essenziale dell'essere umano in quanto tale, secondo una regolarità che rappresenta le possibilità per cui esso possa farsi pensiero. Tale possibilità simbolica – un «Segno Genuino è un Segno Transuasionale, o *Simbolo*, che è un segno il quale deve la sua virtù di significare a un carattere che può essere realizzato solo per mezzo del suo Interpretante» (CP 2.92) – è la finalità che stiamo cercando internamente al pensiero-segno. Essa rappresenta ciò che abbiamo buona ragione di aspettarci, nel senso appunto di regolarità o prevedibilità, nei confronti del nostro modo di agire e stare, di comportarci nel mondo. Quello che tutti noi ragionevolmente possiamo affermare di credere con inclinazione *decisa e generale*; quello che c'è buona ragione di ritenere affidabile per poter regolare le nostre vite. Non c'è bisogno che questo orizzonte sia lontano, che si tratti di fatti straordinari o inauditi. Non c'è bisogno di andare a rovistare fra la stravaganza ed i mille colori dell'inusuale e degli ultimi risultati di cui la conoscenza a buon mercato si fa vanto. Chi è uno sperimentatore, chi possiede il carattere della decisione e che non ha bisogno di tutto dimostrare, chi possiede lo sguardo esperto e rapido del risolutore di enigmi, chi procede risolutamente mettendo in gioco tutto se stesso nel proprio tentativo – un simile uomo trova «in qualche circostanza vicina e a portata di mano» la "risposta" ai propri interrogativi.¹⁹⁰ Questa vicinanza e prossimità è già stata espressa nel senso che il pensiero-segno aveva assunto a seguito dell'analisi compiuta delle sue componenti fondamentali. Essa è stata definita come "esposizione genuina all'Esistente" e "corrispondenza all'irruzione vincolante della possibilità" nel modo di pensare del dubbio autentico. Ora, la genuinità del pensiero-segno ci si mostra in quanto il modo di esser generale e regolare con cui l'Interpretante interviene essenzialmente per determinare la possibilità oggettiva della sua significazione. Il Terzo riferimento del

¹⁸⁹ C. f. r. CP 5.408, *Opere*, p.391; CP 5.374-5.382, pp.361-366.

¹⁹⁰ C. f. r. CP 2.86, pp. 119-121.

pensiero-segno è la *Transuasion* (traduzione, trasfusione, l'elemento trascendentale), ovvero «è la modificazione della primità e della secondità per effetto della terzietà, presa separatamente dalla secondità e primità»; ovvero è «l'essere in quanto crea» differenti modificazioni di ciò che è secondo e di ciò che è primo, ovvero è l'essere che fa nascere «quell'elemento che, preso in connessione con l'Originarietà [l'essere di una cosa quale esso è senza riguardo a nient'altro], rende una cosa tale quale un'altra la costringe ad essere»¹⁹¹. Ma tali modificazioni sono proprio quelle che abbiamo visto poco fa corrispondere ai modi in cui l'inferenza differisce l'Attenzione dal processo di crescita, ovvero rendendo disponibile per il pensiero un'esperienza ma non la maturazione di questa, e la tonalità emotiva o Sentimento dalla mera presenza, offrendone l'effetto determinante ma non la sua determinazione. Queste modificazioni della coscienza sono entrambe portate «all'esistenza dall'efficacia di una verità generale e non-esistente»¹⁹². Tale non-esistenza esprime la provenienza della forza agente “alle spalle” della coscienza e che abbiamo già detto ne richiede l'attenzione e la disposizione, decidendone il modo di essere e cioè determinandone la continuità nel senso di un'autentica possibilità. «L'Immediato è la somma totale della coscienza, la cui mediazione, che è la sua continuità, è determinata da una reale forza efficace dietro la coscienza». Sicché possiamo inferire che il puro *esser-con*, in grado di preparare l'avvento di un rapporto concreto e vincolante fra due Relati, trova infine la sua autentica possibilità e determinazione in un *essere-per* che gli corrisponde intransitivamente. L'interpretazione viene sempre occasionata dall'intervento di questa intransigenza e pertanto essa ne delimita anche i confini. Il senso del pensiero-segno interpretante è teso fra questi due estremi in modo tale però che non li possa mai toccare. Essi sono, come già sappiamo l'Originario (il «vivo Presente, come diciamo, questo istante in cui tutte le speranze e tutti i timori vengono alla fine, questa Morte Vivente in cui torniamo a nascere») e il termine ultimo o la definitiva imperscrutabilità del Futuro («non vi è nessuna eccezione alla legge che ogni pensiero-segno è tradotto o interpretato in uno susseguente, a meno che ci si riferisca al fatto che ogni pensiero giunge a una fine improvvisa e ultima con la morte»). Questi due non sono casi-limite di fronte ai quali il pensiero si arresta, ma al contrario rappresentano l'evidenza con cui la potenza non-esistente dei generali fa sì che il pensiero possa essere nella sua propria continuazione. Così le possibilità a cui il pensiero-segno può essere connesso corrispondono allo slancio verso un futuro prossimo che accade qualora sappiamo farci

¹⁹¹ C. f. r. CP 2.89, *Opere*, p. 122.

¹⁹² CP 5.431, *Opere*, p.412.

carico dell'intera tessitura con cui l'Essente ci coinvolge. Aderenza e radicamento che si rivelano incredibilmente essere capacità preveggenze.

Così chiede Peirce: «Come si spiega questo innegabile, anche se oltremodo imperfetto, potere divinatorio nell'uomo e in una qualsiasi specie organica?»¹⁹³ Potremmo farlo determinando la genuinità dell'interpretazione come disposizione alla sperimentazione, ovvero «la tendenza ad avanzare ipotesi vicine al vero è essa stessa il risultato di tutta una serie di procedimenti sperimentali analoghi. [...] Qui abbiamo appaiamento fra esperimenti e risultati degli esperimenti, appaiamento consistente nel fatto che i risultati seguono gli esperimenti in accordo con una previa ipotesi; e la natura di questi appaiamenti è tale che essi non avrebbero potuto esistere se non fosse stata formulata una terza cosa, la previsione»¹⁹⁴. Ipotesi e sperimentabilità sono dunque il fulcro su cui si innesta la possibilità della nostra indagine sul pensiero-segno. Tuttavia, «l'opinione, sulla quale, fatalmente, tutti coloro che indagano si troveranno in definitiva d'accordo, è ciò che intendiamo con verità, e l'oggetto rappresentato in questa opinione è il reale»¹⁹⁵. Questa era la conclusione della definizione con cui Peirce ci ha già introdotti alla sua concezione di Realtà. Egli aggiunge, però, in nota: «Fato significa semplicemente quello che sicuramente si avvererà, e in nessun modo può essere evitato. È una superstizione supporre che un certo genere di eventi abbia sempre un fato, ed è un'altra superstizione supporre che la parola fato non possa mai essere sciolta dalla sua sfumatura superstiziosa. Il fato di noi tutti è di morire».

Quello che cerchiamo di fare, magari guastando le parole di Peirce come se fossero una specie di *memento mori*, è di non dimenticare che le nostre possibilità di interpreti sono vincolate al fatto che i segni stessi, e non solamente le cose stesse, proprio in quanto tali (quindi qualora siano manifesti in quanto Simboli), si sottraggono ai nostri tentativi di assimilarli e di comprenderli. Anzi sono proprio questi che ci spogliano spesso degli abiti che ci appaiono come i più familiari, mettendoci in difficoltà al tempo stesso quando ci reclamano come loro interpreti. La possibilità di questa evenienza non deve essere sottovalutata dal momento che vale come l'esatto contrario di una garanzia. Quest'ultima lascia il pensiero assicurato alla fiducia che ogni propria disposizione sarà prevedibile e quindi attesa infine in nome della ragionevolezza del processo evolutivo di cui ritiene di

¹⁹³ CP 2.86, *Opere*, p.120.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ CP 5.407, *Opere*, p.391. La rappresentazione di questo Oggetto accade dunque in quanto vincolo che fa seguire a una previa ipotesi certi risultati; è l'orientamento che si instaura in una determinata pratica a seguito del fatto che essa è il risultato di procedimenti analoghi. È la fiducia comprovata nell'appartenenza a tale modo di procedere.

fare parte.¹⁹⁶ Ma questa è soltanto *una* risposta che il testo peirceano ci può dare al problema dell'interpretazione della realtà dei generali, di ciò che è destino e del significato che ha la previsione. Ciò non toglie in alcun modo, infatti, che lo stesso porsi della questione corrisponda all'imporsi di un pericolo, della capacità anticipatrice di un'esposizione essenziale alla morte, la quale direttamente nei suoi riguardi esige una decisione rispetto al modo in cui ci è possibile assicurare i nostri propositi, e nondimeno di mettere in questione il modo in cui siamo soliti rivolgerci a noi stessi. Una simile "pericolosità", tuttavia, deve poter esser ricordata come un momento finito, rispetto al tranquillo accadere del cosmo.

Questa è la prospettiva con cui, infine, ci predisponiamo al cammino che *in the long run*¹⁹⁷ ci condurrà alla verità. Questo ulteriore passo nella nostra lettura corrisponde a pensare l'intenzionalità (l'elemento della rappresentazione), o la direttiva mediatrice del processo della conoscenza, alla luce di una scommessa sul futuro, o *guessing*¹⁹⁸. Una completa esposizione al pericolo essenziale e determinante che anima l'intreccio fra pensiero ed Essente.

¹⁹⁶ CP 5.433, *Opere*, p. 412. «Pertanto, il pragmaticista fa consistere il *summum bonum* non già nell'azione, ma nel processo evolutivo per cui l'esistente viene sempre più a incarnare quei generali che testé dicevamo *destinati* e che il linguaggio corrente chiama *ragionevoli*. Ai suoi stadi più elevati l'evoluzione si afferma sempre più largamente attraverso l'autocontrollo. E questo giustifica a sua volta il pragmatista nella sua pretesa che il significato o valore razionale sia generale».

¹⁹⁷ CP 5.408, *Opere*, p.391. «Ma la realtà di ciò che è reale dipende dal fatto reale che l'investigazione è *destinata* in definitiva a condurre alla credenza nella sua realtà, a patto che tale indagine *sia sufficientemente protratta*» (corsivo mio).

¹⁹⁸ Indagheremo pertanto come ipotesi e abduzione siano connesse a questa capacità dell'*indovinare*, nel senso di una scommessa di cui ne va di qualcosa che è tutt'altro che inessenziale. I lavori di Peirce che riguardano tale peculiarità del pensiero sono stati pubblicati solo postumi e rappresentano in un certo senso l'ultimo sviluppo del suo pensiero.

Nota conclusiva

Noi uomini moderni andiamo cauti con le convinzioni ultime; la nostra diffidenza se ne sta in agguato contro gli incantesimi e i maliziosi raggiri della coscienza che si trovano in ogni robusta credenza, in ogni sì e no incondizionati [...].È *questo* infatti a costituire il nostro orgoglio, questo leggero tirar le briglie al nostro anelito di certezza che si getta avanti, all'assalto, questo padroneggiarsi del cavaliere nelle sue più sfrenate cavalcate: abbiamo infatti pur sempre sotto di noi furibondi animali gagliardi, e se s'indugia, il pericolo è l'ultima cosa che ci fa indugiare ...

(Nietzsche, *La gaia scienza*, 375)

Da ultimo aggiungiamo qualche notazione che avrebbe sicuramente meritato più spazio nel corso del lavoro, ma il cui senso tuttavia ne rimane indissolubilmente legato e in nulla si differenzia dalle mosse che qui hanno condotto. Si tratta in fondo di una conclusione naturale, dal momento che il saggio *Some Consequences of Four Incapacities*, a grandi linee, è stata la lettura che ha segnato il filo del nostro discorso. Proprio questo saggio viene chiosato da Peirce con versi eleganti, liberamente tratti dall'opera *Measure for Measure* di W. Shakespeare. Ripetiamoli

...uomo orgoglioso,
 più ignorante di ciò di cui ha maggior certezza,
 la sua vitrea essenza.

... *proudy man*,
Most ignorant of what he's most assured,
*His glassy essence.*¹⁹⁹

La *glassy essence of man* solitamente viene intesa e tradotta nel senso per cui la natura umana sarebbe essenzialmente uno specchio. Partendo dall'assunto che l'uomo è una manifestazione segnica di se stesso e dal fallibilismo che una tale condizione comporta, l'intera interpretazione della relazione segnica resta vincolata al primato della rappresentazione. Le cose sono sempre riferite ad una mente e questo ne determina la natura essenzialmente rappresentativa. Siamo noi che ci rappresentiamo qualità, sensazioni, emozioni a partire dall'incontro con impressioni che sempre più si allontanano e sbiadiscono col passare del tempo, mentre i modi che abbiamo di conoscere le cose sono sempre rivelatori di quello che siamo noi stessi, presi nel mezzo dei rapporti che siamo. L'espressione simbolica non si riferisce mai ad una cosa esistente nel mondo, ma alla relazione che essa intrattiene con un'altra mente e per un altro pensiero. Sebbene questo, ed è molto importante, non escluda l'indipendenza dell'esistenza non tanto di una cosa in se stessa, ma di un aspetto di quella stessa relazione. L'Oggetto che pensiamo è sempre a sua volta pensiero, ma che ha natura esterna, che apre la rappresentazione all'evento di ciò che è Reale. Cercando di pensare pragmaticisticamente il carattere di possibilità reale che determina la razionalità di un segno abbiamo concentrato la nostra attenzione sui legami concreti che determinano l'occorrenza di un dato evento. Il modo in cui questa tessitura ci si è mostrata fin dal principio, ma di volta in volta attraverso la valenza logica dell'esempio, ovvero l'apertura che sempre coinvolge al pari di una possibilità anticipatrice, ha preso la forma concreta di un Sentimento che espone primariamente la coscienza a condizioni di provenienza remota ed per lo più oscura. Questo fatto certamente non può prescindere dall'indeterminatezza che salvaguarda lo stesso carattere di apertura che riguarda intrinsecamente l'incontro con il mondo di cui facciamo esperienza

¹⁹⁹ W. Shakespeare, *Measure for measure*, II, 2. A mio avviso due battute di quest'opera riassumono la tensione che si è protratta lungo tutto il nostro lavoro. La prima esprime la posizione ostinata di Angelo, reggente della città, il quale resiste alle suppliche di Isabella, giovane gentildonna, che invece lo prega affinché risparmi il fratello: «La legge non era morta, benché abbia dormito: quei molti non avrebbero osato fare quel male, se il primo che infranse l'editto avesse pagato per il suo atto: ora è sveglia, prende nota di ciò che è fatto e, come un profeta, guarda in un vetro, e mostra quali mali futuri, che grazie all'indulgenza son già concepiti e lo saranno, e così son sulla via di uscir dal guscio e di nascere, non debbano ora procedere per successivi gradi, ma debbano finire dov'essi vivono.» Alla voce della ragazza è affidato riportare i versi che Peirce scelse. Credo, però, che sia più importante leggere un'altra battuta che precede di poco quella designata, ma che mi sembra utile per intendere il senso dell'espressione in questione: «Ahimé! ma tutte le anime che esistono furono condannate una volta; e Colui che avrebbe potuto meglio prevalersene trovò il rimedio. Che sarebbe di voi, se Colui che è la cima della giustizia vi giudicasse solo per quel che siete? Oh, pensate a questo, e la clemenza spirerà allora nelle vostre labbra, e sarete *like man new made*». Qui vediamo all'opera i principi anticartesianisti, assieme al fondamento della logica. L'invito all'introspezione non tende alla singolarità della coscienza, ma verso tutto ciò che è esteriore e massimamente condiviso, cioè al destino. La possibilità di corrispondere alla chiamata del nostro essere in un mondo, aperto cristianamente dall'incarnazione divina, è lo stesso evento della Carità.

quotidianamente e in modo concreto, brutale. Si è cercato di mostrare come, però questo incontro/scontro con il mondo non sia un modo di essere passivo e rassegnato, nel peggiore dei casi nostalgico, così come parrebbe dichiarare Peirce, ammettendo di essere un conservatore “sentimentale”.

Il conservatorismo, il vero conservatorismo, che è conservatorismo sentimentale, e che coloro che non hanno capacità di osservazione spesso chiamano conservatorismo stupido – epiteto di gran lunga più appropriato per quel falso conservatorismo che cerca di vedere da quale parte è imburato il pane – , il vero conservatorismo, dicevo, non significa non affidarsi, su questioni di importanza vitale, ai ragionamenti, ma piuttosto a istinti ereditari e sentimenti tradizionali. (CP 1.661, *Opere*, p.1198)

Battute pericolose queste, che possono condurre a fraintendere, sollecitati dall’antipatia che mettono in gioco, la rilevanza filosofica di questi passaggi. Soprattutto perché forniscono chiaramente esempi di condotta inautentica. L’uso interessato della ragione e la vanità che comporta, inducono all’esagerazione delle capacità razionali di cui disponiamo e a dimenticare che queste, al massimo, possono funzionare una volta su due. Ma qualora la scienza, per non sottostare alla innegabile finitezza delle possibilità che le sono affidate, eleggesse i propri compiti a rivestire un ruolo di importanza vitale, essa al pari delle proprie proposizioni immancabilmente «decade alla condizione di puro utensile; e in secondo luogo cessa completamente di essere scientifica [sperimentale], perché riguardo a materie di importanza vitale il ragionamento è allo stesso tempo un’impertinenza nei confronti del suo oggetto e un tradimento contro se stesso».²⁰⁰

Secondo la prospettiva che abbiamo tentato di restituire, proprio la limitatezza logica determinante la concretezza dei modi di essere più generali, proprio perché sono questi ad essere radicati alla costituzione dell’essente, rappresenta la possibilità eccellente per il pensiero di conoscere se stesso in modo diveniente, al pari del mutare degli abiti e delle nostre credenze. Ma al tempo stesso, è una nostra possibilità il fallimento. L’una non si separa mai dall’altra. Tuttavia, è perché c’è qualcosa di imperturbabile e indipendente che immancabile anticipa le disposizioni di tutti noi, le nostre condotte e decisioni, che allora possiamo assumere l’atteggiamento di chi lascia che questa possibilità sia la propria fine. Un simile atteggiamento non consiste nella tranquillità di chi vuole essere assicurato appoggiandosi sulla funzionalità, sempre valida, dei propri strumenti. Il metodo di questi individui tradisce estreme preoccupazioni per sorti etiche e morali che inquietano il pensiero, abbandonandolo in preda alla paura di sé. «Non nella contemplazione di “argomenti di importanza vitale”

²⁰⁰ CP 1.671, *Opere*, p.1201.

l'uomo deve trovare la sua suprema occupazione, ma in quelle cose universali di cui tratta la filosofia, i fattori dell'universo», infatti vi sono solo due conseguenze per coloro che antepongono la razionalità all'essenza sentimentale della ragione: «da una parte quello che è chiamato, spero a torto, americanismo, l'adorazione degli affari, [...] oppure dall'altra parte al monachesimo, il camminare sonnambuli in questo mondo senza occhio né cuore eccetto che per l'altro».²⁰¹ Questa cecità selettiva per l'esser l'uno - con - l'altro, la predeterminazione del nostro modo di essere fondamentale che è un puro *essere-con*, è stato ravvisabile soprattutto nelle derive pragmatiste che assumono un punto di vista caratterizzato dal radicamento in una dualità inconcussa soggetto-oggetto, mascherata sotto il profilo tecnico-logicista della mediazione segnica. Questi non hanno strumenti per poter comprendere la portata della mediazione simbolica, che è fenomenologica e ontologica. Il segno che è l'uomo è un segno esterno. Ma il coinvolgimento implicato dal legame con gli stessi strumenti che sono l'incontro che noi stessi siamo e che è il mondo che abitiamo, oltre ad implicare la fallibilità di ogni tentativo di “venirne a capo”, di conoscerne la natura ultima, esso rapporto deve necessariamente necessitare l'intervento di un'indeterminatezza che è il modo in cui incontriamo quotidianamente la Cosa della filosofia. Questo modo ci compenetra dal profondo ed è la congiunzione, sempre estroflessa perché in movimento, dell'esteriorità con la nostra interiorità. Peirce lo chiama, contrariamente ad ogni aspettativa anticartesiana, istinto.

L'istinto è passibile di sviluppo e crescita – benché ciò avvenga per mezzo di un movimento che è tanto lento quanto vitale; e questo sviluppo ha luogo per linee che sono del tutto parallele a quelle del ragionamento. E come il ragionamento scaturisce dall'esperienza, così lo sviluppo del sentimento sorge dalle Esperienze Interne ed Esterne dell'anima. Non solo ha la stessa natura dello sviluppo della cognizione, ma ha luogo principalmente attraverso la strumentalità della cognizione. Le parti più profonde dell'anima possono essere raggiunte solo attraverso la sua superficie. In questo modo le forme eterne, delle quali la matematica, la filosofia e le altre scienze ci fanno fare conoscenza, raggiungeranno gradualmente, per mezzo di una lenta infiltrazione, il nocciolo stesso del nostro essere; e arriveranno a influenzare le nostre vite; e faranno questo non perché contengano verità di importanza semplicemente vitale, ma perché sono verità ideali ed eterne. (CP 1.648, *Opere*, p. 1193-94)

Questo processo di infiltrazione lenta, ma inesorabile è il senso per il quale vorrei proporre di tradurre *glassy* non tanto come specchio ma, attenendosi ad una significazione più letterale, con il termine comune “vitreo”. Ritengo che sia importante che possano comparire assieme sia la caratteristica della trasparenza, sia quella dell'opacità. Forse così potremmo

²⁰¹ *Ibidem*, CP 1.673.

vedere come il nostro proprio modo di essere corrisponda a una manifestazione fenomenologica analoga a quella della *speranza* oppure alla Possibilità che ciò che è Reale sia determinante per noi nel modo in cui lo *lasciamo essere* tale. Ignorando, tuttavia, come simile condizione vincolante sia tutt'altro che una condizione beata dove tutto appare già chiaro o deciso, alla saggezza è preferita la creatività e l'inventiva in modo tale che i legami con il nostro passato restino quelli di un fanciullo e quelli con il nostro futuro che siano pari alla staticità di chi è rimasto mummificato nell'attesa di ciò che ha sempre da venire. L'evento imprevisto, invece è sempre anticipato in misura di chi siamo, in modo unitario alle cose che sono state più importanti per noi e a ciò che sarà venuto innanzi a noi. Ma questo può significare provare a comprendere come le nostre possibilità non siano esaurite dalle comuni tendenze esegetiche del nostro tempo e che decidersi per qualcosa di radicale non necessiti affatto strombazzamenti e flessioni di muscoli. Il rapporto con il Tempo è l'ultimo aspetto essenziale del Pragmaticismo a cui riusciamo ad accennare. Il che ci concederebbe un nuovo inizio di ricerca. Perché sicuramente se dovessimo «illustrare la natura del Pragmaticismo, una buona domanda è: Che cos'è il Tempo?» (CP 5.458, *Opere*, p.431).

Bibliografia

Letteratura primaria:

C. S. Peirce, *Opere*, Il pensiero Occidentale, Bompiani, Milano, 2011.

C. S. Peirce, *Pragmatismo e grafi esistenziali*, a cura di S. Marietti, Lo spoglio dell'occidente 20, di fronte e attraverso 638, Jaca Book, Milano, 2003.

C. S. Peirce and A. De Tienne, “[Hypotheses of Space and Time: A Response to Kant] Appendix No. 2.”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 29, no. 4, Indiana University Press, 1993, pp. 637–73.

G. Proni, *Introduzione a Peirce*, strumenti Bompiani, Bompiani, Milano, 1990.

M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale a cura di, *Su Peirce*, Studi Bompiani, Bompiani, Milano, 2015.

R. L. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, I filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993.

R. M. Calcaterra, *Introduzione a Il pragmatismo americano*, I Filosofi, Editori Laterza, Roma-Bari, 1997.

Letteratura secondaria:

A. Di Ciano, “CARLO SINI: EVENTO, DISTANZA.”, *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 104, no. 2/3, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, 2012, pp. 469–90.

C. Sini, *Eracle al bivio: semiotica e filosofia*, Universale Bollati Boringhieri, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

C. Sini, *Il metodo e la via*, Transiti, n.7, Mimesis, Milano-Udine, 2013.

F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Classici 24, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano, 1970, pp.84-93.

G. Baggio, A. Parravicini, “Introduction to Pragmatism and Theories of Emergence”, *Eur. J. Pragmatism Am. Philos.*, vol. XI, n. 2, dic. 2019, doi: 10.4000/ejpap.1611.

G. W. F Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto, diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Biblioteca universale Laterza 209, Editori Laterza, Bari-Roma, 1999.

L. Friedman, “Doubt & Inquiry: Peirce and Descartes Revisited.”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 35, no. 4, Indiana University Press, 1999, pp. 724–46.

M. H. Fisch, “PEIRCE’S PROGRESS FROM NOMINALISM TOWARD REALISM.”, *The Monist*, vol. 51, no. 2, Oxford University Press, 1967, pp. 159–78.

M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, La cultura, Il Saggiatore, Milano, 2016, pp. 63-73.

M. R. Brioschi, “Per una logica dell’evento”, *Nóema*, pp. 32-45 Pages, lug. 2020, doi: 10.13130/2239-5474/13965.

R. Dreon, “Is There Any Room for Immediate Experience? Looking for an Answer in Dewey (and Wittgenstein) via Peirce and James”, *PRAGMATISM TODAY*, vol. 9, no. 2, 2018, pp. 59-63, 2-s2.0-85059288108.

R. Dreon, *Il sentire e la parola linguaggio, e sensibilità tra filosofie ed estetiche nel Novecento*, La scala e l'album, Mimesis, Milano, 2007.

R. L. Fabbrichesi, F. Leoni, *Continuità e variazione, Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein con un'incursione kantiana*, Transiti, Mimesis, Milano, 2005, pp. 13-68.

R. M. Calcaterra, R. Dreon, “Introduction to Pragmatism and Psychologism”, *EUROPEAN JOURNAL OF PRAGMATISM AND AMERICAN PHILOSOPHY*, vol. IX, no. 1, pp. 1-9, WOS:000411686000001.

S. Mitchell, “Peirce’s Response to Kant in Appendix 2: A Contemporary Assessment.”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 29, no. 4, Indiana University Press, 1993, pp. 675–85.

S. Rohr, “Creating New Pasts: Reality, Facticity and Interpretation in Peirce and Heidegger”, *ejas*, n. 15–1, apr. 2020, doi: 10.4000/ejas.15604.

S. Vecchio, “Il tempo e il pragmaticismo in Peirce tra continuità e modalità”, *Riv. Ital. Filos. Linguaggio*, n. 2015, pp. 337–348, 2015, doi: 10.4396/21SFL2014.

U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Introduzione, Studi Bompiani 8, Bompiani, Milano, 1984, pp. 13-17.

V. Melchiorre, et al., “UN DIBATTITO SU «LA VIA ANALOGICA» - PARTE PRIMA.”, *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 90, no. 1/2, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, 1998, pp. 78–106.

W. Shakespeare, *Amleto*, Letteratura universale Marsilio, Marsilio Editori, Venezia, 2020.

W. Shakespeare, *Misura per misura*, 3: Teatro, William Shakespeare, Sansoni, Firenze, 1947.

