

Giovanni Maddalena

## IL LAVORO COME CONOSCENZA. UNO SGUARDO SEMIOTICO

### Abstract

*“Work” is usually understood as an applicative or derivative field of some more fundamental theoretical philosophy. The first task of this paper is to show that this conception is due to a Kantian heritage that never got rid of the distinction between theory and practice because it never questioned the analytic/synthetic distinction proposed by the German thinker. The second task is to furnish an alternative paradigm based on mathematical continuity and semiotics. This paradigm will allow us to read “work” as a “complete gesture”, the way in which we reason synthetically.*

“Lavoro” si può dire in molti modi, anche filosofici. “Lavoro” è senz’altro un termine di filosofia della politica, dell’economia e della scienza, ma anche di filosofia morale e di etica applicata. Molto più raramente, sebbene in modo estremamente significativo come nel celebre passo hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito*, “lavoro” è stato un termine di filosofia teoretica, alla quale esso è più spesso apparso come un termine applicativo di qualche struttura o strumento della realtà o della conoscenza che costituirebbe il vero cuore della disciplina. Il problema del lavoro è in questo senso un punto emblematico di una certa concezione della filosofia teoretica, che a mio avviso ha bisogno di una profonda revisione o, meglio, come cercherò di argomentare, di una costruzione complementare a quella in voga negli ultimi secoli. Le ricerche svolte finora mi conducono a considerare la distinzione tra analitico e sintetico come la chiave di volta di tale concezione, i cui esiti ultimi conducono anche a quella distinzione tra teoria e pratica che influisce tanto nella dimenticanza o svalutazione del termine “lavoro”. Il primo compito che questo articolo si propone è quello di raccontare questo percorso e di presentare l’idea di un nuovo paradigma. Successivamente, proverò ad articolare questo paradigma per il caso del lavoro poggiando la mia interpretazione su un certo tipo di semiotica, cercando attraverso quest’ultima di dare una definizione della legge che rende “lavoro” un’azione.

### 1. L’eredità kantiana

Si è detto che la svalutazione del lavoro, o il suo essere confinato ad aspetti specifici della filosofia, è dovuta a un’eredità che deriva da Kant. Si potrebbe forse dire, con più precisione, che si tratta di un’eredità molto più antica che trova la sua codificazione in Kant. Tuttavia, senza addentrarci in una questione che

comporterebbe una lunga ricerca filologica, utilizzeremo l'immagine classica del giudizio e del ragionamento data da Kant per identificare i termini del nostro problema. Quest'ultimo, a mio avviso, nasce proprio dalla distinzione sintetico-analitico che il pensatore tedesco propone all'inizio della *Critica della Ragion pura*.

Secondo Kant un giudizio analitico sussume un predicato sotto un soggetto, mentre un giudizio sintetico deve guardare al di fuori del soggetto-concetto, all'esperienza, per capire come il predicato sia connesso a un concetto, ma non incluso in esso<sup>1</sup>. Come Quine e Kripke hanno messo in luce, nell'opera di Kant analiticità, aprioricità, e necessità formano un circolo nel quale ogni elemento giustifica e coincide con gli altri. I giudizi analitici sono necessari perché sono a priori ed, essendo a priori, sono necessari e quindi analitici. In questo modo il livello logico (analisi), epistemico (a priori), e metafisico (necessità) coincidono, fornendo in quest'unità il modello di una conoscenza vera o garantita.

Ovviamente l'idea di Kant non era affatto la difesa dell'unicità dei giudizi analitici o la loro priorità. Egli era ben consapevole che, per quanto importanti, i giudizi analitici non portano nuove acquisizioni che invece sono patrimonio dei giudizi sintetici<sup>2</sup>. Non solo, il fine della *Critica della ragion pura* è proprio quello di giustificare i giudizi sintetici. Ma qual era il tipo di sintesi a cui Kant mirava? C'è un tipo di sintesi che è solo il rovesciamento dell'analisi, il tipo di operazione in cui combiniamo elementi che derivano dalla frammentazione dei concetti propria dell'analisi. Una volta che abbiamo sezionato i concetti inclusi nel soggetto, mettiamo insieme in vario modo gli elementi che abbiamo trovato.

Ma c'è anche un'altra sintesi, quella dei giudizi sintetici a priori, che dovrebbero essere radicalmente diversi da ogni analisi. Solo che la differenza risulta alla fine più virtuale che reale, nonostante l'intenzione. Quando Kant si chiede come nasca una conoscenza sintetica, ricorre di nuovo all'immagine dell'appartenenza necessaria, che resta il modello ultimo a cui anche la sintesi si deve conformare.

Come arrivo allora a dire, di ciò che accade in generale, qualcosa che è totalmente diverso da esso, e a conoscere il concetto di causa che, pur non essendo contenuto in quell'altro concetto, gli appartiene tuttavia, e perfino in maniera necessaria?<sup>3</sup>

Appartenere "in maniera necessaria" è l'elemento chiave. Anche quando vuole parlare di sinteticità, deve cercare la necessità; e, avendo identificato la necessità con l'aprioricità, deve cercare anche nei giudizi sintetici qualche tipo di aprioricità. Quando poi descrive l'unità originaria sintetica dell'appercezione come il tipo di operazione che precede l'analisi, la qualifica come "pura", non empirica, "una e identica"<sup>4</sup>. L'unità che questa appercezione pura crea è "trascendentale" e "precede apriori ogni mio pensiero determinato". Così la sintesi originaria precede l'analisi ma i caratteri di universalità e aprioricità la modellano secondo un quadro analitico, che rimane dunque il campione di ogni tipo di conoscenza. Anche il complesso sistema dello schematismo, che in fondo vuole raggiungere una spiegazione del nostro percepire sinteticamente, non riesce a ribaltare l'impostazione analitica. Infatti, si tratta in questo caso di un'analitica della sintesi attraverso la quale si descrivono (analiticamente) i passi che producono una rappresentazione sintetica della

---

<sup>1</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, A7, B1, p. 83.

<sup>2</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A 10, B14, p. 87.

<sup>3</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., A9, B13, p. 87.

<sup>4</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., B132, p. 243.

realtà. Kant è sicuro di aver trovato il nucleo della conoscenza solo quando ha isolato i suoi elementi ultimi, anche se in questo caso gli elementi sono i momenti dinamici della formazione della conoscenza stessa. Ancora una volta è la necessità dei passi a fornire la garanzia della conoscenza.

La vera sintesi avverrà con la *Critica del giudizio*, ma ancora una volta si tratterà di una forma che combina gli elementi delle altre due critiche. Così Kant sintetizza la lunga eredità della filosofia occidentale ma rende anche chiaro che la conoscenza pura o teoretica è o analitica o analizzabile, cioè frammentabile in elementi ultimi necessari e giustificabili a priori.

In questa accezione di conoscenza non c'è spazio per elementi conoscitivi che siano intrinsecamente sintetici come l'azione, e a maggior ragione per un tipo di azione finalizzato qual è il lavoro. Non è un caso che le filosofie successive, a partire dal già citato Hegel, abbiano cercato di trovare forme sintetiche capaci di cogliere all'interno della conoscenza la concretezza, la materialità e la completa attività dell'esistenza o, direttamente, di rovesciare il presupposto kantiano ponendo in quella stessa esistenza o materialità l'elemento fondante della realtà e della conoscenza. Tuttavia, il presupposto kantiano rimane saldo: esso viene o completato o rifiutato o rovesciato ma non riscritto cosicché anche gli elementi sintetici, come il lavoro, rimangono a loro volta o un campo di applicazione di teorie conoscitive o elementi cardine di filosofie che rinnegano l'aspetto basilare della conoscenza concettuale. Ma una radicale unità dell'aspetto teoretico e pratico è quantomeno difficile da trovare.

In questo quadro, diventa interessante il tipo di affronto del problema proposto dal pragmatismo americano. Il pragmatismo, infatti, nasce precisamente dalla considerazione dei concreti procedimenti scientifici e sociali identificando significato teoretico e somma degli effetti reali concepibili. Per dirla in breve, il pragmatismo, fin dal suo inizio, considera il realizzarsi di un "abito d'azione" come un tipo di comprensione dei significati che supera non solo la "familiarità" dell'uso, ma anche la "definizione" analitica dei concetti<sup>5</sup>. Capiamo davvero un concetto non quando sappiamo utilizzarlo in certe circostanze linguistiche e neanche quando ne sappiamo una definizione di cui possiamo analizzare il contenuto, ma quando esso produce un abito d'azione, ossia una costante e consapevole realizzazione pratica. "Pratico", in quest'accezione significa "reale", ossia tutto ciò che può provocare un effetto ulteriore: in questo senso, dunque, è reale tutto ciò che è possibile, esistente o necessario. Dal punto di vista del pragmatismo, dunque, l'unità tra teoria e pratica è allo stesso tempo il presupposto e il sistema di verifica di ogni tipo di indagine e di trasformazione della realtà. Per questo, uno sguardo pragmatista sul lavoro può essere interessante e innovativo. Il problema, però, è che anche il pragmatismo non realizza fino in fondo tale unità, restando in qualche modo all'interno del paradigma kantiano. Infatti, pur rifiutando il kantismo per molti versi, non riesce a cogliere che il problema della sottile ma persistente divisione tra teoria e pratica si annida nella concezione stessa di analitico e sintetico imposta dal filosofo tedesco. Si accanisce quindi contro l'intellettualismo kantiano, la distinzione tra cosa in sé inconoscibile e fenomeno conoscibile, la divisione tripartita tra discipline, ma non comprendendo la loro radice logica, finisce con il non presentare una visione innovativa come sarebbe nelle intenzioni degli autori pragmatisti, attestandosi invece su un tipo più sofisticato di intellettualismo (Peirce, ma più recentemente Putnam o Brandom) o su un anti-intellettualismo tentato dall'irrazionalismo (James, ma anche Rorty)<sup>6</sup>. I tentativi più compiuti appaiono

---

<sup>5</sup> C.S. PEIRCE, «Il fissarsi della credenza», «Come rendere chiare le nostre idee», in *Scritti scelti*, Utet, Torino 2005, pp. 185-227.

<sup>6</sup> G. Maddalena, «La via pragmatista al senso comune», *Paradigmi*, 3/2010, pp. 57-71.

quelli di Dewey e di Mead, ma anch'essi, come si capirà dal seguito dell'articolo, non riescono a superare radicalmente il paradigma che poggia sull'analiticità originaria perché non accedono a una comprensione precisa della continuità a cui si vuole far riferimento. Per superarlo, infatti, occorre ripensare, come Hegel aveva intuito, il problema del cambiamento, del mutamento a cui la sinteticità si riferisce. A tal proposito il pragmatismo classico fornisce alcuni strumenti utili tra i quali vanno ricordati la semiotica e lo studio del continuo promossi da Peirce, la già menzionata regola pragmatica difesa in modi diversi da tutti i rappresentanti del pragmatismo, la logica dell'ipotesi (abduzione) di Peirce e quella della ricerca di Dewey, l'idea di "gesto" di Mead. Tutti questi strumenti, tuttavia, non hanno trovato una concezione unitaria soddisfacente rimanendo come elementi separati di un quadro incompiuto. Tanto è vero che il pragmatismo è stato risucchiato nel quadro più generale o della filosofia analitica o dell'ermeneutica più radicale, a seconda dell'aspetto o dell'autore preso in considerazione. Il tema del "lavoro" permette invece di tentare un primo completamento del paradigma pragmatista secondo la sua originale, e misconosciuta, vena "sintetica" basata sulla matematica e sulla semiotica.

## 2. Un nuovo paradigma

Ecco dunque qualche definizione per un nuovo paradigma, di cui cercherò poi di articolare la comprensione, almeno per quanto riguarda la sinteticità e il "lavoro". È un paradigma che si basa sull'idea di cambiamento così come essa si può derivare da certi studi della matematica e della logica di Peirce, che paiono confermati da alcune recenti teorie (e pratiche) della matematica contemporanea<sup>7</sup>. Inizio dalle definizioni cercando poi, nel paragrafo successivo, di fornirne una spiegazione.

Un giudizio sintetico è un giudizio che riconosce un'identità in un cambiamento.

Un giudizio analitico è un giudizio che perde l'identità in un cambiamento.

Un giudizio vago o orotico<sup>8</sup> (da oros, limite) è un giudizio che è cieco rispetto all'identità in un cambiamento.

In queste tre definizioni si può cambiare il termine "giudizio" con il termine "ragionamento" aprendo così la possibilità di investigare uno spettro gnoseologico più ampio. In maniera intuitiva, le tre definizioni dovrebbero coprire i diversi aspetti che il senso comune riconosce. Il ragionamento analitico è quello che consociamo e si muove per definizioni; oltre ai suoi molti pregi, di cui abbiamo potuto constatare gli effetti in molte discipline, esso ha la caratteristica di una divisione infinita degli elementi o dei passaggi, visto che le definizioni sono per loro natura troppo larghe o troppo strette.

Il ragionamento vago coincide con un livello di "familiarità" con i nostri concetti e il loro uso, all'interno del quale non necessariamente siamo in grado di giungere a definizioni e, tantomeno, di identificare un principio di verificabilità che non sia la meccanica ripetizione. È un livello importante del nostro

---

<sup>7</sup> Farò qui spesso riferimento a queste concezioni sviluppate da F. Zalamea in almeno due libri: *El continuo Peirceano*, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2001 e *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2008. La proposta comune di questo nuovo paradigma filosofico-matematico è per ora affidata a un articolo, «A Synthetic Paradigm. From Mathematical Gesture to Synthetic Reasoning», presentato per il Gödel Research Fellowship Prize.

<sup>8</sup> Il termine è stato coniato da R. Perry.

ragionamento e del nostro significato perché è lo stadio in cui si trovano la maggior parte delle convinzioni del senso comune, ereditate da una lunga storia dell'umanità. A livello della vaghezza, non siamo in grado di giustificarle, ma esse rimangono presenti e reali e sono in grado di produrre effetti. È anche il tipo di ragionamento che è presente nelle trasformazioni da una modalità all'altra a cui faremo accenno in seguito e che è spesso presente nei processi ipotetici.

Il ragionamento sintetico, di cui cercherò di fornire qualche nozione in più è quello che presiede alla formulazione cosciente delle ipotesi, ai processi creativi e al raggiungimento di certezze morali. In breve, esso è il ragionamento che viene utilizzato normalmente ogni volta che consideriamo la conoscenza nel suo aspetto concreto e dinamico.

Questa nuova definizione del ragionamento dovrebbe permettere di accedere a un livello sintetico originario che finirebbe con l'evitare la distinzione teoria/pratica a cui si è fatto cenno in precedenza. Con ciò non si vuole affatto disconoscere i buoni risultati ottenuti grazie all'impostazione analitica, soprattutto nel campo della logica e delle sue applicazioni. Tuttavia, queste importanti realizzazioni sarebbero meglio comprese in un quadro più ampio e, allo stesso tempo, tale visione ampliata risponde meglio a nuovi tipi di matematica che sono già stati praticati nella seconda metà del XX secolo e che dovrebbero suggerire un passo nuovo anche per la filosofia.

### *3. In che cosa consiste la sinteticità?*

I tre tipi di ragionamento proposti hanno un fondamento matematico e semiotico. Senza entrare in dettagli che qui non sarebbero pertinenti, dobbiamo cercare di illustrare almeno i principi cardine.

Innanzitutto per capire la nozione di "cambiamento" è necessario capire il concetto di continuità. Appoggiandoci agli studi di Peirce e di Cantor, e in particolare al raggiungimento del teorema e del paradosso di Cantor, possiamo dire che il cambiamento è una cosiddetta continuità "vera o reale". La realtà di questo tipo di "vera continuità" si può quindi provare solo per assurdo: il teorema di Cantor prova infatti che la totalità del continuo non può essere afferrata dal ragionamento che parta dalla definizione di insieme<sup>9</sup>. Ma dal momento che noi produciamo comunque della matematica anche se non riusciamo a cogliere questo orizzonte ultimo, ciò significa solo che la vera continuità su cui la matematica si fonda non è conseguibile attraverso l'insiemistica e da nessun tipo di ragionamento analitico. La continuità del cambiamento all'interno del quale si muove il nostro ragionamento si trova al di là dell'ipotesi del continuo individuata da Cantor, cioè non è più metricamente determinabile, indicando un tipo di densità che – nell'ipotesi di Peirce – sarà solo comprensibile a-posteriori e in termini di modalità logico-ontologiche come passaggio tra le modalità del possibile, dell'attuale e del necessario. Si tratta di una paradossale fondazione a-posteriori della matematica. "Facendo matematica" attraverso rappresentazioni (segni) fisici e mentali, scopriamo e costruiamo la continuità che la fonda. Le caratteristiche di questa continuità, oltre alla declinazione in modalità, sono la transitività, la riflessività e la generalità. La modalità, come detto, significa che il continuum non è legato alle attualità ma implica anche possibilità e necessità. La transitività è il

---

<sup>9</sup> Per una visione riassuntiva si veda G. MADDALENA, *Metafisica per assurdo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (RC) 2009, pp. 137-224.

passaggio interno fra le modalità. La riflessività significa che ogni parte deve avere le stesse proprietà del tutto a cui appartiene. La generalità è la legge di coesione tra parti al di là di ogni misurazione analitica.

Il ragionamento sintetico è quindi un riconoscimento dell'identità attraverso una trasformazione di modalità logiche. Di fatto, se s'intendono queste modalità nell'accezione data loro dal senso comune, ci si renderà conto che il nostro ragionamento si muove sempre tra idee possibili, stati attuali di fatti e leggi d'azione necessarie.

Ma come avviene il riconoscimento dell'identità?

Com'è stato ricordato da Ricoeur, i modelli di tale riconoscimento nella storia della filosofia sono normalmente due: la permanenza di caratteri e la dialettica hegeliana<sup>10</sup>.

Qui si vuole proporre però un modello diverso, basato sulla semiotica. Senza poter dare tutte le dimostrazioni necessarie per motivi di spazio, diciamo subito che noi riconosciamo un'identità in un cambiamento attraverso uno strumento logico-semiotico che identifico con il concetto di "gesto". L'individuazione di tale importante strumento è dovuta allo studio dei Grafi Esistenziali di Peirce, un tipo di logica iconica all'interno della quale si rappresenta il continuo del cambiamento e l'identità<sup>11</sup>. L'identità si ottiene attraverso un certo tipo di linea grafica, che ha le stesse caratteristiche del continuo. Si tratta quindi di una continuità all'interno di una continuità, cioè – per tradurla nei termini che ci servono – di un cambiamento all'interno di un cambiamento. L'identità ottenuta non è quindi una pura funzione identitaria  $A=A$  ma quella più generale, espressa dalla formula  $A=B$  di cui  $A=A$  non è che un caso degenerato<sup>12</sup>. La linea ha a sua volta le caratteristiche della modalità (cioè implicare possibilità e necessità), della transitività, della riflessività, della generalità. La peculiarità di tale logica è che non c'è distanza tra la comprensione dell'identità e il grafo che la rappresenta. Disegnare il grafo coincide con il riconoscere l'identità così come compiere ciò che chiameremo "gesto" è il riconoscimento di un'identità nel nostro comune ragionamento. In entrambi i casi, si tratta di un'azione che coincide con il costruire/riconoscere l'identità stessa in un cambiamento. Ancora una volta, "agire" costruisce/riconosce una continuità più vasta. Il "gesto" è l'unità minima del nostro ragionamento sintetico.

Che cos'è un gesto? "Gesto" è ogni atto reale compiuto che porta un significato (da gero=portare). Se prendiamo l'accezione ampia di "reale" in cui compaiono anche le modalità e le necessità, è facile capire che non solo le azioni significative sono gesti, ma anche le idee che vengono sviluppate e articolate, il linguaggio parlato o pensato, gli schemi assunti come leggi, di ogni genere e tipo.

In generale, potremmo dire che capiamo davvero qualcosa quando siamo pronti ad agire sulla scorta delle nostre idee: è il compiere l'atto – purché lo si intenda in un'accezione ampia che comprenda le azioni possibili, quelle effettive e gli abiti d'azione – che implica sinteticamente il nostro ragionamento. Ma

---

<sup>10</sup> Si veda P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2004.

<sup>11</sup> Sui grafi esistenziali in generale si possono consultare D.D. ROBERTS, *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*, Mouton, The Hague-Paris 1973 e S. SHIN, *The Iconic Logic of Peirce's Graphs*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2002. La maggior parte delle osservazioni vengono però da quelle dello stesso Peirce in *Collected Papers* (CP), voll. I-VI, P. Weiss e C. Hartshorne (eds.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-38, in particolare si veda il vol. IV e i numerosi manoscritti dedicati ai grafi, in particolare quelli delle Lowell Lectures del 1903. In italiano si veda S. MARIETTI, *Icona e diagramma in Charles Sanders Peirce*, LED, Milano 2000.

<sup>12</sup> C.S. PEIRCE, *The New Elements of Mathematics*, ed. by C. Eisele, Mouton Publishers, The Hague 1976, p. 328.

se ogni gesto implica un significato, non ogni gesto è decisivo per riconoscere un'identità, ossia ogni gesto è significativo ma non ogni gesto introduce o supporta un ragionamento sintetico. Per trovare un gesto che supporti la sinteticità dobbiamo guardare a quello che indicherò come un gesto "perfetto o completo", cioè un gesto che riproduca quelle caratteristiche che ha il gesto matematico del disegnare un diagramma o quello logico della linea di identità dei Grafi esistenziali, ossia il garantire le quattro caratteristiche del continuo.

Per descrivere un gesto "perfetto" o "completo", utilizzeremo quella che Peirce, il fondatore del pragmatismo americano, considerava la grammatica della logica: la semiotica. La principale tricotomia che descrive il comportamento dei segni include icona, indice e simbolo<sup>13</sup>. Tutti e tre i tipi di segno riguardano il rapporto tra il segno stesso (representamen) e l'oggetto che viene in essi rappresentato: le icone rappresentano l'oggetto per similarità, gli indici per contiguità e relazione diretta, i simboli per interpretazione. Un gesto completo o perfetto è un gesto che implica la presenza dei tre elementi semiotici in maniera "quasi uguale"<sup>14</sup>. Il che significa che un gesto, per essere completo, deve essere una legge generale (simbolo) che genera delle repliche; deve essere attuale nel suo indicare materialmente un oggetto particolare (indice); e deve esprimere diverse possibilità o aspetti dell'oggetto a cui si riferisce (icona). Queste tre caratteristiche semiotiche ci dicono che cosa un segno sia o debba essere: creativo a causa delle diverse possibilità dei suoi aspetti, singolare e irripetibile nella sua individualità, riconoscibile per la sua unità e conformità a uno schema stabilito. La dizione "quasi uguale", come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo, a questo stadio delle ricerche può essere definita solo per via negativa, ossia mostrando che cosa accade quando un elemento manca: un gesto diventa incomprensibile se gli aspetti simbolici sono deboli, ripetitivo senza la singolarità dell'atto garantita dall'indicalità, alienante quando manca o è debole l'aspetto iconico.

Che cosa compiamo in un gesto completo? Un atto particolare, scelto fra le molte possibilità rappresentate dall'esperienza, compiuto da una persona particolare e che incarna una regola generale secondo una certa interpretazione.

Un gesto completo ha dunque due effetti: da un lato, il gesto stesso serve a cambiare la persona che lo compie; dall'altro, la persona stessa che lo compie introduce, crea o sviluppa progressivamente un abito necessario. La "forma" dell'oggetto rappresentata dall'icona implica una stretta immedesimazione con l'oggetto stesso, laddove l'oggetto può essere anche un'esperienza complessa<sup>15</sup>. Le possibilità che le icone esprimono divengono atto concreto singolare e tendono a diventare abiti o necessità. Infatti, lo stesso gesto può essere compiuto da molte persone diverse ma diventa attuale solo quando una singola persona lo realizza e solo grazie all'intervento di una persona tende a diventare un abito generale. I gesti così concepiti portano un significato possibile e vago (orotico) che progressivamente trova una determinazione fino a che non si stabilisce un abito di azione. In questo movimento possiamo così trovare facilmente la generalità, la

---

<sup>13</sup> Per un riassunto della classificazione dei segni e del suo sviluppo si veda J.J. LISZKA, *A General Introduction to the Semiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Indianapolis and Bloomington 1996.

<sup>14</sup> La definizione di Peirce di segno perfetto come il segno in cui si mescolano in modo quasi uguale icona, indice e simbolo si trova in CP 4.448. Applico questa nozione a quella di "gesto" per volgere in logica "sintetica" ciò che in Peirce, per le ragioni già accennate, rimane un'analisi in fondo legata allo schema intellettualista di derivazione kantiana.

<sup>15</sup> Per il valore dell'esperienza si veda R. CALCATERRA, *Pragmatismo: I valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003.

modalità, la transitività e la riflessività che sono le caratteristiche essenziali della continuità che stiamo cercando.

I gesti completi producono un significato compiuto, cioè un abito d'azione. La nostra esperienza quotidiana è piena di gesti che hanno già raggiunto questo grado di chiarezza. I gesti religiosi sono buoni esempi perché sono singole azioni espressamente intese come apportatrici di significato secondo un'interpretazione generale: il bagno della purificazione o del battesimo, la genuflessione, l'inchino, l'inginocchiarsi, il prostrarsi per pregare, i pellegrinaggi. Come mette in luce l'antropologia, i gesti rituali riempiono allo stesso modo la vita dell'educazione, dell'amore e della morte. Un gesto non è un'azione tra le altre perché è l'espressione di un significato incarnato in una certa persona e in un determinato momento, che tende a diventare un abito d'azione per la persona stessa e, alla fine, per quell'altro generalizzato che è l'intero popolo o la tradizione. I gesti, in quanto azioni, includono anche i gesti mentali: ciò che chiamiamo "empatia" o "immedesimazione" significa solo il compiere mentalmente i gesti di un'altra persona – come spiegava Mead e come sembrano confermare le recenti teorie sui neuroni-specchio<sup>16</sup>.

Ora, compiere dei gesti completi è ciò che costruisce e fa riconoscere un'identità in un cambiamento, ossia un continuo di cambiamento all'interno del continuo del cambiamento. La continuità tra i gesti non è chiaramente una continuità metrica ma una continuità di significato, che corrisponde esattamente alla "vera continuità" degli studi peirceani e della matematica intuizionista<sup>17</sup>. Riconoscere un'identità non è in questo caso la mera ripetizione dell'identico ( $A=A$ ), ma un caso più complesso in cui due azioni diverse vengono riconosciute come "identiche" in virtù della loro co-appartenenza alla medesima struttura semiotica. Per dirla in breve si potrebbe dire che "riconoscere un'identità" significa saper ripetere lo stesso gesto in tutta la sua portata di significato. Ed è questo tipo di conoscenza che la regola pragmatica sostiene identificando il significato con i suoi effetti pratici. In un certo senso, la proposta del "gesto completo" produce uno slittamento della massima pragmatica verso un'accezione più jamesiana: il significato coincide con l'"agire" piuttosto che con l'essere "pronti ad agire". È un'implicazione che, però, risulta meno forte – e meno attaccabile – di quella jamesiana, se l'agire del gesto completo viene declinato secondo le modalità. È azione anche l'idea quando è un'idea compiuta, anche se solo mentalmente, così come, lo si è detto, è un'azione l'immedesimarsi o l'elaborazione cosciente e semiotica di un sentimento (l'odiare, l'amare ecc. quando siano tolti dalla semplice reazione meccanica). Così intese, le due formulazioni della massima risultano molto vicine. Per usare un'immagine, anche questa versione semiotica e sintetica dell'agire concorderebbe con Peirce quando dice che se decidiamo di aprire la finestra per la verità che l'aria è malsana, testimoniamo che la verità è "nonostante l'iniquità del mondo, la più potente

---

<sup>16</sup> Non c'è dubbio sul fatto che le teorie di Mead e la logica di Dewey vadano nella direzione di una profonda unità tra teoria e pratica. Tuttavia, a entrambi manca una costruzione semiotica del gesto e una consapevolezza matematica della continuità, il che lascia molte questioni irrisolte nel primo e non permette al secondo di uscire davvero dal dualismo kantiano.

La teoria dei neuroni specchio formulata dal prof. Rizzolatti e dalla sua équipe sembra confermare questa sinteticità originaria anche a livello neurofisiologico.

<sup>17</sup> Si veda nota 7.



delle forze che muovono il mondo”<sup>18</sup>. In questo caso, la verità, come ogni altro universale, è ciò “sulla scorta di cui siamo pronti ad agire” ma è anche già un’azione mentale<sup>19</sup>.

Compiere dei gesti completi fa riconoscere un’identità, ma, viceversa, si può anche dire che l’identità è la continuità (non metrica, che quindi può comprendere anche punti staccati) che si crea fra gesti, suffragando così, in maniera nuova, il paradigma narrativo sull’identità. Rispetto a quest’ultimo, si fornisce solo un’unità di misura (il gesto) e un tipo di continuità che non è legata a una successione temporale priva di valutazione.

#### 4. *Il lavoro come conoscenza sintetica*

Siamo ora in grado di comprendere il motivo della considerazione del lavoro come strumento sintetico di conoscenza. Il lavoro, nel senso proprio del termine, è un gesto completo che unisce in modo “quasi uguale” icona, indice e simbolo. In esso infatti avviene quella trasformazione teleologica della realtà verso un fine (simbolo), compiuto in un punto particolare (indice) secondo un insieme di possibilità infinito (icona). Il modo “quasi uguale” è difficile da spiegare positivamente, ma può forse essere descritto negativamente, ossia identificando ciò che un gesto diventa ogni volta che ne manca un aspetto semiotico. In generale, possiamo dire che quando un gesto perde una sua parte, diventa formale. Ma ci sono diversi tipi di formalismo che emergono con chiarezza nel gesto del lavoro.

Quando manca l’aspetto simbolico, il gesto perde il senso del fine. Così si capisce come mai sia intollerabile un lavoro senza prospettiva – e la rabbia che esso crea – o come non sia praticabile un lavoro del quale non si sia comunicato lo scopo o l’utilità. Quando manca la legge secondo cui svolgere un’azione, il lavoro diventa assurdo, e quindi fatto in modo incompleto o erroneo, perché manca la coesione delle parti che dovrebbero formare un gesto.

Senza l’aspetto indicale, il gesto perde la sua realizzazione unica diventando mera ripetizione dello schema. La coscienza dell’unicità di ciò che si sta compiendo è parte integrale del lavoro. Si pensi in positivo alla differenza che sentiamo fra l’opera “originale” e la copia, anche quando sia perfetta o all’estremo interesse per la partecipazione diretta a eventi o a eventi “in diretta”. In negativo, basti pensare a certe creazioni – un *B-movie* o un libro di genere – che ricalcano lo schema simbolico generale e riportano aspetti iconici magari diversi, ma non hanno l’unicità che è assicurata da un’indicalità coscientemente ricercata. La mancanza di indicalità, in altro senso, si può anche vedere dalla mancanza di realizzazione concreta delle idee. Il “sognare a occhi aperti” che spesso determina l’insuccesso dell’azione dipende dalla mancanza di indicalità nel gesto. Il problema dei lavori ripetitivi è proprio quello di perdere l’unicità dell’atto che si sta compiendo e, d’altro canto, come spiega bene la Arendt, di togliere la percezione del

---

<sup>18</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce*, vol. 2 (EP2), a cura di The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1998, p. 343.

<sup>19</sup> In termini semiotici si potrebbe studiare la triade azione potenziale, azione effettiva, abito d’azione attraverso i tre interpretanti peirceani. Ma è uno studio che richiede ulteriore approfondimento, mentre per i nostri fini in questo articolo ci basta poter includere i tre tipi sotto l’agire sintetico del “gesto completo”.

giusto e dello sbagliato permettendo così di compiere qualsiasi azione non appena si evita la singolarità dell'atto<sup>20</sup>.

Privi di iconicità, i gesti divengono vuoti di novità e creatività, ossia ripetitivi nel senso dell'identità assoluta. È questo l'aspetto più inquietante di tanti lavori e causa di enormi sofferenze. Se uno non riesce a trovare l'aspetto in cui l'azione che compie partecipa della costruzione e della comunicazione della sua identità in un contesto, l'azione diventa alienante. Tuttavia, il fatto di poter trovare una diversità di aspetto e forma, ossia l'inizio di una novità di significato, anche in un'azione ripetitiva è proprio ciò che fa sì che qualsiasi lavoro possa essere pieno di gusto e formare parte dell'identità di una persona.

In conclusione, quando manca un elemento i gesti smettono di essere completi e tornano al livello dell'uso familiare o a quello della definizione. Si possono usare per vivere e possono anche servire a capire intellettualmente ciò che avviene, ma non sono una comprensione "vera" o "completa", o "pragmatista", quella che diventa un esperimento ripetibile, una scienza con capacità di previsione, una personalità con un temperamento, una storia, delle idee. Non sono più "gesti completi" che fanno costruire e riconoscere delle identità in un cambiamento.

Ovviamente c'è una possibile traduzione in termini psicologici di queste caratteristiche, tentata peraltro dallo stesso Peirce: l'iconicità è immaginazione, l'indicalità è attenzione e la simbolicità è aspettativa/soddisfazione. Così come sorgono a questo punto domande di carattere ontologico-metafisico: quando lavoriamo creiamo la realtà e, in caso di risposta positiva, in che senso? Non si tenterà qui di sviluppare questi percorsi che richiederebbero ben altro spazio. Ma un'ultima considerazione epistemologica può forse aiutare a tirare le fila del percorso fatto. Se "lavoro" è il termine generale di questo processo di ragionamento sintetico basato sul "gesto completo", dentro questo termine andranno riassunti anche gli altri strumenti epistemologici elaborati per dar conto degli aspetti dinamici e continui del nostro ragionamento. Per recuperare almeno quelli menzionati in quanto appartenenti alla tradizione del pragmatismo (ma non sono gli unici, come si vede dall'accento al paradigma narrativo), faranno parte del lavoro la creatività ipotetica dell'abduzione, la verificabilità espressa dalla massima pragmatica, l'auto-correzione e il miglioramento contenuti nel fallibilismo e nella logica della ricerca deweyana, la comunicazione sociale proposta da Mead. Senza entrare nei dettagli, basti dire che nel quadro sintetico del lavoro questi strumenti dinamici trovano senso e si armonizzano fra loro e, d'altro canto, ciascuno di essi contribuisce a una concezione più ampia di "lavoro" che dovrà essere elaborata a partire dalla grammatica del "gesto completo" qui proposta.

### *Conclusione*

Il lavoro così inteso non è più un campo applicativo di una teoria né una legge economico-dialettica. Il lavoro è il nome della continua trasformazione della realtà concreta (indice) verso il suo fine ideale (simbolo) attraverso una continua accettazione di aspetti diversi dell'oggetto dell'esperienza. Il lavoro, in una parola, è il nostro modo di ragionare sinteticamente e, quando viene svolto in maniera adeguata, cioè attraverso "gesti completi", esso assicura una vera comprensione dell'identità (propria e altrui). In questo

---

<sup>20</sup> Si veda A. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, pp. 599-629.

sensò non c'è nessuna azione che non possa diventare lavoro e non c'è nessun lavoro che sia inutile. Non a caso il cristianesimo orientale considera la liturgia come il lavoro per eccellenza, dove ogni aspetto della realtà viene portato verso il suo fine e in qualche modo, si anticipa così la redenzione finale.

Non c'è dubbio che le concrete condizioni di lavoro quotidiane possano sembrare lontane da questa immagine, ma se si considera con attenzione la nostra pratica quotidiana si troveranno gli elementi descritti in precedenza, la cui applicazione alla concretezza quotidiana di ogni tipo di lavoro non è difficile e può fornire utili strumenti di miglioramento. Ancor di più, si osserverà che a questo tipo di conoscenza noi dobbiamo tutti gli aspetti più creativi e quotidiani della conoscenza: la creatività scientifica (le ipotesi), letteraria e di qualunque altro genere; le certezze morali come la fiducia e la sfiducia, la sicurezza affettiva ecc.; la verificabilità della nostra conoscenza e il nostro conformarci e riconoscere leggi e scopi generali. Ciò non significa ovviamente che la conoscenza analitica sia inutile, ma solo che essa è votata a un continuo frazionamento del proprio oggetto che non è il tipo di ragionamento con cui costruiamo il mondo. Il tipo di ragionamento che costruisce è un complesso strumento fatto dei gesti con cui "lavoriamo".