

Rosa M. Calcaterra

UN SANO SENSO DELLA REALTÀ

Abstract

The notion of reality is strictly intertwined with the concreteness of our cognitive and evaluative practices, their complexity, and the dynamism of the inevitable interference of empirical and logico-semantic factors that constitute it. From this perspective, the demand to choose between realism and anti-realism can only appear as a pseudo-problem which is moreover nourished with unsustainable dualisms, such as those between mind and world, pragmatic and epistemic, as well as the methodological dichotomies that gather around such oppositions.

Tra i disturbi mentali più inquietanti, il fenomeno della “de-realizzazione” è ben rilevante per la riflessione filosofica. Si può essere affetti da de-realizzazione sia episodicamente sia in modo continuativo ma in entrambi i casi vi è l’incapacità del soggetto di interagire con l’ambiente circostante (sia con gli oggetti fisici – le cose – sia con gli altri esseri viventi – persone o animali) secondo i modelli cognitivo-comportamentali usualmente condivisi dalla comunità di appartenenza. Si potrebbe allora dire che la de-realizzazione consiste in una disfunzione, più o meno intensa, di ciò che Wittgenstein indicava come il sistema normativo che sorregge le nostre pratiche linguistiche ed epistemiche: quel complesso di certezze condivise che egli rappresenta con le metafore dell’“alveo del fiume”, dell’“impalcatura”, per indicare la funzione portante che esse svolgono rispetto alle vicende dei nostri saperi¹. Così si può ipotizzare che è appunto questo il disturbo mentale paventato da un famoso passaggio di *On Certainty* in cui egli allude alla malattia filosofica:

«Siedo in giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: “Io so che questo è un albero”, e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: “Quest’uomo non è pazzo: stiamo solo facendo filosofia”» (OC, § 467).

La sensazione di affannosa ricerca del consenso altrui circa l’asserzione di “sapere” cosa sia un certo oggetto della realtà, asserzione che a chiunque apparirebbe affatto scontata, è un elemento costitutivo della situazione descritta da queste parole di Wittgenstein, e non è eccessivo sostenere che la presa di distanza dall’ansia della certezza cui esse

¹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, trad. G.E.M. Anscombe e Denis Paul, Basil Blackwell, Oxford 1969, §§ 94-105; trad. it. M. Trinchero, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1997. Da ora in poi, nel testo: OC seguito dal numero del paragrafo.

implicitamente rimandano è il *Leitmotiv* squisitamente etico del suo intero lavoro successivo al *Tractatus Logico-philosophicus*. Vi è un'assonanza speculare dell'atteggiamento di chi chiede continuamente conferme delle proprie asserzioni conoscitive sulla realtà con la posizione di chi ritiene necessario schierarsi a favore di un realismo che sappia finalmente liberarsi dai presunti intralci logico-semantiche alle nostre più "naturali" e radicate certezze. Perciò vorrei proporre che la nozione di realtà è strettamente intrecciata alla concretezza delle nostre pratiche conoscitive e valoriali, alla loro complessità e al dinamismo della continua interferenza dei fattori logici e dei fattori empirici che le formano.

Nella sua nota polemica con la concezione del senso comune sostenuta da Moore, Wittgenstein suggeriva che le certezze di cui esso ci risulta composto non hanno una vera e propria giustificazione empirica, dunque non costituiscono un sapere ma, piuttosto, hanno una funzione simile a quella delle regole di un giuoco. Ovviamente non è questa una funzione da poco: le credenze di senso comune sono «lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso» (OC, § 94), e questo complesso di credenze è assimilabile a «una specie di mitologia» formata da «proposizioni che descrivono un'immagine del mondo» (OC, § 95) cui si aderisce a prescindere dalla domanda circa la loro correttezza. È come dire che ciò che conta non è la corrispondenza di tali immagini ad una qualche "vera" realtà bensì il fatto stesso che esse sussistano e questo, a sua volta, significa, né più e né meno, che esse funzionano nella prassi del linguaggio. Infatti, «il linguaggio non è venuto fuori dal ragionamento» (OC, § 475), anzi :

«Non devi dimenticare il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole).

Sta lì – come la nostra vita» (OC, § 559).

Così come una persona normalmente impara le regole basilari del vivere in un determinato ambiente naturale e sociale mettendole in pratica, le immagini del mondo che fanno da sfondo ai nostri giochi linguistici non sono necessariamente oggetto di insegnamento esplicito: si possono «imparare anche in modo puramente pratico» (OC, § 95). Esse formano «un sistema» che «appartiene all'essenza stessa di quello che chiamiamo argomentazione», cioè: «Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione» (OC, § 105). D'altra parte, in quale modo o in base a quale "principio" si formino le credenze del senso comune e, allo stesso tempo, la loro forza normativa è questione che Wittgenstein – come si evince già dalle poche battute sopra citate – sottrae senz'altro ad una possibile definizione in senso tradizionale e ciò costituisce apparentemente un forte ostacolo alla possibilità di annoverarlo tra i realisti o gli antirealisti. Infatti, questa stessa possibilità dipende, più o meno implicitamente, dal presupposto tipico del fondazionalismo tradizionale, vale a dire da quella ricerca di un *primum* assoluto delle nostre capacità conoscitive – vuoi di natura logico-razionale vuoi di natura empirico-sensoriale – di cui la gran parte del pensiero contemporaneo ha mostrato l'impercorsibilità.

Rinunciare alla ricerca di questa sorta di punto archimedeo delle nostre conoscenze, del nostro rapporto con "la realtà" non equivale necessariamente a cedere allo

scetticismo o tanto meno all'irrazionalismo². Piuttosto, significa dare spazio ad una nozione plurale di ciò che possiamo nominare con il termine "realtà" e, soprattutto, significa riformulare in senso pragmatico il concetto di "fondazione". Più precisamente, si viene a mostrare la complessità logico-semantiche del termine "realtà" recuperando, in parallelo, la questione del fondamento nella concretezza poliedrica del fare umano e dei giochi linguistici che l'intessano, compresi quelli più altamente specializzati della ricerca scientifica. È in questa direttiva che risultano convogliati gli sforzi di Wittgenstein di affidare i criteri stessi della certezza e del sapere alla prassi linguistica comunitaria, e non è azzardato dire che, per il filosofo viennese, è appunto quest'ultima l'unica vera realtà.

Occorre allora capire come vada decodificato il rapporto funzionale tra sapere/conoscere e la forma empirico/descrittiva delle proposizioni scientifiche proposto da Wittgenstein. In altre parole: la sua filosofia è realista o anti-realista? Ma in effetti, proprio in *On Certainty*, si può cogliere un potente antidoto alla contrapposizione tra realismo e anti-realismo nell'analisi grammaticale delle nozioni di certezza e di sapere, analisi che evidentemente include i precedenti inviti di Wittgenstein a ribaltare il valore epistemico del concetto di fondazione in quello di "descrizione".

Non è affatto scontato che la sostituzione del "descrivere" al "fondare" garantisca l'obiettivo per cui espressamente viene di solito invocata, vale a dire non è scontato che metta al riparo dalle istanze dogmatiche che compromettono la tradizione fondazionalista occidentale, sia essa empirista oppure razionalista. Al contrario, si può esibire una quantità di casi che attestano come la neutralità dell'atteggiamento descrittivo sia poco più di un *wishful thinking* probabilmente basato sulla fiducia ingenua nell'autosufficienza del potere cognitivo-esplicativo delle nostre capacità sensoriali, o persino sia niente altro che una formula finalizzata a strategie di potere ideologico. Basterà richiamare *in primis* l'uso che si fa nei *mass media* della cosiddetta "descrizione della realtà dei fatti", ma anche le pratiche linguistiche ordinarie dove questo atteggiamento si impone come un fattore pressoché inaggirabile. Bisogna allora ammettere che, proprio nella sua veste di norma metodologica, il criterio della descrizione veicola un sotterraneo intreccio tra "descrizione", "fatti empirici" e "certezza" che rischia di vanificare il senso stesso del contrasto tra atteggiamento descrittivo e atteggiamento fondazionalista, precisamente perché reitera l'ansia di un sapere in qualche modo pre-confezionato. Lo sforzo di Wittgenstein di consegnare al metodo descrittivo uno statuto chiaramente anti-essenzialista è appunto un tentativo di metterci in guardia verso tale rischio, tentativo che senz'altro è parte integrante della sua analisi grammaticale della certezza e del sapere/conoscere.

Volendo tentare una sintesi estrema dei risultati raggiunti attraverso le impervie pagine di *On Certainty* in merito alla dimensione epistemologica del concetto di realtà, se ne può individuare il punto cruciale nella scissione del nesso tra "empirico/descrittivo" e "certo". Infatti, Wittgenstein riserva la qualifica di certezza alle proposizioni sistematiche, sottraendole all'istanza fondazionalista tradizionale e alla stessa possibilità di ottenere una vera e propria giustificazione epistemica, mentre assegna un carattere "fluidico", dunque una validità mai definitiva o autosufficiente, alle proposizioni che

² Riformulo di seguito alcune osservazioni proposte nel mio *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003, p. 59ss.

descrivono fatti empirici. A queste ultime è affidato il sapere, ossia la costruzione delle nostre conoscenze del mondo fisico-naturale, rispetto alle quali la certezza può essere tutt'al più «un tono in cui si constata lo stato di cose» (OC, § 30), vale a dire un qualcosa che riguarda la soggettività e che non può contare come una giustificazione della corretta relazione tra una proposizione e «un dato di fatto». Né la correttezza del rapporto tra proposizioni conoscitive e realtà può essere “fondata” nella nostra *rappresentazione* del sapere come “proiezione” mentale di un “processo esterno”, ossia come interiorizzazione di una percezione sensoriale degli oggetti della realtà fisico-materiale. D'altra parte, il sapere non è uno stato mentale che si possa distinguere dal credere sulla base delle presunte garanzie provenienti da convinzioni “chiare e distinte” poiché, invece, lo stato d'animo della convinzione «può essere lo stesso, sia che si sappia sia che si creda falsamente» (OC, §§ 13ss, 90ss, 308, 356).

Con la medesima intenzione anti-cartesiana, Ch.S. Peirce aveva affermato che «di ognuna delle nostre credenze noi crediamo che sia vera», perciò non possiamo distinguere tra vero e falso facendo appello al sentimento di convinzione o di soddisfazione: anzi, secondo il suo pragmatismo, lo stato di soddisfazione contrassegna ogni credenza, «sia che sia vera oppure falsa»³. Perciò, Peirce imputava a Cartesio di non essersi mai posto il problema di distinguere «fra un'idea che sembra chiara e una che lo è realmente»⁴, assumendo infine, con il suo fallibilismo, la medesima prospettiva di Wittgenstein per cui «“Sapere” e “sicurezza” appartengono a due *categorie* differenti» (OC, § 308). In breve, per entrambi la sicurezza compete alle proposizioni cui, normalmente, crediamo e in base alle quali agiamo al di là di ogni ragionevole, “sano”, dubbio (OC, §§ 192-196) mentre il sapere poggia sulla possibilità di dare ragioni (OC, § 484), anzi «dipende da questo: se le prove [*Evidenz*] mi diano ragione o se mi contraddicano» (OC, § 504) e ciò implica l'occorrenza del dubbio. A questo proposito l'analogia tra Peirce e Wittgenstein si fa stringente: non si dubita se non a partire da una credenza (OC, § 160) ovvero il dubbio presuppone delle certezze e comporta necessariamente delle conseguenze, comunque deve avere motivazioni precise, dunque non può essere una regola metodologica universale e necessaria come raccomandava Cartesio. Insomma, va respinta la nozione intellettualista del dubbio e con ciò stesso lo scetticismo filosofico che, strutturalmente, costituisce l'altra faccia del realismo proprio nella misura in cui presuppone la ricerca di un fondamento epistemico assoluto del conoscere e dell'agire. In altre parole, il dubbio di Cartesio e dei moderni è tanto inutile quanto insensato o addirittura insano, proprio perché si basa su criteri che non corrispondono al concreto operare del linguaggio e del pensiero, al loro radicamento in ciò che per Wittgenstein è il sistema di certezze che formano il «senso messo in comune»⁵ e per Peirce è il complesso di pre-giudizi in cui siamo immersi, l'insieme di

³ C.S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 voll., a cura di C. Hartshorne, P. Weiss e A.W. Burks, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1958, da ora in avanti CP seguito da numero del vol. e del paragrafo: CP 5.375; trad. it. a cura di G. Maddalena, *Scritti scelti*, UTET, Torino 2005, p. 192.

⁴ CP 5.391; it. p. 206.

⁵ Cfr. S. BORUTTI, *Dubbio, scetticismo e senso comune in Wittgenstein*, in “Nuova civiltà delle macchine”, 1 (2005), pp. 98ss.

abiti mentali e comportamentali consolidati cui necessariamente si innesta ogni nostra critica argomentazione:

«Noi non possiamo cominciare con il dubbio totale. Dobbiamo cominciare con tutti i pregiudizi che agiscono in noi nel momento in cui intraprendiamo lo studio della filosofia. Questi pregiudizi non li possiamo eliminare con una massima, poiché sono tali che non ci è mai venuto in mente di poterli mettere in discussione. Quindi questo scetticismo iniziale sarebbe mero autoinganno, e non dubbio reale; e nessuno che segua il metodo cartesiano sarà mai soddisfatto finché non abbia formalmente ritrovato tutte quelle credenze a cui ha formalmente rinunciato. [...] Non si pretenda dunque di dubitare in filosofia di ciò di cui non dubitiamo dentro di noi»⁶.

L'affinità tra Peirce e Wittgenstein in merito alla nozione anti-intellettualista del dubbio è particolarmente interessante proprio in quanto, per entrambi, la pratica del dubitare costituisce un momento cruciale della dialettica tra le certezze comunitariamente partecipate e il sapere/conoscere. È in virtù di questa dialettica che la nozione di realtà tende ad assumere man mano significati e contenuti più rifiniti. Mi limito a richiamare, da un lato, l'affermazione wittgensteiniana dell'interscambio tra le proposizioni «cardine» dei nostri giochi linguistici e le proposizioni empiriche (OC, §§ 96-98); dall'altro lato, il rifiuto di Peirce delle presunte verità *a priori* sostenute dalle teorie del senso comune che fanno a capo a Thomas Reid⁷.

Il confronto tra Wittgenstein e Peirce è a mio avviso particolarmente utile almeno per segnalare alcuni motivi per cui il tema della realtà può ricevere una declinazione convincente solo a partire da una messa in parentesi della contrapposizione tra realismo e anti-realismo. Conviene allora considerare, almeno, la rinnovata concezione della normatività che Wittgenstein ha cercato di sostenere fin dalle *Philosophische Untersuchungen*⁸, riconducendola alla flessibilità del linguaggio (OC, §§ 98, 167), alla prassi del giudicare e del parlare in cui si snoda l'«uso» comunitario delle regole: la loro reiterazione così come le modificazioni che esse possono subire in virtù delle loro stesse applicazioni. La nozione astratta di «regola logica» lascia così il posto all'idea di una regolarità che rispecchia il carattere mai definitivamente compiuto dell'operare umano: «Le nostre regole lasciano aperte certe scappatoie, e la prassi deve parlare per se stessa» (OC, § 139). È a questo livello che si situano il dubbio, l'errore, l'incertezza e tutti questi momenti, infatti, scandiscono il ritmo concreto, benché lento e spesso faticoso, dei cambiamenti dei nostri saperi e delle nostre forme di vita (OC, §§ 84, 96, 167).

Da parte sua anche Peirce, come tutti i rappresentanti del pragmatismo, assegna senz'altro un carattere normativo al sistema di credenze comunitariamente consolidate,

⁶ Riprendo qui *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, ed. cit., p. 54. Sull'argomento si veda C. TIERCELIN, *Peirce et Wittgenstein face au défi sceptique*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 3 (2010), pp. 13-28; tra i più recenti studi sul rapporto tra Wittgenstein e il pragmatismo cfr. C. CHAUVIRÈ e S. PLAUD (a cura di), *Wittgenstein and Pragmatism*, in «Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2 (2012), pp. 6-173.

⁷ Pur riconoscendo a Reid il merito di aver salvaguardato l'importanza delle certezze comuni, Peirce definiva il proprio pragmatismo «filosofia critica del senso comune», cfr. CP 5.494; it. p. 624.

⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, in particolare §§ 193-197, 199, 201-202, 206.

individuando la formazione di nuovi punti di vista su cui orientare la condotta teorica e pratica nel concreto accadimento di una qualche circostanza che venga a mettere in tensione la validità di una o più credenze precedentemente accettate in modo pressoché immediato⁹. Come tutto ciò si verifichi è questione che rimanda all'intimo intreccio delle tre categorie logico-semiotiche e, allo stesso tempo, ontologiche teorizzate da Peirce: la *Firstness* – il puro e semplice accadimento di un fenomeno, fisico o mentale che sia –, la *Secondness* – l'incontro-scontro delle capacità sensoriali e del pensiero umani con l'alterità sia fisico/materiale sia umana – e la *Thirdness* – l'idea o la credenza intersoggettivamente riconosciuta che forma la regola, l'*habit* adottato dai soggetti umani per muoversi attraverso i fatti e coglierne le qualità specifiche, i nessi infra- e inter-oggettivi. Infatti, la *Thirdness* attiene tanto all'attività conoscitiva quanto al mondo fisico-naturale, cioè essa abbraccia anche le regolarità che individuiamo nella mondo oggettivo o, meglio, l'insieme di quegli aspetti regolari che fanno del mondo fisico-naturale un oggetto di possibile comprensione da parte dell'essere umano. Vi è insomma un *continuum* tra la conoscenza e i suoi oggetti e proprio per questo si può affermare la valenza obiettiva della «terzità», il suo carattere di struttura interpretativa della realtà che però include – per definizione – la «primità» e la «secondità», anzi, al pari di queste ultime, sussiste e funziona solo in virtù degli effettivi, concreti rimandi che ciascun membro della triade logico-ontologica peirciana istituisce con gli altri.

L'idea del *continuum*, come Peirce stesso dichiara, è «la chiave di volta» del suo pensiero¹⁰. Essa, è bene sottolinearlo, configura l'intimo rapporto che lega l'essere umano al mondo oggettivo che si offre alla sua conoscenza: un rapporto vitale ovvero, nel linguaggio di Peirce, «pragmatico», cioè fatto di interazione e reciprocità. Perciò non è possibile dire che la «vera realtà» sia nelle cose oppure nel pensiero poiché essa va piuttosto cercata nel *rapporto tra le cose e l'essere umano* che di volta in volta si viene a stabilire. Che poi tutto questo implichi la comunità come il termine *a quo* e *ad quem* delle definizioni del reale è quanto Peirce sostiene fin dai saggi giovanili dove getta le basi della sua semiotica cognitiva. Più precisamente, una delle sue tesi cruciali è che il concetto stesso di realtà emerga dall'occorrenza dell'errore in quanto deroga al credere e al fare comunitariamente corroborati e che sia ancora al piano comunitario che occorre rivolgersi per ritrovare i modi in cui la realtà arriva ad essere compresa. Scriveva Peirce già nel 1868:

«Che cosa intendiamo per reale? È un concetto che dobbiamo aver scoperto per la prima volta quando abbiamo scoperto che c'era un irreale, un'illusione; cioè quando ci siamo corretti per la prima volta. Ora, la sola distinzione che era richiesta dal fatto di esserci sbagliati era tra un *ens* relativo a delle determinazioni interiori private, cioè delle negazioni che appartengono all'idiosincrasia, e un *ens* che alla lunga (*in the long run*) rimarrebbe. Il reale, allora, è ciò a cui alla fine, presto o tardi che sia, giungeranno l'informazione e il ragionamento e che è dunque indipendente dalle mie o dalle vostre fantasie. In questo modo la vera origine del concetto di realtà dimostra che questo concetto implica essenzialmente

⁹ Cfr. CP 5.358-387; it. pp. 185-203.

¹⁰ Cfr. M. ANNONI - G. MADDALENA (a cura di), *Alle Origini del Pragmatismo. Corrispondenza tra C.S. Peirce e W. James*, Aragno Editore, Torino 2011, p. 111.

la nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti e capace di un indefinito incremento di conoscenza»¹¹.

Si propone dunque una nozione contrastiva di realtà, che esclude l'aggancio di soggettività individuale e certezza/verità rifiutando il valore epistemico dell'evidenza immediata, sia essa razionale o sensibile, e che pertanto sposta il problema del *primum* della conoscenza nella questione circa le modalità concrete attraverso cui essa si costituisce e sviluppa. Tuttavia, ciò non significa di certo che non è possibile determinare il punto di partenza di ogni singola conoscenza, bensì che *non è possibile individuare il fondamento originario del conoscere nella sua totalità*. Quest'ultima questione equivale ad un falso problema poiché poggia sulla pretesa di spingersi oltre la considerazione delle concrete manifestazioni della funzione conoscitiva, avvalendosi della proposizione indimostrabile che vi sia una realtà *extra mentem* che spetterebbe al soggetto conoscente di rispecchiare nella sua inseità. Piuttosto, non vi sarebbe per noi alcuna realtà se non quella con cui entriamo in relazione e questa relazione è sempre di natura segnica. Non c'è esperienza sensoriale così come non c'è concetto di una qualche realtà che non contenga in sé la struttura dei segni: il loro essere un qualcosa che si riferisce *ad* altro e che sarà segno *per* altro secondo una catena potenzialmente illimitata di rimandi. Questo non implica affatto che vi sia un'infinità di possibili interpretazioni del reale: al contrario, i processi semiotici trovano sempre un punto di approdo ben definito in ciò che Peirce chiama «interpretante logico finale» ossia l'abito comportamentale che fa tutt'uno con la credenza che si viene ad affermare intersoggettivamente¹².

Sostenere la costituzione comunitaria dell'intreccio tra comportamenti e codifiche logico-semantiche dei fatti oggettivi non corrisponde necessariamente alla riduzione convenzionalista dei rapporti umani con la realtà. Al contrario, almeno nella visuale pragmatista, l'idea di «accordo comunitario» è saldamente ancorata alle sfide concrete che l'ambiente sia fisico-naturale sia socio-culturale viene a porre alle credenze in atto e al vaglio intersoggettivo delle innovazioni del credere e del fare in cui tali sfide possono trovare risposta. Quest'ultimo aspetto include la messa in opera di abiti di azione precedentemente imprevisi ed è appunto sul piano dell'agire che si misura la capacità umana di cogliere i fatti e gli oggetti reali. Infatti l'agire è, ad un tempo, fattore propulsivo e banco di prova – per tutti e per ciascuno – della fondatezza delle nostre idee sulla realtà. L'idea del *continuum* tra mondo oggettivo e soggetto umano si specifica, allora, nell'esibizione dell'imprescindibile legame tra teoria e pratica, un legame che però esula da sbrigative istanze corrispondentiste. Piuttosto, il *continuum* è qui correlativo di uno dei capisaldi della filosofia pragmatista: il *fallibilismo* delle nostre asserzioni conoscitive e della stessa ricerca scientifica o filosofica. «Il principio di continuità è l'oggettivazione dell'idea di fallibilismo»¹³, dichiara Peirce e, spiegando che tale principio è rintracciabile «all'interno della storia della Mente Umana» nonché nell'evoluzione delle scienze che ne rappresentano un'espressione specifica, asserisce infine: «L'avversario

¹¹ CP 5.311; it. p. 140.

¹² Per questo importante aspetto mi permetto di rimandare al mio *Interpretare l'esperienza. Scienza metafisica etica nella filosofia di Ch.S. Peirce*, Janua, Roma 1989.

¹³ CP 1.171.

storico di questa filosofia è stato ed è, nella logica, l'infallibilismo, sia nelle sue miti forme ecclesiastiche sia nelle sue disastrose configurazioni scientiste e materialiste»¹⁴.

L'espressione "fallibilismo", notoriamente coniata da Peirce, significa tutt'altro che "scetticismo" proprio perché, accanto alla consapevolezza della *fallibilità di principio* delle nostre conoscenze, essa include una solida fiducia nella *capacità di auto-correzione* dell'intelligenza umana nonché un concetto della verità inteso come idea regolativa à la Kant. D'altra parte, la semiotica cognitiva peirciana impone il rifiuto del concetto kantiano di noumeno¹⁵ e che la filosofia di Kant sia, in fin dei conti, da considerare come una forma di nominalismo è ciò che Peirce arriverà a suggerire, dato che dal suo punto di vista è nominalista chi «blocca la via della ricerca» imponendo *a priori* una differenza tra conoscenza e realtà, come appunto accade con l'affermazione kantiana che vi sia una qualche realtà assolutamente inconoscibile. I fenomeni, infatti, non solo costituiscono il nostro unico accesso alla realtà ma rappresentano anche «le modalità proprie dell'essere».

Molte polemiche teoretiche di Peirce hanno ritmato la sua sincera amicizia con William James, eppure la proposta peirciana di rimodulare pragmaticamente il vecchio contrasto tra realismo e anti-realismo riceve una risposta tuttora vivace proprio nell'impegno jamesiano di coniugare psicologia, filosofia e metafisica. Infatti, la metafisica pluralista di James riflette i risultati delle sue analisi psicologiche e filosofiche lungo le quali è messa a punto una visuale del tema della realtà che scavalca qualsivoglia pretesa di fissarne i contorni una volta per tutte eppure non concede deroghe al principio che siano proprio gli oggetti e gli eventi reali a costituire il termine *a quo* e *ad quem* di tutte le esperienze umane. In altre parole, vi è una pluralità di "ordini" cognitivi e ontologici che occorre considerare per recuperare il valore concreto della questione della realtà¹⁶ e ciò significa impegnarsi a riconoscere le eventuali specificità e compenetrazioni che essi oggettivamente esibiscono all'analisi. Ma, innanzitutto, bisogna tener presente che la domanda circa la realtà ha senso proprio in quanto mira a porci in condizione di escludere le illusioni e circoscrivere gli errori che vengono a compromettere il corso del nostro agire ed essere nel mondo. Analogamente a Peirce, James sostiene dunque una concezione contrastiva della realtà, che enfatizza il rapporto interattivo mente-mondo cosicché infine «il reale è tutto ciò che non possiamo non tenere in qualche modo in conto»¹⁷. È questa una formula coerente non solo con le posizioni raggiunte nei *Principles of Psychology* ma anche con la versione pragmatica del corrispondentismo presentata da James. Ben diversamente dalla sua presunta riduzione della verità e realtà a mere formule

¹⁴ M. ANNONI - G. MADDALENA, *op. cit.*, p. 25. Per una dettagliata analisi della concezione peirciana del *continuum* e le sue implicazioni gnoseologiche e metafisiche segnalò G. MADDALENA, *Metafisica per assurdo. Peirce e i problemi dell'epistemologia contemporanea*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 137-224.

¹⁵ Cfr. CP 5.254-258; it. pp. 101-102.

¹⁶ Cfr. W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, in ID., *The Works of William James*, a cura di F.H. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975-1988, vol. 4; trad. it. M. Santoro, *Un universo pluralistico*, Marietti, Casale Monferrato 1973. W. JAMES, *The Various Orders of Reality* in ID., *The Principles of Psychology* (vol. II), in ID., *The Works of William James*, ed. cit., vol. 9, pp. 917-920.

¹⁷ W. JAMES, *Some Problems of Philosophy*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996, pp. 101-102; traduzione mia.

psicologiche¹⁸, egli pone piuttosto l'accento sulla loro natura processuale, sulla loro dipendenza dallo svolgimento delle pratiche che marcano i nostri rapporti con il mondo circostante:

«La verità di un'idea non è una proprietà immutabile che le inerisce. [...] La sua verità è infatti un evento, un processo: il processo cioè del suo stesso verificarsi, la sua *verificazione* (*verification*). La sua validità è il processo della sua *convalidazione* (*valid-ation*)»¹⁹.

Vi è insomma un valore forte delle nostre pratiche conoscitive, sicché «“Accordarsi” con una realtà» significa soltanto «*essere messo in un tale contatto effettivo con la realtà da poter operare con essa, o con qualcosa che le è connesso, in modo migliore che se discordassimo*»²⁰. È come dire che, al di là della contingenza e del pluralismo delle nostre definizioni “pragmatiche” del vero e del reale, l'agire si impone come il criterio discriminante di verità e falsità, di realtà e illusione, fermo restando che per la correttezza delle opinioni sia soggettivamente sia pubblicamente rilevanti non può certo bastare la presenza di qualsivoglia sentimento psicologico di soddisfazione. James respinge con decisione l'interpretazione anti-realista della sua epistemologia:

«Se si cancellasse la realtà dall'universo di discorso del pragmatista, egli chiamerebbe immediatamente false tutte le credenze rimaste, a prescindere dal loro essere soddisfacenti. Per lui come per i suoi critici non ci può essere verità se non c'è nulla di cui un qualcosa possa essere vero. Le idee sono piatte superfici psicologiche se non vi si riflette una materia che conferisca loro lustro cognitivo. Questo è il motivo per cui, da buon pragmatista, ho posto la “realtà” *ab initio* e per il quale, nel mio intero discorso, rimango un realista epistemologico»²¹.

La realtà non è solo presupposto epistemologico del pragmatismo jamesiano, poiché esso include anche una forma di «realismo naturale del senso comune» ritagliata su di un'ontologia continuista, che impedisce di mettere in questione la nostra capacità di percepire immediatamente le cose del mondo esterno. Allo stesso tempo, si tratta di fare i conti con il presupposto del rappresentazionalismo tradizionale, secondo cui l'immediatezza coincide con l'incorreggibilità e, quindi, di circoscrivere lo scetticismo derivante dall'ovvia constatazione che le nostre percezioni immediate non sempre sono veridiche²².

È appunto allo scetticismo implicito in questo modo di pensare che i pragmatisti cercano di rispondere con il loro richiamo all'unitarietà degli schemi logico-semantici, delle esperienze sensoriali e del fare umani. L'inevitabile, continua interferenza del

¹⁸ Cfr. le repliche di James a questo tipo di interpretazione in W. JAMES, *The Meaning of Truth*, in ID., *The Works of William James*, ed. cit., vol. 2, pp. 90-98; trad. it. S. Scardicchio, *Il significato della verità*, Aragno Editore, Torino 2010, pp. 115-133.

¹⁹ W. JAMES, *Pragmatism*, in ID., *The Works of William James*, ed. cit., vol. 1, p. 97; trad. it. a cura di S. Franzese, *Pragmatismo*, Aragno Editore, Torino 2007, pp. 117-118.

²⁰ *Ibidem*, p. 102; it. p. 125.

²¹ W. JAMES, *The Meaning of Truth*, ed. cit., p. 106; it. p. 122.

²² Per un commento più articolato, mi permetto di rimandare a R.M. CALCATERRA, *Il James di Putnam*, in ID. (a cura di), *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 207-225.

nostro pensare, sentire ed agire è, nella loro prospettiva, ciò che qualifica i rapporti che istituamo con il mondo reale e proprio per questo si può vedere la dinamicità della cultura umana nell'interscambio dei diversi livelli in cui essi vengono a declinarsi. Ancora una volta, il senso comune si presenta come l'imprescindibile intelaiatura delle nozioni di realtà che scienza e filosofia mettono in campo: esso, per usare le parole di James, è «la naturale lingua madre del pensiero», «è il livello più *consolidato*, perché è venuto per primo e si è guadagnato tutto il linguaggio come alleato». Tuttavia il senso comune non è inattaccabile e, in effetti, «se fosse del tutto veridico» la scienza e la filosofia critica non verrebbero a spezzarne i legami costitutivi. In particolare, la filosofia critica sembra agire nei suoi confronti come «un cataclisma generale» che ne azzerà i riferimenti prestabiliti alla realtà delle cose. E allora occorre tanto più continuare a interrogarsi:

«[...] che cosa sono le “cose”? Si può veramente dire che una costellazione è una *cosa*? E un esercito? Oppure è una cosa un *ens rationis* come lo spazio o la giustizia? Un coltello di cui siano cambiati il manico e la lama è “lo stesso”? L’“idiota”, di cui Locke discute così seriamente, appartiene al “genere” umano? La *telepatia* è una “fantasticheria” o è un “fatto”? Nel momento in cui oltrepassate l’uso pratico di queste categorie (uso di solito sufficientemente suggerito dalle circostanze di ogni caso specifico) per andare verso un pensiero puramente speculativo e accademico, vi riesce impossibile dire esattamente entro quali limiti fattuali ognuna di queste categorie si possa applicare»²³.

Realtà e verità sono termini corrispettivi e probabilmente si deve ammettere che alcune definizioni di James (o di Dewey che, al riguardo, ne segue di sicuro le tracce) possono risultare troppo generiche. Ma è anche evidente che la maggior parte delle sofisticate discussioni contemporanee su questi concetti e sulle loro diverse valenze, sia semantiche sia epistemologiche, hanno a che fare proprio con i problemi che gli esponenti classici del pragmatismo suggerivano di affrontare, cioè chiarire il rapporto della verità/realtà con i diversi tipi di credenze, con le aspirazioni e le espressioni linguistiche che compongono l’universo umano. Che poi ciò significhi puntare sulla sua variegata concretezza è quanto il pragmatismo invita a fare proprio laddove valorizza quel rapporto costruttivo tra senso comune e critica filosofica in cui Peirce articolava la basilare importanza dei concetti di verità e realtà con il fallibilismo e l’antiscetticismo.

²³ W. JAMES, *Pragmatism*, ed. cit., pp. 89-90; it. p. 109.