

# *Capitolo 1*

*Alla ricerca della Mente*

## 1.1 L'ambito della ricerca

Questo paragrafo si prefigge di illustrare il campo di ricerca in cui ci siamo orientati, e in cui ci siamo mossi per la nostra ricerca, al fine di trovare un modello di mente che possa soddisfare le nostre esigenze scientifiche.

Questo vuole essere esclusivamente un riferimento superficiale di quanto, ancora oggi, è il fulcro del dibattito sulla teoria della mente. Per motivi pratici, quindi, non è stata nostra intenzione dedicarci in modo approfondito alla descrizione e all'analisi delle diverse e varieguate scuole di pensiero che, prese insieme, costituiscono a oggi l'ambito della teoria della mente. Nostro obiettivo primario è accennare e, per certi versi, anche illustrare solo le principali prospettive che hanno dato via ai concetti fondamentali del dibattito in cui questo lavoro vuole collocarsi e con cui vuole confrontarsi.

Per filosofia della mente (Philosophy of Mind) si è soliti intendere lo studio filosofico della mente, ossia degli atti, delle funzioni mentali e di ciò che è comune definire coscienza; nonché delle loro relazioni con il cervello, il corpo e il mondo in generale. La filosofia della mente si addentra anche nelle questioni di fondo, primi fra tutti i problemi metodologici, sui quali si erige tutta la ricerca scientifica sulla mente. Una delle questioni fondamentali cui vuol dare risposta la teoria della mente è quella che si interessa della sua vera essenza (della mente) e del rapporto che sussiste tra anima e corpo; o tra mente e cervello. Questi sono solo i primi gradini che questo particolare ambito di ricerca indaga, da cui essa muove; fino a poi giungere ad ottenere un'efficace ed esauriente scienza della *coscienza*. Come qualsiasi dibattito filosofico, anche in teoria della mente è forte la dicotomia tra le posizioni più classiche e più forti, prime fra tutte quella dei materialisti, che vorrebbero ridurre tutti i fenomeni della mente a funzioni e azioni compiute dalla parte materiale, quindi il cervello; e quella degli idealisti, per cui, al contrario, esisterebbero chiare ed evidenti prove per dimostrare che molte delle funzioni della mente non sarebbero riconducibili al solo cervello, ma sarebbero di una natura nettamente diversa da quella materiale. Insistendo sul problema mente-corpo, per quanto abbia interessato il pensiero filosofico sin dai primordi, rileviamo che questo è soltanto uno dei tre approcci entro cui si inquadrano le nuove teorie della mente. Esse nascono con il concorso di acute osservazioni attorno alla teorie storiche del funzionalismo, del computazionalismo e dell'intelligenza artificiale. Possiamo dunque individuare le tre seguenti linee di ricerca:

- Il Problema mente corpo, che concerne il rapporto tra *soma* e *psiche* a livello intra-soggettivo;
- Il problema mente-mondo, relativo al rapportarsi di ogni singolo individuo con il contesto di esistenza in cui è inserito;
- Il problema mente-mente, come quello del relazionarsi di una mente alle altre menti ad essa simili sul piano strutturale e funzionale, ma con esigenze e aspettative da poco a molto differenti.

Per una completa esposizione di queste problematiche rinviamo a testi dedicati, che sono sicuramente più esustivi sull'argomento in questione.

Ovviamente, vista la natura filosofica dell'argomento, le radici dell'indagine sulla vera natura della *psiche* o della mente risale ad epoche assai remote, ma i teorici della mente preferiscono puntare il dito su Cartesio, per indicare un iniziatore storico del dibattito in questione. Se quanti si interessano a dare una risposta alle tematiche legate al 'che cosa sia una mente' guardano a Cartesio come teorico di riferimento, è però solo con Turing che si può realmente parlare di *Teoria della Mente*. Turing è il pensatore che inventa quelle che passeranno alla storia come 'Macchine di Turing'. Una macchina di Turing non è altro che l'idealizzazione di una serie di processi, una serie di istruzioni e formule ben formate secondo un dato linguaggio, da subito

concepito come la realizzazione pratica, o quantomeno come una copia fedele, di ciò che accade nella mente degli esseri umani. Le macchine di Turing non sono altro che delle strutture linguistiche, che poi, col passare del tempo, si sono tradotte nelle istruzioni che animano i computer che utilizziamo ormai quotidianamente. Queste macchine sono importantissime, anche dal punto di vista della teoria della mente, perché riuscirono a tradurre in formule ben formate quello che si intende comunemente per ‘pensiero’. Proprio così: secondo diversi autori Turing riuscì a formulare, se proprio non tutto, gran parte del pensiero umano in formule logiche, evidenziandone la struttura essenziale, e con esso quelle che sono le operazioni di quella che chiamiamo ‘mente’. Ovviamente, molti furono i pensatori che ritennero quasi risolta la questione. In breve tempo, in filosofia della mente venne a crearsi un ambito di discussione nuovo, inizialmente più ristretto, che oggi viene chiamato ‘Intelligenza Artificiale’.

Da quando la macchina di Turing vide la luce la Teoria della Mente è diventata a tutti gli effetti quella che si definisce un ambito di ricerca multidisciplinare; molto legato a quello delle ‘neuroscienze’. In questo ambito sono molte le scoperte interessanti, e ancora di più sono gli approcci e le prospettive che vi si inseriscono, per dar risposta alle domande centrali. *Che cos’è la mente? Che rapporto sussiste tra mente e corpo? E tra Mente e Materia?* Sono solo alcune delle domande fondamentali di tutto questo interessantissimo dibattito.

Se per esempio, facciamo veloce riferimento ad una delle recenti teorie del vasto panorama della filosofia della mente, il funzionalismo, osserviamo come gli stati mentali possono essere visti come programmi per computer. La tesi caratteristica del funzionalismo è che, siccome i programmi possono “girare” su macchine fisicamente costituite in modi molto diversi, allora il fatto che gli stati mentali siano implementati nei cervelli è del tutto accidentale. Sotto lo stesso aspetto, ma con una prospettiva appena differente: è un dato di fatto che gli animali, uomo compreso, abbiano un cervello, ma gli stati mentali che hanno potrebbero funzionare altrettanto bene su “macchine” fisicamente diverse. Si tratta di una prospettiva che non tiene in nessun conto gli aspetti fisici della macchina in cui il programma è realizzato, quindi non tiene in nessun conto gli aspetti biologici degli unici esseri di cui, almeno attualmente, sappiamo che possiedono stati mentali. Il funzionalismo è il tentativo di elaborare una psicologia universale valida per ogni essere reale o possibile indipendentemente da come è fisicamente costituito e dall’ambiente in cui vive. Questa scuola di pensiero prende spunto dalla prassi, e cioè da ciò che animali e macchine ‘intelligenti’ fanno, pensiamo soprattutto alle attività manifeste, al mostrare di avere fame, al mostrare ostilità ecc. fino al ‘saper’ svolgere calcoli e attività definibili, in linea teorica, pensieri. Se volessimo spostare la nostra attenzione alle modalità più semplici con cui il nostro pensiero si organizza, bisogna, allo stesso modo fare attenzione su alcuni punti. Bisogna infatti, prima di ogni altra cosa, considerare le diverse modalità della percezione, soprattutto visiva, presenti nelle varie specie di animali. Bisogna osservare che la visione non riveste la stessa importanza in tutte le specie. Le necessità di adattarsi ad ambienti diversi hanno privilegiato lo sviluppo di modalità percettive differenti dalla visione. Di norma, l'estensione dell'area cerebrale corrispondente alla facoltà visiva cresce man mano che, nella scala evolutiva, ci si avvicina alla specie umana. Nell'uomo la visione ha un ruolo preminente su quello degli altri sensi. Viceversa, l'olfatto, ha un ruolo secondario, rispetto a quello che ha in altre specie. Le ragioni di tale svolta filogenetica potrebbero essere rintracciabili, da un lato, nella necessità di adattarsi alla vita arboricola da parte dei primati e, dall'altro, nell'acquisizione della stazione eretta. La vita arboricola richiede, infatti, capacità visive sviluppate, come quella della valutazione della profondità. A tale scopo è necessaria una visione stereoscopica resa possibile dalla posizione frontale, anziché, laterale, degli occhi. La stazione eretta, d'altra parte, ha selezionato in modo negativo l'olfatto a ragione della distanza fra l'oggetto e l'organo della percezione.

Poiché, il primato della visione è un fatto filogeneticamente recente, in via generale, non interessa gli animali inferiori ai primati. Se la rappresentazione che l'uomo si fa del mondo è prevalentemente visiva tali animali avranno una rappresentazione olfattiva, o sonora. Pesci e rettili acquatici che vivono nei laghi sotterranei hanno perso l'uso della vista per sviluppare sensibilità

olfattive e uditive. Un centro nervoso specializzato sito nel mesencefalo consente ai pipistrelli di distinguere suoni che si susseguano a intervalli di un millesimo di secondo; con ciò essi sono in grado di ricevere echi differenti da oggetti distanti fra loro solo trenta centimetri. Poiché, gli ultrasuoni che questi animali emettono si diffondono a fasci, essi sono capaci di esaminare l'ambiente in modo notevolmente minuzioso. Alcune razze di cani possiedono, come è noto, capacità molto sviluppate di discriminare gli odori. Nell'epitelio olfattivo dei cani da pastore vi è un numero di cellule specializzate per riconoscere gli odori quarantaquattro volte superiore a quello dell'epitelio umano.

Il problema che emerge sembra dunque essere diametralmente opposto a quello su cui si è fondato il funzionalismo: non si tratta più di capire come, nonostante le realizzazioni fisiche diverse, gli stati mentali possano rimanere gli stessi, ma di capire come gli stati mentali dipendano dalla diversità delle realizzazioni fisiche. L'assunto principale del funzionalismo <<la materia di cui siamo fatti non impone restrizioni alla nostra forma intellettuale>> (H. Putnam) non sembra sostenibile alla luce dei dati fisiologici e biologici. Lungi dal pretendere di elaborare una psicologia universale, dovremmo assumere esplicitamente che gli esseri umani possono elaborare una psicologia valida solo per gli esseri umani. Anche se si replicasse che ognuna delle diverse modalità percettive può essere descritta da un programma, questo dovrebbe tener conto e potrebbe funzionare solo nell'ambiente fisico in cui è sviluppato. Gli esseri viventi non hanno, se li hanno, solo aspetti computazionali, ma costituiscono un intero che integra aspetti computazionali e caratteri fisico-fisiologici.

Per il funzionalismo, inoltre, gli stati mentali sono identici a stati funzionali. Uno stato funzionale è uno stato che può essere individuato grazie alle sue relazioni con altri stati dell'organismo, cioè con i dati sensoriali che lo causano (input), con i comportamenti che, a sua volta, causa (output) e con l'associazione con altri stati mentali (credenze, opinioni, ricordi eccetera). La rete di sensazioni, comportamenti e stati mentali che definiscono un certo stato mentale è caratteristica di tale stato. L'analisi funzionale consiste nel tradurre un enunciato che menziona un certo stato mentale in un altro enunciato in cui il termine che si riferisce allo stato mentale è sostituito dai termini che si riferiscono alle sensazioni, ai comportamenti e agli altri stati mentali a cui è tipicamente associato. Per esempio, l'enunciato "Giovanni ha mal di denti" è traducibile nell'enunciato: "Giovanni ha una carie, Giovanni ha mangiato troppi dolci, Giovanni si lamenta, Giovanni si preme una mano sulla guancia, Giovanni crede che un analgesico gli calmerà il dolore, Giovanni prende un analgesico". In generale uno stato mentale  $x$  è definito in funzione di altri elementi  $v, w, y, z$ :  $x = f(v, w, y, z)$ .

Considerati come stati funzionali gli stati mentali possono essere concepiti come programmi per computer, dal momento che gli stati funzionali sono concepibili come programmi per computer. Definiamo, semplicemente, un programma come una lista di istruzioni tale che, a partire da certi input e certi stati interni produce certi output: come si vede si tratta di una nozione perfettamente coincidente con quella funzionalista degli stati mentali. Ora, quello che è decisivo per la filosofia della mente, è il fatto che i programmi sono nozioni astratte realizzabili fisicamente in molti modi diversi. Il materiale di cui è costituito un computer è indifferente: quello che conta è il programma che può essere implementato in supporti materiali diversi. Definiti in modo funzionalista gli stati mentali sono come programmi per computer: la macchina fisica che esegue il programma non affetta in nessun modo il programma stesso. Per il funzionalismo la mente sta al software come il cervello sta all'hardware: uno stesso software può essere realizzato in macchine materialmente diverse. Il cervello umano è solo uno dei possibili supporti materiali su cui può essere implementato un programma che descrive i nostri stati mentali.

Secondo Place e Smart, infatti, l'affermazione dell'identità fra stati mentali e stati cerebrali è un'ipotesi empirica: dunque suscettibile e bisognosa di verifica empirica. Quasi tutto il lavoro teorico dei sostenitori dell'identità è stato infatti indirizzato a difendere la loro posizione da obiezioni a priori. Si tratta di obiezioni riconducibili, più o meno direttamente, alla cosiddetta legge di Leibniz secondo la quale se due entità sono identiche allora avranno le stesse proprietà. Il

dualismo cartesiano, per esempio, conclude alla diversità della mente dal corpo a partire dalle loro diverse proprietà, fra le quali l'estensione. I teorici dell'identità hanno mostrato che tale tipo di argomento è, in realtà, una petizione di principio. Se la mente è uguale al corpo allora anch'essa sarà estesa (che, è, all'incirca il tipo di risposta fornita da Hobbes a Cartesio).

Molti autori, nel tentativo di dare una risposta alla domanda su ciò che maggiormente segna la differenza tra la mente dell'essere umano e quella degli altri animali e, ancora, tra la mente umana e l'intelligenza dei computer, indica la coscienza umana come qualcosa di esclusivamente umano. Sembra quindi naturale che quello sulla coscienza sia ormai divenuto l'ambito di discussione che più di ogni altro identifica il limite concettuale cui ogni teoria di riferimento è attualmente impegnata, e vorremmo anche dire imprigionata. L'argomento coscienza, nella filosofia della mente, segna il limite estremo delle nostre conoscenze sull'antico problema mente-corpo. Tale dibattito ha raggiunto oggi una notevole ampiezza e un elevato grado di raffinatezza delle argomentazioni. Esso coinvolge non solo questioni filosofiche, ma anche i recentissimi risultati delle ricerche svolte dalle neuroscienze. Tuttavia i termini in cui si pone il problema non sono, sostanzialmente, mutati rispetto al passato. La coscienza pone seriamente in crisi qualsivoglia punto di vista, innanzitutto perché è uno stato soggettivo, che identifica meglio di ogni altra cosa la parte più privata e singolare di ogni singolo io. Esso è il luogo in cui anche la realtà del mondo può essere paradossalmente messa in crisi. Non c'è bisogno di spendere del tempo per la ricerca del titolo di un film, o di un testo, che possano denotare esempi in cui la coscienza umana, l'io privato e soggettivo dell'essere umano, sia il luogo di creazione di mondi diversi, e soprattutto luogo di costruzione di realtà alternative, dove lo stesso io sia relegato a *vivere* queste stesse realtà alienate.

Il concetto di coscienza presente nel dibattito in questione è così caratterizzato: a) la coscienza è uno stato soggettivo, uno stato, cioè, al quale ha accesso solo il soggetto che lo possiede; b) essere coscienti significa provare qualcosa, uno stato cosciente è uno stato che fa un certo effetto a chi lo possiede. Ciò di cui si discute, allora, è: la coscienza, in quanto possiede i caratteri sopra definiti, può essere ridotta a stati del cervello? Coloro che sostengono la riducibilità della coscienza a stati cerebrali, i materialisti o riduzionisti, affidano la loro tesi all'indagine empirica e confidano che la neuroscienza del futuro verrà a capo del problema.

In questo preciso ambito della teoria della mente si possono identificare grossomodo, con le dovute riserve del caso, due fazioni contrastanti: gli 'antiriduzionisti' e i 'riduzionisti'. Secondo questi ultimi, la coscienza non è altro che l'insieme delle funzioni e delle attività che risultano da ciò che fa la materia cerebrale. Secondo invece gli antiriduzionisti sarebbe impossibile ridurre la coscienza a fenomeni fisici e, pertanto, l'inutilità della ricerca empirica. Poiché, naturalmente, le ricerche empiriche non rientrano nei compiti dell'indagine filosofica, tutto il dibattito fra riduzionisti e antiriduzionisti si è concentrato su questioni concettuali, quasi esclusivamente sull'analisi degli argomenti a priori avanzati dagli antiriduzionisti.

Il nucleo del dibattito, tanto allora quanto oggi, è dunque sempre lo stesso: come è possibile che, per esempio, il colore rosso si origini nel cervello, un organo nel quale si osservano fenomeni elettrici e chimici ma non il colore rosso? Come accennavamo, questo ambito di ricerca vanta diversi approcci e diverse prospettive, che influenzano le diverse scuole di pensiero nella visione olistica degli argomenti trattati. È comunque frequente osservare un continuo accostamento tra il pensiero umano e quello degli altri animali; o ancora tra il pensiero umano e l'espletare certe funzioni da parte del computer e delle 'macchine intelligenti' in genere. Del resto, se partiamo per esempio da un approccio 'comportamentale', è naturale vedere forti similitudini tra l'agire di un animale come lo scimpanzè e quello di un essere umano, finendo inevitabilmente per accostarli o addirittura identificarli. Da un altro lato, se concepiamo come 'pensiero' il ragionamento che sta dietro il semplice svolgere un compito di aritmetica, ed esempio stabilire il risultato dalla somma di 3+4, è facile immaginare che ciò che accade nella nostra mente possa essere equivalente a ciò che avviene all'interno di un elaboratore elettronico. Questo modo di vedere le cose abbraccia quasi tutte le scuole di pensiero finora coinvolte nel dibattito contemporaneo sulla natura della mente.

Il nostro approccio a riguardo vuole osservare gli stessi fenomeni da una prospettiva

leggermente diversa. Eviteremo di beneficiare di quanto già ottenuto dalle correnti di pensiero più accreditate, per evitare fraintendimenti, e per evitare di essere congelati sotto una qualche etichetta con un qualche suffisso ‘-ismo’, vogliamo qui trascurare molte cose interessanti che si sono dette su questi stessi argomenti. Per dare un’idea provvisoria del nostro punto di partenza per la ricerca che andremo ad esporre, vorremmo ispirarci ai principi della teoria dei sistemi e alla scuola di Palo Alto, secondo cui se il tutto è maggiore della parte, è impossibile trascurare elementi di una entità che rendono la stessa diversa da altro. Il nostro principio muove a partire dall’importanza che hanno la parola e il linguaggio nel nostro ordinario pensare. La natura non fa nulla per caso e l’uomo è l’unico essere vivente ad essere dotato della parola. Ma non solo: le nostre idee, oltre al loro essere sempre e continuamente veicolate attraverso le parole, si muovono e si sviluppano, come tenteremo di far risaltare, attraverso un continuo dialogo. Per dirla qui con una sola parola: il pensare umano è un parlare a se stessi. Questo, come altri concetti che riteniamo importanti, emergeranno solo al termine della presente ricerca.

Quindi, ritornando a quanto dicevamo poco prima, se pensare è considerare una serie di elementi; e se il nostro pensiero vanta almeno un elemento che gli altri animali non hanno; allora non possiamo non intendere il pensare umano come un sistema diverso, nettamente diverso da tutti gli altri sistemi, animali e non. Il sistema pensiero, nell’essere umano, è del tutto diverso da qualsiasi cosa vi si possa accostare. Andando invece ad osservare, in modo appena più particolare, la relazione tra il pensiero e le funzioni delle macchine intelligenti, possiamo dire che le differenze sono ancora più nette. Normalmente, in questo ambito, si intende il pensiero e le strutture che sembrano esserne a capo come l’analogo del software dei computer. Questa analogia vuole anche che il cervello sia analogo all’hardware dei computer. Ma la cosa che non ci convince affatto è il modo in cui questi pensatori considerano il pensiero umano. In realtà, il pensiero si rivela come qualcosa cui nulla vi è neanche lontanamente paragonabile. Le operazioni che qualsiasi software permette, ancora a oggi, sono solo delle formalizzazioni astratte e meccaniche di ciò che in realtà sembra ancora impossibile comprendere a fondo. Quello delle macchine, se mai accostabile al pensiero, è al massimo una parte del pensiero umano; una minima parte che in qualche modo lo costituisce. Il pensiero umano, ancora oggi, sembra vantare una consistenza e una ricchezza difficilmente traducibili in formule e operazioni logico-matematiche.

Per questo motivo riteniamo doveroso, al fine della nostra ricerca, far esclusivo affidamento ad un processo d’analisi logico, che non faccia riferimento a modelli di pensiero che non siano umani. Non faremo riferimento ai ritrovati tecnologici; e nemmeno agli interessanti paragoni con l’universo degli animali. Se il pensiero umano è così peculiare ed esclusivo, sarà al solo essere umano che faremo attenzione, magari partendo dalle sue più semplici percezioni, fino ad arrivare alle sue operazioni più complesse. Sarà forse il caso di scegliere uno o comunque pochi modelli di riferimento, per evitare lungaggini di sorta.

Sarà bene allora procedere partendo da alcuni esempi, semplici occasioni della vita quotidiana, in cui crediamo che il concetto di pensiero, di molti dei teorici della mente, vada in crisi. Sono alcuni degli esempi che portano alla luce delle deficienze di cui peccerebbe quel concetto astratto di pensiero che vogliamo sfatare.

## ***1.2 Piccoli paradossi nel ragionare quotidiano***

La ricerca sul modo di funzionamento della mente umana risale probabilmente ai primi istanti in cui l’essere umano si rese conto di quale insieme di meraviglie compone il quadro di quelle che oggi chiamiamo funzioni cognitive. Insieme alla meraviglia e ai prodigi di cui la natura umana è capace, l’uomo si è trovato, nel corso della propria evoluzione, a condividere e a gestire quello che chiamiamo ambiente, e pertanto si è dovuto spesso adattare alla convivenza con le altre specie animali. La conoscenza dell’universo animale in genere ha mostrato da sempre all’essere

umano come molte delle proprie peculiarità siano anche patrimonio della natura animale tutta. È dunque vero, come accennavamo nel paragrafo precedente, che anche altre specie animali possono compiere azioni intelligenti, talvolta anche in modo simile a quello degli esseri umani.

La stessa cosa si potrebbe dire, almeno in linea teorica, parlando della cosiddetta 'intelligenza artificiale'. Volendo fare un esempio semplice: un macchinario che funziona a batteria, che sia anche programmato in modo da collegarsi automaticamente ad una fonte energetica quando 'percepisce' di essere a corto di energia, per quindi ricaricare la propria batteria, può essere accostato al nostro aver fame o aver sete. Nel campo dell'IA (Intelligenza Artificiale) ci sono moltissimi esempi simili, anche molto più interessanti e convincenti. Ma tutti questi esempi, insieme agli esempi nel campo dell'etologia, che riguardano le similarità tra esseri umani e animali in genere, abbiamo modo di ritenere che siano dettati da dinamiche prossime all'equivoco, innescate da un lato dalla potenza delle metafore con cui viene coniato il lessico di questi ambiti di ricerca; e dall'altro da una non profonda lettura dei modi di funzionamento ordinario di ciò che chiamiamo 'mente', ma soprattutto del modo di funzionamento di ciò che viene detto 'pensiero'. Allo stesso modo riteniamo che molto dipenda anche dal fatto che i modelli dei teorici e delle scuole di pensiero non riescano a rispondere alle domande sollevate da semplici paradossi del ragionare quotidiano. Forse potrà sembrare eccessivo il nostro continuo impiegare qui il termine 'quotidiano'; ma ciò è dovuto ad una precisa scelta: ritornare all'osservazione e all'analisi delle attività cognitive dell'essere umano, a partire dal suo continuo svolgersi nell'ambito più ordinario, più semplice, nel suo contesto vitale più immediato. Come si diceva nel paragrafo precedente, non può essere di aiuto l'osservare come un dato animale si orienti nel suo abitat per paragonarlo ai sistemi cognitivi umani, proprio perché il sistema sensoriale e cognitivo dell'essere umano è munito del linguaggio. Il linguaggio è il più onnipervasivo dei sistemi cognitivi di cui l'essere umano dispone. In qualsiasi attività l'uomo usa la parola, potremmo spingerci, e probabilmente lo faremo, fino al dire che l'essere umano è la parola che usa.

Tornando al modo in cui lavora il pensiero, e soprattutto al suo essere paragonato ai software dei macchinari intelligenti, o al modo di pensare degli altri animali, bisogna dire che quello umano è un pensiero discorsivo, ossia che parla e ragiona sempre attraverso le parole, parole che talvolta sembrerebbero essere addirittura fuori dalla giurisdizione dell'essere pensante. La stessa percezione è 'contaminata' dalle parole e dalle strutture cognitive che ne permettono il funzionamento.

Inoltre, le parole nascondono una certa autonomia nel nostro stesso utilizzarle. Esse sembrano quasi essere indipendenti dal nostro conoscerle, possederle, esserne padroni. Prendiamo ad esempio il *lapsus*: questo è un classico esempio di un fenomeno della sfera cognitiva umana, in cui noi che parliamo non sembriamo affatto padroni di ciò che diciamo, o che stiamo per dire. Se visto con la dovuta attenzione, il *lapsus* è un fenomeno che distingue nettamente l'intelligenza umana da quella delle macchine. È un errore, ma così come ha provato a dimostrare Freud, nasconde pur sempre una ragion d'essere e un motivo razionale. Il *lapsus* rivela un motivo razionale. Se mentre stiamo discutendo di qualcosa viene fuori dalla nostra bocca qualcosa che non andava detto, perché senza alcun legame col discorso o per altri motivi, allora è forte in noi la presenza di una realtà tuttosommato indipendente dal nostro volere; cosa che nei sistemi software è impossibile che accada.

Altro esempio può essere il vuoto di memoria, la dimenticanza. Questo è solo un altro esempio che rivela la nostra fallacia nel pensare; ma che rivela allo stesso tempo un limite, almeno in linea di principio, nell'accostare IA e mente umana. Se un computer contiene delle informazioni, allora ne dispone. Noi, di contro, non disponiamo di tutte le nostre risorse effettive; anche se, paradossalmente noi possiamo realmente disporre di quelle risorse che sono realmente presenti alla nostra mente e soprattutto alla nostra attenzione. Allo stesso tempo però non bisogna trascurare l'enorme importanza che ha nel nostro universo cognitivo l'intuizione. L'intuizione, per certi versi, è l'esatto contrario della dimenticanza. L'intuizione è quel tipo particolare di esperienza cognitiva in cui ci accorgiamo di sapere qualcosa di cui non eravamo affatto a conoscenza, fino ad un attimo

prima del momento in cui l'informazione si è presentata alla nostra attenzione. Intuire non è altro che il prendere coscienza di un qualcosa, solitamente una soluzione ad un problema o comunque qualcosa di impensato, che proviene dalle viscere della nostra mente, ma che allo stesso tempo non sapevamo di avere. L'intuizione, per sua natura, è ciò che ci istruisce e ci fa apprendere da noi stessi. Ed è proprio questo ciò che maggiormente segna il distacco tra come si orienta il pensare umano e le altre forme di pensiero, che però vengono dette tali solo in modo metaforico. Per come l'abbiamo appreso da piccoli, il pensiero vero e proprio è quello di cui soltanto possiamo essere certi che sia: il pensiero dell'essere umano. Le altre forme di attività mentali, che non appartengono all'essere umano, e che non sono propriamente dotate delle caratteristiche che lo rendono tale, vengono dette anch'esse pensiero, ma solo in modo proporzionale e relativo. Detto questo però rimane la questione più importante, ossia stabilire proprio quali siano quelle caratteristiche che rendono il pensiero umano tale, qualcosa che sia esclusivamente dell'essere umano. Certamente, e lo abbiamo detto più volte, il ruolo cardinale di questa differenza è quello svolto dalla parola, del suo essere strumento di quella speciale attività cognitiva che diciamo linguaggio. Seguiteci in questo breve racconto.

Due amici si incontrano per caso al bar, e iniziano a scambiare quattro chiacchiere mentre bevono un caffè. Parlando del più e del meno, il discorso cade su un famoso film, passato alla televisione alcune sere prima. Il film in questione è ricco di immagini e di flashback; e uno dei due amici ne racconta alcuni frammenti della parte iniziale all'altro. Il tizio che racconta il film descrivendone la sceneggiatura, nel momento in cui inizia la veloce descrizione, ricorda bene il film, e pensa di averlo compreso: sa di averlo compreso, anche molto bene. In tutto questo però accade che il nostro narratore, nel momento in cui racconta il film all'amico, proprio nel preciso momento in cui lo partecipa all'altro, si rende conto di stare acquisendo degli aspetti dello stesso film che prima non era riuscito a cogliere. Un esempio di quanto appena detto, non del racconto, ma del fenomeno, è rappresentato nel film *La Fabbrica di Cioccolato*, USA 2005, diretto da Tim Burton. In un passaggio di questa pellicola, il protagonista, interpretato da Johnny Depp, trovatosi in crisi perché ha perso l'entusiasmo grazie a cui lavorava, decide di sottoporsi a quella che sembra una seduta psicanalitica. In questa singolare seduta lo stesso protagonista espone la situazione al terapeuta, come nel più classico dei casi. È però lo stesso paziente a trovare da solo la soluzione, ringraziando e complimentandosi con l'analista, per la bravura mostrata. È come se il parlarne riuscisse in qualche modo a tirar fuori la soluzione. Da quanto detto sembra proprio che solo parlando di qualcosa riusciamo a comprenderlo a fondo.

Quelli appena riportati sono solo semplici esempi, che però vogliono porre l'accento sul fatto che il nostro modo di pensare non può affatto essere simile a quello di altre specie animali o, peggio, a quello dei computer e delle macchine, proprio perché a queste manca la caratteristica che rende l'essere umano una specie a sé: il linguaggio, che si rivela una sorta di sesto senso.

Ciò che a noi serve è allora un nuovo punto di vista, un nuovo modello; che dia vita a prospettive differenti da quelle viste finora, che non sembrano ancora possedere la profondità e la radicalità di cui un simile argomento necessita. Bisogna tornare all'osservazione diretta del comportamento e delle funzioni che la mente umana mostra di avere. Cercheremo pertanto di indagare un modello che possa far luce sugli argomenti appena discussi, sempre a partire da ciò che rende esclusivo il *modus operandi* della mente umana: il linguaggio.

### **1.3 Verso un nuovo modello di Mente**

Sarebbe ora cosa ottimale provare a definire 'Mente', per poi proseguire descrivendo e motivando le nostre scelte e le nostre posizioni a riguardo. Ma purtroppo, o per fortuna, l'argomento in questione mantiene ancora una sua impenetrabilità. Definire infatti è stabilire quali siano i termini entro cui qualcosa è o non è in un certo modo, secondo caratteristiche ben precise.

Allo stato delle conoscenze di cui l'uomo dispone è ancora impossibile, e forse non lo sarà mai, stabilire dei limiti, dei termini, entro cui collocare ciò che lo rende un'entità così complessa, fino al punto di essere capace studiare e di discorrere su se stesso. Possiamo però provare ad agire il problema, e provare a 'costruire' un modello, che possa essere un riferimento denotativo e spiegare in qualche modo ciò che in realtà la 'Mente' fa; e seguirne lo sviluppo lungo la vita cognitiva della natura animale in generale, e umana in particolare. Bisogna dunque ricercare nel panorama storico della filosofia della mente un modello di riferimento da cui prendere le mosse per spiegare determinati fenomeni e per provare a dare delle risposte, partendo da specifiche prospettive.

Quello delle prospettive da cui partire è un problema di non poco conto. Non possiamo infatti ispirarci alle scuole di pensiero che hanno storicamente contribuito all'isituirsi della filosofia della mente, per i motivi già discussi nei paragrafi precedenti. Sappiamo, di contro, grazie alle ricerche di Frish, di Lorenz e di quanti hanno donato all'umanità importanti scoperte grazie ai loro studi sugli animali, che ogni essere vivente percepisce il mondo attraverso il proprio sistema percettivo-sensoriale. In base alla percezione della specie animale di riferimento si è quindi scoperto che mondo e realtà vengono 'costruiti' con caratteristiche diverse. In altri termini, quello che siamo abituati a definire 'realtà esterna' altro non è che il risultato dell'interazione tra le affezioni del mondo esterno, e il modo in cui i sensi strutturano le informazioni da questo percepite. Crolla allora l'immagine di una realtà unica per tutti, indipendente dal modo in cui viene percepita. Il nostro modello dovrà dunque seguire le prospettive di un approccio mediato, che veda la struttura cognitiva come protagonista e in grossa parte responsabile della 'costruzione' della realtà; non nel senso di una realtà da intendere come qualcosa di totalmente virtuale e immaginifico, ma come il risultato di un rapporto, di una dinamica interazione tra sistema cognitivo e realtà percepita. La nostra scelta, a proposito del modello da seguire, proprio per i motivi appena esposti, vede nella letteratura di C.S. Peirce la possibilità di ricercare gli spunti, da mettere insieme per la ricerca di una struttura teorica che faccia al caso nostro. Seguiremo gli scritti del filosofo americano per cercare di assemblare una linea teorica coerente, che allo stesso tempo possa fare luce su questioni pertinenti al nostro argomento.

#### *1.4 La teoria della mente dialogica in C.S. Peirce*

Definire la figura di C.S. Peirce non è affatto cosa semplice. Questo filosofo, di rara fattura, è una delle figure storiche del panorama dell'intera filosofia occidentale più complesse in assoluto. Egli passa alla storia come il padre fondatore della Semiotica, ma detto questo, o detto solo questo, non è affatto possibile inquadrare bene la profondità e l'enorme bagaglio di sapere che questo straordinario pensatore ha lasciato all'umanità. Formatosi come chimico e come matematico, ha da subito dedicato le sue conoscenze e il suo acume ad argomenti di natura filosofica, utilizzando la logica come strumento principale. Peirce non è affatto un filosofo fortunato. Forse per il modo in cui scriveva, o forse per la natura delle sue pubblicazioni, il suo pensiero viene spesso 'saccheggiato' per gli scopi che di volta in volta guidano quanti leggono i suoi scritti. Egli viene spesso citato a proposito dei suoi precetti in materia di segni e significati, o per quella che egli stesso battezzò 'abduzione'. Ma è raro trovare degli scritti che mirino a unificare il suo pensiero nei termini che ci riguardano. È possibile trovare raccolte, che usino catalogare il pensiero di Peirce per argomento, ma non è affatto facile trovare dei lavori che unifichino il suo pensiero secondo delle linee guida, che riteniamo il filosofo americano abbia in qualche modo tracciato. Intendiamo dire che spesso, per i motivi che di volta in volta vedevano questo singolare pensatore impegnato in una determinata pubblicazione, non è stato facile per Peirce esprimere il proprio pensiero in modo chiaro ed esplicito. È storia il fatto che Peirce non ebbe un rapporto felice con l'insegnamento. È altrettanto noto come il linguaggio e il modo di esprimere di Peirce, forse per la propria genialità,

non fosse molto comprensibile per i propri alunni. È facile anche pensare che allo stesso Peirce non piacesse molto insegnare, e che però vi fosse costretto per le necessità con cui doveva fare i conti. Ma tutto questo non è ancora tutto. La nostra scelta di intraprendere una ricerca all'interno dei lavori di Peirce è anche dettata dal fatto che questo pensatore ha dato molto rilievo al ruolo svolto dai segni, e soprattutto dai simboli. Visto che la nostra prospettiva per la comprensione del che cosa sia una mente è basata sul grande valore del linguaggio, ci è sembrato allora opportuno leggere con attenzione quanto dice Peirce a proposito di quel tipo particolare di simboli che sono le parole. Inizieremo il nostro percorso all'interno degli scritti peirceani dal concetto di Categorie, che ci servirà per comprendere a fondo il modo di funzionamento della percezione umana, su cui viene 'costruito' il mondo reale. Tutto il nostro percorso avrà come filo conduttore il rapporto giocato tra categorie e linguaggio, e sarà inoltre mostrato come tutti i concetti e le tematiche, in Peirce, sono sempre imprescindibilmente legate e intrecciate con il concetto di tempo. Sarà nostro obiettivo finale mostrare come la mente, in Peirce, è qualcosa di dialogico, cioè qualcosa che dialoga tra se e se, grazie all'impiego necessario del linguaggio. La mente, in Peirce, è entità mediata; pensata come qualcosa che ha in se il suo stesso principio guida; che viene via via sviluppato e modellato, nonché educato, attraverso l'esperienza e la propria autoconsiderazione. Molte sono però le difficoltà cui andiamo incontro: prima fra tutte l'assenza di rivendicazioni esplicite da parte dello stesso autore, di argomenti e linee guida che possano dimostrare esplicitamente ciò che qui si vuole sostenere. In questi casi faremo appello a note, a richiami, a vere e proprie tracce che l'autore ha disseminato nei suoi scritti. Non è chiaro per quale motivo Peirce talvolta non fu mai esplicito circa le conclusioni cui giungeva. Ma è possibile, nei suoi scritti o in alcune lettere scritte a diversi corrispondenti (talvolta mai spedite) trovare motivazioni per ciò che egli, in modo fugace, affermava in alcune sue opere. Sarà nostro dovere mostrare e spiegare le motivazioni che guideranno i nostri ragionamenti. Molti critici sono rimasti affascinati dal fatto che spesso l'impianto filosofico di Peirce risulti una sorta di costruzione matematica. A prima vista può sembrare infatti che Peirce usasse catalogare il proprio pensiero secondo multipli di tre. A ben guardare però, le cose stanno in modo diverso. Tutta l'ideologia peirceana va letta come una sorta di frattale. Egli infatti parte dalle categorie, che sono un modo tripartito di leggere la realtà; secondo tre modalità cognitive del tutto diverse tra loro, ma che in modo tripartito si intrecciano strutturando la nostra esperienza. Essendo tre le categorie, e strutturando il suo pensiero a partire sempre e necessariamente dalle categorie, ecco che tutto lo sviluppo del pensiero peirceano si erige, come un frattale, su quella entità semplice, ma sempre secondo le stesse proprietà numeriche, ripetute più e più volte. Seguiamo dunque il ragionamento peirceano come un'evoluzione, come un germe che si evolve, talvolta travolgendo e sviluppando il pensiero e la stessa considerazione dell'autore, portandolo dove egli stesso non avrebbe mai pensato di arrivare.

## *Capitolo 2*

*Gli elementi strutturali della filosofia  
della mente in C.S. Peirce*

## 2.1 Il punto di partenza: *Realtà fenomenica e Prassi* (ex 2.1 Il valore della prassi: *phaneron e phaneroscopia*)

Il ‘punto di partenza’ è ciò da cui inizia concretamente la nostra analisi, per la ricerca di quegli elementi che, presi insieme e sistemati secondo l’ordine migliore, costituiranno ciò che dovrà intendersi come il *modello di Mente* nella filosofia di C.S.Peirce. Per questo motivo bisogna scegliere con cura il tema e l’argomento più proficui; da cui partire per la realizzazione del presente lavoro.

Come è noto, Peirce era un filosofo ‘pragmatico’. Egli è conosciuto come il padre della scuola pragmatista americana. Pertanto il suo nome è imprescindibilmente legato alla filosofia pragmatista. Il suo approccio filosofico prende cioè le mosse dalla prassi, dalla lettura dei fatti, che nel loro insieme costituiscono ciò che accade in quella che chiamiamo ‘realtà’. Come avremo modo di vedere, il termine ‘realtà’ in Peirce è qualcosa che va oltre l’interpretazione di questo termine secondo il senso comune. ‘Realtà’, in Peirce, è un termine tecnico, che va usato con cautela, onde evitare pericolosi fraintendimenti. Ciò che ordinariamente viene chiamato ‘realtà’ è il luogo della prassi, di tutto ciò che accade; e di tutto ciò che da questo scaturisce. Tornando a parlare di prassi e pragmatismo, sarebbe forse lecito aspettarsi che un filosofo pragmatista possa essere una sorta di *materialista*; o che comunque si tenga a dovuta distanza da qualunque posizione filosofica che ammetta l’esistenza di entità che non possano essere valutate attraverso i sensi. Quanto appena detto verrà chiarito attraverso l’analisi e la considerazione dei concetti di ‘reale’ e di ‘realtà’, secondo ciò che Peirce afferma nei propri lavori.

Ciò che Peirce dice a proposito del ‘reale’ va letto in relazione al concetto di *phaneron* e di quella che egli stesso battezza col nome di *phaneroscopia*, ossia quella disciplina che studia i *phaneron*; attraverso un’analisi mossa in modo spontaneo e disinteressato, a partire dalla prassi ordinaria e dai fatti che la compongono.

Inoltre, visto che nel corso della sua vasta produzione letteraria molti furono i suoi interlocutori e, visto che diverse furono le occasioni in cui Peirce si trovò a spiegare la propria posizione filosofica, si è deciso di iniziare la nostra analisi da alcuni scritti, che appartengono alla fase ‘matura’ della sua produzione letteraria, concepiti proprio per spiegare in cosa consista il ‘suo’ pragmatismo, e in cosa differisca dalle diverse ramificazioni che questa prospettiva di pensiero ha assunto nel corso degli anni, e secondo altri importanti esponenti a Peirce in qualche modo legati.

La nostra scelta è anche mossa dal fatto che qui, nelle pagine che andremo a commentare, vengano spiegati, in modo dettagliato, proprio i concetti di *phaneron* e di *phaneroscopia*, che dischiudono importanti spunti di riflessione per quelli che sono i nostri intenti.

Il nostro scopo, in questo paragrafo, è anche di far emergere, con tutta la relativa impotanza per i temi da trattare, il ruolo che Peirce affidava a quelle che chiama *Categorie Ceno-pitagoriche*; cercando al tempo stesso di mostrare come Peirce, da attento studioso kantiano quale era, analizzi il ‘reale’ e la cognitività umana, sempre attraverso una prospettiva temporale. Cioè facendo sempre particolare attenzione alla relazione che intercorre tra la sfera cognitiva dell’esser umano e il tempo, la *temporalità*. Per questo motivo ci preme da subito suggerire di prestare particolare attenzione a tutti i termini che rinviano a quella che provocatoriamente preferiamo chiamare *temporalità*, ossia a quella qualità che indissolubilmente lega a doppio filo la realtà percepita ed esperita dall’esser umano a ciò che usiamo indicare con la parola ‘tempo’.

Cominciamo dunque ad addentrarci nella nostra analisi dando uno sguardo alla *Lettera Ad un Filosofo italiano*.

In una lettera scritta intorno al 1905, indirizzata a Calderoni (filosofo conosciuto personalmente da W. James in un convegno a Firenze l’anno prima) Peirce riporta una delle sue

ultime formalizzazioni delle tre categorie della filosofia pragmaticista<sup>1</sup>. Esse vengono chiamate a partire da CP 2.87 categorie “ceno-pitagoriche”<sup>2</sup>. Per la corretta interpretazione di questo termine bisogna far riferimento allo stesso 2.87, dove compare per la prima volta una spiegazione di questo termine. Qui Peirce scrive:

«(CP 2.87) This list of categories may be distinguished from other lists as the *Ceno-Pythagorean Categories*, on account of their connection with numbers».

Il riferimento a Pitagora rivela una duplice intenzione da parte dell'autore: da un lato, come egli stesso afferma, l'associazione con Pitagora è dovuta al modo di interpretare il mondo attraverso i numeri; d'altro canto Peirce, come tenderà a rimarcare più volte, sostiene che queste categorie non sono affatto qualcosa di nuovo e di originale ma si appoggia ad una tradizione antichissima e filosoficamente notevole.

Tornando alla lettera a Calderoni, Peirce sottolinea che le sue stesse categorie di *Primità*, *Secondità* e *Terzità*, seppur con altri nomi e con argomentazioni diverse, sono state già individuate da molti altri filosofi. La critica che Peirce muove a quanti lo hanno preceduto è ispirata dal fatto che costoro non hanno colto la potenza e la semplicità necessaria ad un sistema categoriale, e che è invece ciò che rende particolarmente efficace il proprio; a questi filosofi egli riconosce il merito di aver già individuato le 'sue' stesse categorie, ma riconosce anche il torto di averne aggiunto delle altre, rendendo i loro sistemi inutilmente prolissi e ridondanti. Nello stesso scritto, quasi come se volesse anticipare possibili critiche di plagio, avendo probabilmente già puntualmente ricevuto osservazioni circa l'estrema somiglianza delle sue tre categorie con i momenti del pensiero hegeliano, Peirce dice:

«(CP 8.213) I take pride in the entire absence of originality in all that I have ever sought to bring to the attention of logicians and metaphysicians. My three categories are nothing but Hegel's three grades of thinking. I know very well that there are other categories, those which Hegel calls by that name. But I never succeeded in satisfying myself with any list of them».

In qualche modo l'autore non solo concorda con quanto osservato circa l'affinità tra le sue categorie e i momenti del pensiero del filosofo tedesco, ma ritiene motivo di orgoglio il non avere inventato nulla di nuovo; prende inoltre le distanze da qualsiasi sistema di categorie esposto dai filosofi precedenti (si pensi ad Hegel, ma anche ad Aristotele e Kant). Rivolgendosi a Calderoni Peirce rinomina in modo diverso le tre categorie, con nomi che mai prima d'ora aveva utilizzato e che non utilizzerà in nessun'altra occasione<sup>3</sup>.

Per comprendere meglio cosa siano le categorie è sicuramente preferibile seguire il ragionamento che porta Peirce a rielaborare per l'ennesima volta le stesse, e a chiamarle appunto col nome di *Ceno-Pythagorean Categories*. Egli, in CP 2.87, incluso nel saggio che nei *Collected Papers* viene intitolato *Originality, Obsistence and Transuasion*<sup>4</sup>, spiega il motivo di questo nome. L'intero saggio contiene un'argomentazione che intendiamo qui riportare perchè sorregge la strutturazione delle categorie peirceane su cui, a sua volta, egli ha formulato tutta la sua filosofia. Il nome deriva dall'unione del prefisso “ceno”, che è il calco dell'aggettivo greco *kainòs*, che vuol dire ‘nuovo’, con l'aggettivo che in italiano traduciamo con “pitagoriche”.

Riprendendo ciò che poco prima si diceva circa la lettera a Calderoni, le categorie neo-pitagoriche, nella formulazione che ne viene data in questo saggio, non vengono dette *Primità*,

<sup>1</sup> Sul termine ‘pragmaticismo’ cfr. Bonfantini, 2003, p.1251.

<sup>2</sup> Questo è il termine con cui Bonfantini traduce il *Ceno-Pythagorean Categories* del testo originale; cfr. nota 3 a 2.87 contenuta in Bonfantini, 2003, p.122.

<sup>3</sup> Cfr. Bonfantini 2003, p. 1265, nota 9.

<sup>4</sup> Secondo quanto afferma Bonfantini nella sua introduzione a *Dalle categorie alla semiotica* (Bonfantini 2003, p. 111), questo articolo è parte di un libro intitolato *Minute Logic*, che Peirce non riuscì mai a completare.

*Secondità* e *Terzità*: il motivo, secondo quanto riporta Bonfantini<sup>5</sup>, e non sembra affatto improbabile, starebbe nell'intenzione del filosofo americano di essere quanto più chiaro possibile in lingua italiana; ed anche per sottolineare l'origine delle categorie, risalente all'epoca classica, nonché al latino. Le categorie vengono ribattezzate con i nomi di *Primarity*, *Secundarity* e *Tertianity*, che non sono altro che dei neologismi ideati sulla base della lingua latina. In questa stessa occasione Peirce sottolinea come la prima ideazione delle categorie sia presente già nell'articolo pubblicato nel 1867 nei "Proceedings of the American Academy of Art and Sciences", dal titolo *On a New List of Categories*<sup>6</sup>. Come egli stesso riferisce sempre al Signor Calderoni, quello che definisce «...il mio unico contributo alla filosofia...»<sup>7</sup>, fu il risultato di ben tre anni di ricerca molto intensi. Attraverso questo breve accenno è facile intuire il grado di importanza che il filosofo attribuisce a questo lavoro; che in effetti è proprio la pietra angolare su cui Peirce erige tutta la sua teoria filosofica, che vive su pochi concetti, semplici, adottati puntualmente, e a tutti i livelli, durante tutta la propria indagine scientifica. Detto questo, Peirce passa ad esporre le categorie, introducendo un altro concetto del tutto nuovo: il *phaneron*. Circa questo nuovo termine, in CP 1.284, egli dice:

«CP 1.284 [...] by the *phaneron* I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not».

Questo consente a Peirce di evitare contraddizioni ed equivoci; consente inoltre di focalizzare l'attenzione su qualcosa di particolare: non è affatto importante, a questo livello d'indagine, stabilire se quello che un individuo ha in mente sia reale o immaginario; in quanto contenuto mentale presente ciò è detto *phaneron*. Con questo passaggio egli ne delinea già la natura e, come emergerà fra poco, struttura in modo sincretico le tre categorie che a questo concetto sono fortemente collegate. La natura del *phaneron* e delle categorie è sì reale, ma parliamo di un reale che vive e si realizza solo nel dominio rappresentativo-mentale. Non è neanche lontanamente pensabile che Peirce possa immaginare una realtà fattuale e fenomenica per questi concetti al di fuori della nostra struttura cognitivo-rappresentazionale.

Come si tenterà di evidenziare, le categorie e il *phaneron* lavorano a più livelli, esercitando diverse funzioni: dall'essere concetti particolari, a universali; dal ruolo di strumenti di pensiero, a quello di vere e proprie capacità cognitive, diverse ma impensabili come realmente distinte l'una dall'altra. Il *phaneron* è proprio il contenuto mentale che si potrebbe definire "tridimensionale"; esso è il risultato della combinazione delle tre categorie, che lavorano sempre in modo integrato.

L'approccio che in tutti gli scritti il filosofo americano offre ai propri lettori è sempre di natura pragmatica. Per questo motivo egli invita più volte il lettore a seguire le sue tracce (talvolta anche in modo attivo e pratico) per controllare personalmente l'attendibilità e la veridicità di quanto egli espone. Per riprendere il filo logico degli argomenti in esame, in materia di *phaneron* e categorie, è possibile percorrere un duplice cammino: il primo va dal concettuale verso il reale; il secondo, al contrario, parte dal concreto e si muove in direzione del concettuale o ideale. Nel nostro caso è forse preferibile muovere da quello che l'autore chiama 'aspetto fenomenologico', partendo dalla semplice osservazione dei fatti dell'esperienza, che secondo lo stesso Peirce è il vero luogo della conoscenza.

Analizzando il paragrafo *The Phaneron* che costituisce l'introduzione del terzo libro (1.284 dei CP, quello che porta il titolo *Phenomenology*) si chiarisce in modo netto cosa sia il *phaneron* e quale sia il metodo d'indagine più adatto per il suo studio.

A partire dal 1.284 si stabilisce che la *phanero-scopia* è la «descrizione del *phaneron*». Qui è subito importante evidenziare l'uso di questi termini, la cui scelta è già indice del ragionamento che fa il filosofo americano. Iniziando dal termine "phaneroscopia" si nota come Peirce prediliga il

<sup>5</sup> Vedi nota 3 di questo stesso paragrafo.

<sup>6</sup> Cfr. Bonfantini, 2003, p. 61.

<sup>7</sup> Cfr. Bonfantini, 2003, p. 1264.

suffisso «-scop», che richiama il verbo greco *skopeo* che rinvia alla sensibilità diretta; in questo caso al vedere, all'osservare attraverso il senso della vista, che non a caso è il primo (e si potrebbe aggiungere principale) che utilizziamo nel mondo reale. Questo fa bene intendere il metodo ideale per studiare il *phaneron*: l'osservazione diretta e personale, che ogni individuo può benissimo intraprendere per conto proprio. Visto infatti che la phaneroscopia «...si astiene religiosamente da qualunque speculazione circa le relazioni tra le categorie e i processi psicologici, cerebrali o altro<sup>8</sup>», essa «...semplicemente scandaglia il modo diretto di mostrarsi dei fenomeni, e si sforza di combinare attenzione precisa con il più alto grado di generalizzazione possibile<sup>9</sup>».

Lo stesso paragrafo introduttivo si chiude con l'invito al lettore di effettuare concretamente lo stesso percorso di osservazione, eseguendo da solo, senza influenza alcuna da parte di posizioni teoriche autorevoli, e facendo affidamento solo su quanto emerge dai fatti, gli stessi esperimenti esposti dallo scrittore. Volendo quindi riassumere le caratteristiche attribuite al *phaneron* secondo Peirce, si può affermare che:

1. Il *phaneron* è familiare all'esperienza di ogni individuo;
2. Esso è quanto più vicino all'osservazione e quindi aperto all'indagine;
3. La disciplina con cui facciamo analisi del *phaneron* è detta phaneroscopia;
4. Lo studio del *phaneron* non ha a che fare con dei processi psicologici o soggettivi;
5. Il *phaneron* è la totalità di ciò che in ogni modo e in ogni senso è presente nella mente, senza nessun riguardo al fatto che sia reale o immaginario.

A partire da CP 1.288, che è l'inizio del paragrafo intitolato *Valencies*, Peirce svolge un interessante accostamento tra la costituzione interna dei *phaneron* e i composti chimici. Entrambi sono totalità ottenute attraverso la combinazione di elementi "primi", ossia di entità non ulteriormente scomponibili<sup>10</sup>. Come in chimica, si procede attraverso l'individuazione della struttura logica esterna delle combinazioni tra elementi, o quantomeno «...delle strutture delle loro (gli elementi) possibili combinazioni (CP1.289)», ossia attraverso la valenza degli elementi riportati nei *gruppi* della tavola di Mendeleev, così in *phaneroscopia* si agisce attraverso «(CP1.289)...la diretta ispezione della valenza degli elementi del *phaneron*».

Ci sembra proficuo osservare qualcosa a proposito della terminologia adottata dal filosofo americano: come riportato prima, egli parla sempre di diretta osservazione, pensando quindi a ciò che chiama *phaneron* e, come vedremo più avanti, alle categorie come un qualcosa con una certa realtà concreta e autonoma; quasi come se Peirce, già coi termini adottati e con le analogie utilizzate, volesse tagliar fuori qualunque forma di scetticismo e qualunque forma di disputa accademica. Per Peirce, *phaneron* e categorie sono qualcosa di inevitabilmente reale, almeno quanto reale è il pensiero stesso.

Come si diceva prima, così come in chimica, in phaneroscopia gli elementi sono differenziati tra loro per forma, che a sua volta è individuata nelle diverse modalità e possibilità che gli elementi hanno di combinarsi tra loro. Agendo così otterremo dal *phaneron* *medadi*, *monadi*, *diadi*, *triadi*, *tetrad*i e così via. È importante inoltre rilevare che mentre scrive Peirce ha molto presente i propri lavori sulla logica dei relativi e i *Grafi Esistenziali*<sup>11</sup> a cui si dedicò per molto

---

<sup>8</sup> Traduzione mia di parte del CP 1.287.

<sup>9</sup> Vedi nota 8.

<sup>10</sup> Ovviamente abbiamo ben presente che ogni elemento chimico sia ulteriormente scomponibile; ma questa scomposizione, come probabilmente anche quella che come vedremo interessa i vari *phaneron*, tende a far scomparire le differenze specifiche di ogni elemento chimico, come magari quelle di ogni singolo contenuto mentale (*phaneron*), rendendoli tutti uguali.

<sup>11</sup> Cfr. Bonfantini 2003, vol. III, pp. 565-969.

tempo. Come egli stesso riporta, seppur con le dovute precisazioni:

In questa modalità d'impiego, una *medade* è da intendersi come «un'idea non scomponibile tuttavia distinta da ogni altra»; con *monade* vorrà intendersi «un elemento che, eccezion fatta per il suo essere pensato come applicato ad un oggetto, non abbia altri caratteri che quelli che lo completano, senza riferimento ad altro»; una diade è «un'idea elementare di qualcosa che potrebbe possedere una caratteristica in relazione a qualcos'altro, ma senza alcun riferimento a qualunque terzo di qualunque categoria»; una *triade* è «qualunque idea elementare di qualcosa che è in relazione a due altre idee in modo diverso da esse, ma senza alcun riferimento a qualunque quarto».

Peirce termina l'esposizione affermando che, come si può dimostrare, «non esiste alcun quarto» in questa relazione. Questa dimostrazione contiene diversi riferimenti alla logica dei relativi ma, almeno per ora, non riteniamo opportuno addentrarci in una simile esposizione.

## 2.2 *Temporalità e Categorie Cenopitagotiche nella formazione dinamica della realtà* (ex 2.2 *Le tre categorie cenopitagoriche nel loro sviluppo*)

L'obiettivo di questo paragrafo è di analizzare le *categorie* in modo specifico e dettagliato, mostrando al tempo stesso come nella loro struttura il concetto di tempo giochi un ruolo fondamentale. Ciò che andremo qui ad illustrare vuole rilevare come, secondo Peirce, la cognitività umana (che a questo stadio non può ancora riguardare ciò che diciamo 'mente') si formi e si strutturi attraverso quelle che si rivelano veri e propri strumenti basilari, che sono le *categorie*. Sarà anche nostra intenzione iniziare a fornire quegli elementi che da soli possano dimostrare come lo stesso concetto di 'realtà' venga in effetti 'costruito' e non 'trovato'; nonché strutturato dalle *categorie* e da quelle capacità logico-cognitive che le supportano. È attraverso le categorie che conosciamo quelle entità che diciamo 'mondo', 'realtà', etc., fino a permetterci di parlare di 'coscienza' e 'autocoscienza'.

Esse *categorie* sono quanto di più radicale tra gli argomenti trattati da Peirce. Il vanto dello stesso Peirce è quello di essere stato, proprio grazie alle sue *categorie*, più radicale dello stesso Kant. Se per Kant *spazio* e *tempo* sono le due forme a priori, a partire da cui conosciamo tutto il resto; queste stesse forme a priori sono ottenute a partire da *primità*, *secondità* e *terzità*.

Nelle pagine a seguire cercheremo dunque di mostrare e commentare ciò che Peirce spiega a proposito delle *categorie*, ma ci sentiamo in dovere di precisare da subito che, nell'osservare e nell'esperire il fenomeno, esse sono inscindibili tra loro. È solo attraverso analisi e riflessioni, e cioè attraverso operazioni cognitive complesse, che possiamo parlare di questa o quella *categoria*, quindi separandole l'una dall'altra. Nella nostra conoscenza della 'realtà', che chiamiamo esperienza, il ruolo delle *categorie* è al tempo stesso essenziale e principale.

Come già accennato, le *categorie* sono la vera e propria spina dorsale di tutta la filosofia peirceana. Esse sono al tempo stesso rigide e flessibili, e consentono impieghi di natura diversa, mantenendo al tempo stesso una stretta coerenza, che riesce a spiegare molteplici fenomeni della vita pratica e mentale, con estrema efficacia e semplicità. Le categorie, per come egli le impiega, consentono a Peirce di esprimere un sistema filosofico molto semplice, in quanto costituito di pochi elementi, che possono essere reiterati senza essere mai incongrui o forzati. A tal proposito, e a ragion veduta, Bonfantini parla di onnipervasività delle categorie<sup>12</sup>. Nel corso degli anni, il filosofo americano, vista la centralità di questo argomento, è tornato più volte ad occuparsene. Forse parte di questo continuo ritornare sugli stessi argomenti, e rielaborarli, è legato alle diverse finalità che motivavano la pubblicazione di questi stessi. Leggendo Peirce, vista la continua rielaborazione dei

---

<sup>12</sup> Cfr. Bonfantini 2003, *Le categorie e la classificazione dei segni*, pp.26-32.

temi centrali della sua teoria, può accadere di incontrare delle differenze, che possono far luce su ciò che, in un dato periodo, costituiva il centro dell'attenzione dell' autore, rivelando proprio il fulcro della sua teoria in un dato momento dell'evoluzione del suo pensiero.

Si cercherà quindi, a partire da questo paragrafo, di tentare, per quanto possibile, di considerare una linea di pensiero più omogenea possibile, che possa rendere conto di ciò che è più rilevante per gli intenti che ci siamo prefissati, senza per questo omettere di sottolineare quelle diversità che costituiscono importanti "svolte" o momenti di riflessione di questo pensatore. Si cercherà inoltre di porre in rilievo i diversi inviti che l'autore fa al proprio lettore per una corretta e fruttuosa ermeneutica del proprio punto di vista su questi argomenti. Sarà inoltre nostro obiettivo porre in evidenza quello che riteniamo essere un elemento centrale in tutta la filosofia peirceana: la *temporalità*, fondamentale per una profonda comprensione di tutto l'impianto filosofico di Peirce.

Nella teoria filosofica di Peirce spesso, se non proprio sempre, vengono a toccarsi esperienza, pensiero e *temporalità* (cioè la dimensione temporale così come solo l'essere umano la vive), quasi come fosse il risultato di una maturazione di spunti kantiani. La *temporalità*, seppur non tematizzata in modo esplicito, è qualcosa che a modo suo è onnipresente in tutte e tre le categorie peirceane. Riteniamo di non poco conto il fatto che, proprio per definire l'essenza di ogni singola *categoria*, Peirce utilizzi proprio il tempo, la *temporalità*, per completarne la definizione. Con la *temporalità* egli confronta, analizza e istituisce ciascuna delle tre *categorie*. La *Temporalità* è quindi quello strumento indispensabile per mostrare ciò che altrimenti gli riuscirebbe difficile. Lungi dall'essere il fondamento delle categorie, la *temporalità* ne è lo strumento d'analisi che Peirce predilige per rivelarle nella loro esperienza estetica e pragmatica. Non a caso, e lo vedremo, *presente, passato e futuro* si intrecciano con i dati esperienziali costituendo un *continuum* attraverso rimandi e corrispondenze strutturali e radicali.

Se leggiamo il CP 2.79 con cui inizia il paragrafo "*Originality, Obsistence and Transuasion*", contenuto nel capitolo intitolato *Partial Synopsis of a Proposed Work in logic*<sup>13</sup>, Peirce inizia ad introdurre in modo particolareggiato la spiegazione e la descrizione di ciascuna delle tre categorie. In questa sorta di spiegazione globale, che le racchiude tutte insieme, comincia con quella che più delle altre ha uno stretto legame con l'esperienza: la categoria della *binarietà* o altrimenti detta *Secondità*. Volendo essere più precisi, il paragrafo in questione non inizia proprio con l'esposizione della categoria, ma con un discorso sul legame tra l'esperire il mondo esterno e la *temporalità*. Non volendo dare una poco utile descrizione delle categorie, basata su vuote e qui premature definizioni, e volendo «(CP2.84)...rendere al lettore esse così vivide, incontestabili e razionali come lo sono a me...», Peirce invita lo stesso lettore a seguirlo nel ragionamento in cui tenta di mostrargli i diversi impieghi e le svariate utilizzazioni che normalmente si fanno nel quotidiano del mondo reale. Per questo l'autore decide di scegliere, tra le «(CP 2.84)...miriadi di forme...» in cui esse occorrono, «(CP2.84)...la prima che da sola si offre...». Facendo questo si inizia subito a parlare di cosa sia l'esperienza. Questa, in particolare è vissuta attraverso i fatti il cui essere è *in praeterito*.

«(CP 2.84) Qualche fatto c'è. Tutta l'esperienza ti obbliga a confermarla. Cos'è dunque il fatto che ti è presente? Chiedi a te stesso: esso (il fatto) è passato. Un fatto è un *fait accompli*; il suo essere è in *praeterito*. Il passato vincola il presente, in qualche misura, in minima parte...Il passato non si cura minimamente della ragione. La sua forza è forza bruta. In questo modo tu sei costretto, brutalmente costretto, ad ammettere che ci sia un qualche elemento nel mondo dell'esperienza come di forza bruta».

Qui è possibile vedere il riferimento alla *temporalità*. La lente per mostrare la consistenza della *secondità*, ossia della categoria che più di tutte rivela la natura *esistenziale* del fenomeno, è il tempo; anzi, è quell'aspetto qualitativo e concettuale che abbiamo ritenuto utile nominare

---

<sup>13</sup> Cfr. *Collected Papers*, Book 1, Chapter 2, pp. 78-118.

*temporalità*. Poco dopo (sempre in CP 2.84), volendo spiegare in cosa consista l'essenza della forza bruta, Peirce parla anche della sensazione percettiva che accompagna lo sforzo; qui non si parla dello sforzo ponderato, deliberato e razionale. Oggetto del discorso è lo sforzo, inteso come ciò che si rivela nel rapporto meccanico, giocato tra azione e reazione. Quello che inizia a prendere forma davanti ai nostri occhi è un modello logico, per cui: ogni sforzo, opponendosi per costituzione a qualcosa, implica una resistenza. Da qui il concetto di *sforzo* rinvia a quello di *resistenza*.

«(CP 2.84) Noi possiamo non fare sforzo lì dove non esperiamo resistenza. Il senso di sforzo è un senso a due facce, che rivela simultaneamente qualcosa di interno e qualcosa di esterno. C'è la binarietà nell'idea di forza bruta; essa è il suo principale costituente. Quindi l'idea di forza bruta è qualcosa di più di quella di reazione; essa è la binarietà pura».

La *secondità*, come accennato poco prima, è la categoria attraverso cui possiamo parlare di 'esistenza'. Parliamo di esistenza quando qualcosa reagisce a qualcos'altro, quando, per esempio, qualcosa contrasta i nostri sensi. Una cosa esiste se agisce in qualche modo 'contro' qualcos'altro. Noi percepiamo qualcosa quando questo qualcosa agisce contro di noi, o reagisce a qualcosa che facciamo noi. Una tale relazione fa sì che la forza che agisce e quella che reagisce vengano in qualche modo considerate come un tutt'uno; dove infatti l'una rimanda all'altra.

Detto questo, Peirce applica il suo concetto ad esempi di natura pratica e concreta, come nel caso del concetto di "marito" e del concetto di "moglie". Entrambi i due termini, e i relativi concetti, sono impensabili come degli individuali. È impossibile pensarli singolarmente senza che entri in gioco una certa bipolarità. Il concetto di marito implica e allo stesso tempo rinvia a quello di moglie, e viceversa.

«(CP 2.84)Una forza bruta è una complicazione».

Questo particolare stato di cose, per descrivere il quale egli usa volutamente '*complicated*', lascia aperto uno spazio semantico che fa sì che si possa intendere una binarietà con una monadicità. Qui si tratta di una complicazione di elementi che costituiscono una unità, attraverso elementi semplici, che trovano nella loro unione-contrapposizione una proprietà qualitativamente del tutto nuova, acquisendo nuovi valori e nuovi significati, altrimenti impossibili. È proprio questo il valore di 'marito' e 'moglie': essi sono uomo e donna, e pertanto elementi semplici e autonomi sotto il punto di vista esistenziale; ma una volta uniti in matrimonio, essi divengono marito e moglie, realizzando un significato del tutto nuovo. In questo modo 'marito' rinvia a 'moglie', così come simultaneamente, da prospettiva opposta, 'moglie' rinvia a 'marito'. All'interno di questa relazione-reazione vive l'essenza della binarietà e della *complicazione genuina*. Dai due termini 'marito' e 'moglie' vengono individuate le due forze che si attraggono e si rinviano l'un l'altra: si costituisce una reazione.

«(CP 2.84)...il marito fa della moglie una moglie di fatto (non solo come comparazione di pensiero); mentre la moglie fa del marito un marito di fatto». La forza bruta «(CP 2.84)...non presuppone solo due oggetti relati, ma che in aggiunta a questo stato di cose ce ne è un secondo da esso seguente; l'un l'altro i due relati cercano di modificare la stessa relazione nell'altra...La brutalità consisterà nella assenza di ogni ragione, regolarità o regole che prenderebbe parte nella azione come terzo o elemento di mediazione».

Da quanto fin qui esposto emergono già le prime considerazioni che è possibile fare su quella che è la seconda delle categorie che insieme all'autore chiameremo, per ora, *Binarietà*. Essa compare nella negazione, così come negli 'ordinari' termini relativi, nella similarità e talvolta

nell'identità. La binarietà, come lo sforzo, è qualcosa che apprendiamo già dall'immediata interazione col mondo esterno, dal mondo *reale*; solo successivamente essa può esser vista anche nel nostro privato *mondo interiore*. La binarietà è dunque al tempo stesso unità semplice e complessa: è semplice perché è una relazione e, in quanto tale, non può essere scissa in unità più semplici; ma è al tempo stesso complessa poiché per esistere necessita di due *relata*. Bisogna interpretare quanto detto attraverso un modello strutturato in diversi livelli, gerarchicamente ordinati.

La *Binarità* occupa il secondo dei tre livelli e fa da presupposto per la terza, presupponendo il primo livello come fondamento. Nella propria esposizione Peirce usa spesso il termine *degree*, che vuol dire appunto 'livello', come sinonimo di qualunque categoria. A tutto questo va inoltre aggiunto che il filosofo americano usa spesso, come riferimento e modello di paragone dei propri ritrovati categoriali, i tre momenti del pensiero hegeliano: *tesi*, *antitesi* e *sintesi*. Ma per essere più chiari è probabilmente più utile seguire un'esposizione che parta dal più semplice per raggiungere gradualmente il più complesso. Avendo dunque scoperto elementi più semplici che fanno da fondamento alla *Binarità/Secondità*, non possiamo far altro che approfondire ciò che fa da supporto a quanto definito *Secondità*: la *Primità*. Proseguiamo quindi con la lettura del paragrafo *Originality, Obsistence and Transuasion* da cui siamo partiti, con occhi nuovi, alla ricerca di quanto si dice riguardo questo *momento* di pensiero che incontriamo nella fenomenologia peirceana, o meglio nel *phaneron*. A tal proposito parliamo «(CP 2.85)...di una sorta di coscienza, o di sentire, senza sé», così come egli definisce inizialmente il *feeling*. Questo '*feeling*' «(CP 2.85)...può avere un suo tono». Dicendo così Peirce intende sottolineare che il *feeling* ha, all'interno della cognitività umana una marca distintiva specifica, che ci permette di distinguerlo da altre entità cognitive interessate nel processo di percezione/cognizione. *Feeling* è ciò che fa da radice, da denotazione pratica a ciò che intendiamo per *Primità*, *Orienza* o *Originalità*: essa è ciò in cui tutto ha inizio.

«(CP 2.85) Ciò può essere ciò che è senza riferimento ad altro, dentro e fuori di essa, senza considerare alcuna forza e alcuna ragione».

Anticipiamo che laddove Peirce parli di 'forza' e di 'ragione' è utile leggere rispettivamente *Secondità* e *Terzità*. È dunque importante notare alcune cose di grande importanza per la corretta comprensione della categoria della *Primità*: essa non concerne contenuti di natura psicologica o comunque qualcosa di esclusivamente mentale e soggettivo. L'autore tratta la *Primità* come qualcosa di estremamente oggettivo ed esperibile in qualunque condizione; si tratta di qualcosa di reale come reale è qualunque dato sensibile esperibile nei fatti del quotidiano. *Primità* è un contenuto mentale, inteso in senso di qualcosa che è 'presente' nell'esperienza di ciascun essere vivente; e umano in particolare. Il termine 'presente' è molto importante e strettamente connesso proprio con la *Primità*. Ce ne possiamo rendere conto in modo evidente con un piccolo salto, e passando alla lettura del paragrafo *The Manifestation of Firstness* che inizia dal CP 1.300: qui Peirce si sofferma alla descrizione, e alla relativa spiegazione, delle categorie neo-pitagoriche e soprattutto della *Primità*. All'inizio del cp 1.302, nell'esprimere il 'che cos'è' la *Primità*, l'autore usa il termine *self-containedness* (CP 1.302) che potremmo tradurre con una forzatura della lingua italiana<sup>14</sup> (tentando di trovare un calco che possa in qualche modo essere d'aiuto per una comprensione efficace) 'auto-contenutezza'. Con questo termine possiamo farci un'idea di ciò che il filosofo ritiene fondamentale circa la categoria in questione. Così infatti emerge la natura omogenea di ciò che costituisce la *Primità*: essa non ha parti, non ha dimensioni, e soprattutto non dipende da altro che da sé, non avendo quindi relazioni necessarie. Se avesse parti sarebbe necessariamente costituita da relazioni. Essa invece è per sua natura qualcosa di assolutamente irrelato. La *Primità* è ciò che consiste nel «(CP 1.302)...essere peculiare e idiosincratice». Essa è un «qualcosa», ma un qualcosa «(CP 1.302)...di astratto, poiché essa ha riferimento a qualcosa di

---

<sup>14</sup> Quest'operazione è un espediente per poter utilizzare un termine che altrimenti non vanta un riferimento concreto nella nostra lingua. Ci è utile per proseguire nel movimento di pensiero dell'autore.

astratto». Essa ha «...un qualche grado di determinazione» (Bisogna qui sottolineare come il termine inglese utilizzato per intendere quello che noi abbiamo tradotto con ‘grado’ sia *degree*). L’autore infatti dice

«(CP 1.303) it must be a special suchness with some *degree* of determination not, however, thought as more or less».

Quando utilizza il termine *degree*, Peirce intende porre l’accento su un qualcosa di strutturalmente peculiare: si parla di qualcosa che vive e svolge una determinata funzione ad un livello che è strutturalmente unitario e che qui si potrebbe spiegare come un qualcosa di discreto, definito, che è costituito con la logica del ‘tutto o niente’. Ciò implica che sia qualcosa di assoluto, di irrelato, proprio perché, come già detto nella definizione, la *Primità* non necessita di relazioni, anzi è ciò che consente le relazioni, e avremo modo di vederlo meglio. Questa categoria, per il suo essere irrelato, non vive necessariamente nell’esperienza. Il suo essere non è necessariamente ‘attuale’. Quest’ultimo termine allude a concetti che emergereanno in seguito, quando sarà chiara la connessione che tutte le tre categorie hanno con la *temporalità*. La *temporalità* propria della categoria della *Primità* è il *presente*, la sua qualità la ‘presenzialità’. Bisogna ora fare attenzione su un termine specifico che viene utilizzato dall’autore ogni qualvolta voglia descrivere la natura caratteristica della *Primità* e del suo contenuto: il *feeling*. In ogni descrizione della *Primità* Peirce non manca mai di sottolineare che essa è puro *may-be*, ossia, letteralmente, puro ‘poter-essere’. Come in molte altre occasioni, ciò è indice del fatto che questo termine, oltre a ricoprire importanti significati, è legato ad altri concetti, utilissimi per la comprensione del quadro totale delle categorie e della filosofia peirceana. Leggiamo ora il cp 1.304, con cui inizia *Qualities of Phaneron*, dove si parla nuovamente dei *phaneron*:

«(CP 1.304) Among phaneron there are certain qualities of *feeling*, such as the color of magenta, [...], the sound of railway whistle [...], I do not mean the sense of actually experiencing those *feelings*, wheter primarily or in any memory imagination. That is something that involves these qualities as an element of it. But I mean the qualities themselves wich, in themselves are may-bes, not necessarely realized».

Letto questo passo, è doveroso fare alcune precisazioni. Il *feeling*, in quanto atto pratico legato alla percezione, è un atto complesso. Esso è il momento in cui ha luogo l’apprensione sensibile; ma come Peirce tiene a sottolineare, non bisogna intendere per ‘*feeling*’ la sensazione che nell’atto accompagna l’esperire il *feeling*, sia esso primario (o diretto), o provato attraverso memoria (rammemorazione immaginativa). In questo caso, dice Peirce, si tratta di qualcosa che ingloba le qualità (che sono ciò che si sta indagando) come parte di esso (esperienza/*feeling*-attuale). «io intendo», prosegue, «le qualità stesse che, in esse stesse (per loro), sono poter-essere, non necessariamente realizzate, o, per essere più precisi, realizzate in modo non necessario (Cp 1.304)». Quest’ultima precisazione non è affatto superflua poiché probabilmente è proprio a quest’ultima caratteristica che il termine ‘may-be’ (da noi tradotto per ‘poter-essere’) è contrapposto. Si potrebbe altresì pensare che il termine ‘may-be’, così impiegato, voglia assumere una marca semantica realista; Peirce ammetterebbe una certa indipendenza delle qualità, presenti nel mondo, indipendenti dall’essere colte o meno. Ma, a ben vedere, il suo obiettivo è qualcosa di diverso. Lo stesso Peirce, più avanti dice

«(CP 1.304) Quando dico che è una qualità non intendo che essa inerisca in un soggetto. [...]La mera qualità, o questità<sup>15</sup> è non di per sé un’occorrenza, come vedere un oggetto rosso; essa è un mero poter-essere. Il suo solo essere consiste nel fatto che ci può essere una peculiare,

---

<sup>15</sup> Questo termine traduce il ‘suchness’, utilizzato da Peirce in più occasioni.

positiva, questità in un phaneron. [...]È un phaneron peculiare ad un pensare metafisico, non coinvolto nella sensazione stessa, e tuttavia non nella qualità di ‘feeling’, che è interamente contenuta, o che ha preso posto nella sensazione attuale».

Qui Peirce dice, anche se non del tutto esplicitamente, che nella sensazione attuale c’è qualcosa che va oltre il *feeling* come *Primità*; egli parla di ‘qualità del *feeling*’, di una sensazione che al tempo stesso accompagna, coinvolge e sostituisce la mera qualità/poter-essere. Essa (la qualità) sarebbe qualcosa che è oltre il semplice *feeling* preso come qualità. Sembra che questa ulteriore qualità abbia a che fare con le emozioni e con quel tipo di sensibilità che accomuna i sensi singolarmente presi (vista, udito, tatto, olfatto e gusto). Peirce, infatti, dice appena dopo che questa qualità viene detta dai pensatori tedeschi *feeling* di ‘pena’ o di ‘piacere’. È quindi chiaro che il riferimento sia alla natura emotiva che accompagna e talvolta domina la passione sensibile. Ma, tornando alla *Primità*, qui è importante intenderla ritagliando il *feelig* come «...cosa io posso immaginare e non cosa le leggi psicologiche permettono». Segue un’importante precisazione:

«(CP 1.304) Un feeling non è generale, nel senso in cui la legge di gravità è generale [...] una qualità del feeling può essere immaginata anche senza che ci sia alcuna occorrenza, così come a me appare. Il suo poter-essere si protrae senza alcuna realizzazione».

È di primaria importanza porre in luce il ‘come a me appare’ poiché, a nostro avviso, pone l’accento sulla nostra possibilità di rivolgere l’attenzione ad una qualità piuttosto che un’altra, selezionando quale realizzare. Questo concetto, unito a quanto si diceva prima a proposito dal concetto di possibilità, che caratterizza la *Primità*, il suo *may-be*, e la realizzazione necessaria, annunciata da Peirce nella proposizione del cp 1.304 «[the qualities] in themselves are mere may-bes, not necessarily realized», evidenzia la nostra attività nel rapporto col mondo reale. Non c’è realmente qualità finché non facciamo in modo che si realizzi. La qualità, quindi, ha la caratteristica distintiva di essere pura possibilità. Questo è imprescindibilmente connesso con la caratteristica della *temporalità* che chiamiamo ‘presente’. Peirce continua in cp 1.306, parlando in termini di opposizione tra contingenza e necessità. Qui dice che con *feeling* intende:

«(CP 1.306)...un’istanza di quel tipo di coscienza che non coinvolge analisi, comparazione e qualsiasi altro processo, e non consiste in una totalità o in una parte di qualsiasi atto attraverso cui uno sforzo di coscienza è distinto da un altro, che ha la sua qualità positiva che consiste in nient’altro, e che è di sé stesso tutto ciò che è, comunque ciò sia stato effettuato; in modo che se questo feeling è presente durante un lasso di tempo, esso è totalmente ed egualmente presente ad ogni momento di quel tempo[...] intendo un’istanza di questo tipo di elemento della coscienza che è tutto ciò che è in modo positivo, di per sé, senza riferimento a nient’altro».

È fin troppo evidente l’interesse di Peirce nel rimarcare il carattere di positività del *feeling* come qualcosa che ‘subiamo’, che ha una sua esistenza propria, indipendente dalla nostra intenzione o volontà; ed ancora è fin troppo chiara l’importanza che ha il *presente*, l’attuale, sulla caratterizzazione essenziale del *feeling*. *Positività*, *presentità* ed essere assolutamente *irrelato* sono i tre pilastri del *feeling*, inteso come *Primità*. Bisogna però aggiungere che, come si è già visto, l’autore ritorna più volte sul fatto che attualità, nonché la presenzialità contengano, al livello cognitivo, tutta una parte, che interessa emotività e sensibilità, che va scissa dal *feeling* in quanto categoria. Tornando alla *temporalità* della *Primità*, va aggiunto che essa, come *feeling* «(CP 1.307)... non è un evento, un avvenimento, un venire al passato, poiché un venire al passato non può essere tale senza che ci sia stato del tempo in cui sia passato; così non è ciò che è di per sé, ma è relativo ad uno stato precedente».

Tutto questo non invalida affatto quanto si è detto circa la connessione tra *Primità* e presente, anzi ne è una conferma: lo stesso presente, infatti, secondo Peirce è quanto di più irrelato

in materia di tempo. Il presente è tanto istantaneo quanto immediato-irrelato; esso vive solo nell'attimo, ossia in una idealizzazione temporale; potremmo dire: in un tempo che non trascorre, e che quindi non è tempo. Anche la più breve idealizzazione temporale, per essere tale, ha bisogno di una successione di attimi, collegati da una 'mente' o da qualcosa che vi si avvicini.

«(CP 1.307) Un *feeling* è uno stato, che è nella sua interezza in tutti i momenti del tempo, per quanto [esso] dura. Un *feeling* però è un singolo stato che è altro che una sua riproduzione. Poiché se quella riproduzione è nella stessa mente, deve esserci un tempo diverso, dunque l'essenza del *feeling* dovrebbe essere relativa al tempo particolare in cui esso occorre, che potrebbe essere diverso dal *feeling* stesso, violando la definizione secondo cui il *feeling* deve essere ciò che è senza riferimento a nient'altro».

Il *feeling*, ancora, è «(CP 1.307) coscienza immediata, cioè è qualunque cosa di cosciente ci possa essere che sia immediatamente presente».

Da questa proposizione si evidenziano in via definitiva sia la presentità che la potenzialità, così come le si sono descritte sinora. *Feeling* in quanto *Primità* è istantaneità: se vi sono più istanti non si parla più di presente, poiché più istanti esistono solo in successione, e questa è una relazione proprio perché in essa sono contenuti, in un determinato rapporto, o relazione, diversi istanti; il che invalida la definizione di *Primità* come ciò che è unitario ed assolutamente irrelato. Tornando al rapporto tra *feeling* e coscienza rimarchiamo ulteriormente che, anche se nel rispetto del phaneron il *feeling* è un atto cosciente-presente, tuttavia, essendo esso irrelato, è anche immediato quindi incosciente; l'intervento della coscienza infatti è pura mediazione. Ma questo sarà più chiaro in seguito. Anche per questo la *Primità* è infine definita come una «qualità». Il *feeling* è una qualità possibile.

«(CP 1.311) ogni operazione della mente, per quanto complessa, ha il suo assolutamente semplice *feeling*, l'emozione del *tout ensemble*. Questo è un *feeling* secondario o sensazione stimolata dall'interno della mente, così come le qualità dei sensi esterni lo sono da parte di qualcosa di psichico, senza il nostro intervento [letteralmente 'senza noi', *without us*].».

Qui Peirce sottolinea come il *feeling*, stavolta con le annesse sensazioni ed emozioni, è strutturato in modo così immediato da escludere talvolta qualunque mediazione cosciente o razionale. C'è insomma un forte legame tra fisica del mondo esterno e fisica del mondo mentale o interno. Questo fa sì che ci sia una brutta azione/reazione tra elementi e *feeling*. Dunque *feeling* è presentità, e proprio per questo non riguarda direttamente la ragione nella pura percezione, dove 'pura' indica l'assoluta irrelazione a null'altro: la ragione, infatti, come vedremo in seguito, ha a che vedere con ciò che è mediato, quindi relato. Inoltre, il *feeling* non ha un apparato sensoriale proprio, specifico: l'udito, il tatto, la vista, il gusto e l'olfatto hanno tutti i propri *feeling*; ma in quanto *tout ensemble* il *feeling*, nel senso secondario, ha anche la capacità di essere unico. Tutti i singoli *feeling* sono una sorta di astrazione. Nel fenomeno il *feeling* è una sorta di *coìnè aistesis*, un'unione comune delle diverse qualità potenziali unite e sostituite appena dopo dal 'sentire viscerale'. In CP 1.312 si dice che i *feeling* hanno tutti una certa similarità funzionale nel richiamare in causa delle particolari qualità mentali e spirituali, trasducendole dalla potenzialità alla realizzazione esistenziale.

Ci serve, giunti a questo punto, fare una serie di precisazioni a proposito del valore di *primità*, che ne possano rilevare in modo ancora più evidente e più profondo la relazione con il *presente*. La *primità*, come già visto, è caratterizzata dal suo essere *in potenza*. Qualcosa rimane *in potenza* fintanto che non viene realizzata in atto, e quindi in esistenza. Ma quando questo qualcosa

viene realizzato, è in relazione a qualcos'altro, quindi non riguarda più la *primità*. Essa, ancora, interessa il *phaneron* come qualcosa senza alcun criterio di valutazione, e senza alcun riferimento ad alcunchè. Di pari passo, il *presente*, in quanto qualcosa che viene vissuto in un dato momento, non ha riferimento a nulla, perché per essere messo in relazione con qualcosa, occorre che ci sia una successione temporale, per cui esso *presente* sarebbe trascorso, divenendo ormai non più presente. Il parallasse tra *presente* e *primità* viene giocato soprattutto attraverso il loro essere solamente realtà concettuali. Il presente viene esperito ma mai considerato come tale, nel momento in cui esso *presente* è presente. Così la *primità*, come puro *may-be* può essere considerato ma mai come tale, cioè come puro poter essere. Questa breve speculazione, che appare così insignificante, sarà più che utile per una corretta considerazione di quanto verrà definito 'realtà'. Arriveremo a dire che la 'realtà', intesa come il luogo *immediato* in cui esperiamo i fatti, e in cui acquisiamo ciò che chiamiamo esperienza, non esiste. O, meglio, che ad un'attenta analisi la 'realtà' risulterà essere qualcosa di leggermente diverso da come viene intesa secondo il senso comune.

Avendo discusso abbastanza del *feeling*, bisogna ora trattare della connessione dei diversi *feeling*, e della struttura che si forma nella mente e nell'ordinario operare con essi. Ritorniamo ora a discutere della categoria che si genera e si struttura nella filosofia peirceana sulla base della *Primità*: la *Secondità*. Essa è per definizione quella categoria che presuppone e si basa sulla *Primità*. Il termine guida che fa da cardine a tutto il supporto teorico della *Secondità* è *effort*, cioè, in italiano 'sforzo'. In CP 1.320 Peirce dice che «(CP 1.320)...phaneron contiene secondi (secundans) genuini. Stando all'esterno di una porta leggermente socchiusa metti la tua mano sulla maniglia per aprire ed entrarvi. Dove non c'è sforzo (*effort*) non c'è resistenza, e dove non c'è resistenza non c'è sforzo, sia in questo mondo che in qualunque mondo possibile. Segue da ciò che uno sforzo non è un *feeling* né qualcosa di primo o di protoidale<sup>16</sup>. Ci sono dei *feeling* connessi con essa (*Secondità*): essi sono la somma della coscienza durante lo sforzo [...] uno sforzo è un fenomeno che si manifesta solo quando un *feeling* si appoggia su un altro nel tempo, e che sempre si manifesta».

Osserviamo dunque che tra le caratteristiche essenziali dello sforzo (*Struggle*), quindi della *Secondità*, c'è il suo presentarsi: non ha senso quindi parlare di sforzo lì dove non c'è contrasto e opposizione, oltre che connessione di *feeling*. A questo stadio del processo teorico è naturale che sia in forte rilievo il concetto di esperienza. Come l'autore rileva:

«(CP 1.321) Noi viviamo in due mondi, un mondo di fatti e uno di fantasia [...] noi chiamiamo quello della fantasia il mondo interno, il mondo dei fatti mondo esterno. Nell'ultimo noi siamo padroni, ciascuno di noi dei propri muscoli volontari, e niente più. Ma l'essere umano è scaltro ed escogita di far questo un pò più di quanto bisogni. Oltre questo, egli si difende dalla dura realtà vestendo abiti di gratificazione e di appagamento. Se non fosse per questo indumento, egli troverebbe ad ogni istante disturbato in modo seccante il proprio mondo interno, e i suoi ordini posti come inutili da attacchi brutali dall'esterno. Io chiamo una qualche forte modificazione del nostro modo di pensare l'influenza del mondo dei fatti o esperienza».

Proprio in questo modo, con totale assenza di ogni concezione e interpretazione, dal provare un forte contrasto che qui viene definito 'brutale' proprio in funzione dell'assenza di ragione mediatrice, si conosce lo sforzo nonché il gioco tra due diverse qualità (*feeling*). Queste diverse qualità che s'incontrano nello sforzo sono appunto dette 'forze' (*struggle*), così come già accennato

---

<sup>16</sup> Per 'protoidale' (CP 1.319) si intende in Peirce qualcosa che partecipa nella formazione e nella strutturazione dell'idea o concetto che dunque a questo stadio è prematuro concepire come tale. È lo stadio che fonda, ma che non è ancora, un'idea. Siamo ancora al livello della *Secondità* letta come *sforzo* (nel teso *effort*). Cfr. anche CP 1.24.

nella prima parte di questo stesso paragrafo. Questo elemento, che chiameremo con lo stesso termine *struggle*, che costituisce il fulcro della *Secondità*, allo stesso modo del *feeling* è qualcosa che, che si manifesta «(CP 1.322) prima della mente». Esso è cioè qualcosa su cui, come si tenterà di mostrare, si erige la ‘mente’.

Appena prima del cp 1.323 Peirce annuncia una definizione di ciò che intende con *struggle*: «(CP 1.322) io intendo un’azione mutuale tra due cose senza alcun riguardo di alcun terzo [elemento] o medio, ed in particolare senza alcun riguardo ad alcuna legge di azione».

Per ciò che si è visto sinora, sia il *feeling* che lo *struggle*, seppur entrambi elementi in cui la coscienza è in qualche modo presente, non costituiscono, almeno presi da soli, ciò che l’autore intende quando utilizza il termine ‘mente’. La *Secondità*, in quanto categoria, è in Peirce ciò che permette e che investe l’esperienza. Essa è la forza bruta che vive tra azione e reazione. Da pragmaticista coerente, il filosofo americano vede nell’esperienza il principio in base a cui ci orientiamo nel mondo esterno, e in base a cui costruiamo quello interno. Trascureremo, almeno per ora, ciò che si dice a proposito della *secondità* come qualcosa che interessa da vicino la coscienza umana come anch’essa divisa, e quindi capace di azione e reazione, nonché di ego e non-ego. Questo sarà argomento di discussione dei paragrafi successivi. La *secondità* riguarda quindi la diade (*dyad*), che è qualcosa di individuale ma che al tempo stesso mantiene una natura diadica e binaria, composta però in qualche modo da elementi monadici semplici. Un evento che vede immediatamente connessi due elementi come causa ed effetto è un qualcosa di diadico; a tal proposito Peirce usa come esempio (cp 1.327) il racconto biblico che parla della creazione divina del mondo, in cui senza nessuna forma di mediazione, neanche quella temporale, Dio crea la luce con la parola (*God creating light by fiat*).

«(CP 1.328) La diade è un fatto individuale, così come è esistenziale; non c’è generalità in essa».

Diversamente dal *feeling* o *Primità*, che è un elemento potenziale, allo stesso modo di come è da intendere il concetto di ‘essere’, la *Secondità* è un fatto esistenziale, così come lo è l’esistenza. Azione e reazione, causa ed effetto e ogni altra diade genuina<sup>17</sup>, cioè senza interferenza della ragione, di qualche legge, o di qualsiasi cosa abbisogni di interpretazione, ha a che vedere con la *Secondità*. Essa è di natura esistenziale quindi assolutamente non generale, bensì particolare.

Volendo completare la struttura del *phaneron* bisogna ora parlare di *Terzità*. Essa è presente nel *phaneron* come terzo elemento, ma non visto come in successione con i due precedenti quindi ultimo. La *Terzità* è ciò che media gli altri momenti; essa consente alla mente umana di svolgere le proprie operazioni, in modo del tutto peculiare. Per introdurre la *Terzità* facciamo riferimento al CP 1.337, in cui si dice:

«(CP 1.307) Per terzo, io intendo il legame medio tra gli assoluti primo e ultimo. L’inizio è primo, la fine è secondo, il mezzo terzo[...] L’aggettivo al grado positivo è primo, il [suo] grado superlativo è secondo, il comparativo è terzo. Tutti i modi di parlare esagerati ‘supremo’, ‘assoluto’, ‘senza eguali’ [...] sono una prerogativa della mente che pensa la *Secondità* (nel testo *second*) e dimentica la *Terzità*<sup>18</sup> ».

Ci preme sottolineare questa considerazione dell’autore per utilizzarla in modo più analitico in seguito, quando tratteremo dell’abito e delle leggi mentali che lo istituiscono. La stessa proposizione è in qualche modo collegata con quanto dice cp 2.86 «la memoria ci fornisce la conoscenza del passato attraverso una sorta di forza bruta, una azione totalmente binaria, senza alcuna ragione». Riteniamo interessante evidenziare questo collegamento tra i due passi appena riportati poichè crediamo che rivelino una struttura concettuale molto simile. Ma anche questo sarà

---

<sup>17</sup> Cfr. *The Dyad*, CP 1.326.

<sup>18</sup> *thirds* nel testo originale.

dovutamente approfondito in seguito. Parlando nello specifico della *Terzità* bisogna concludere che, così come la *Primità* è collegata sincreticamente con la *temporalità* del presente, e come la *Secondità* lo è con il passato, la terza delle Categorie neo-pitagoriche è connessa con il futuro. Il futuro è la *temporalità* della *Terzità*. Inoltre, cosa che ci interessa qui rilevare, la *Terzità* e il futuro influenzano in modo determinante e costitutivo la cognitività e il pensiero umano *tout court*. Peirce dice, sempre nello stesso paragrafo:

«(CP 2.86) Tutta la nostra conoscenza delle leggi di natura è analoga alla conoscenza del futuro, in quanto come in quelle non c'è un modo diretto in cui le leggi possano venir conosciute da noi [...] La triplicità intellettuale è la mia terza categoria».

E ancora in seguito: «(CP 2.92) La Transuasione [uno dei vari nomi che usa come sinonimo di *Terzità*] nel suo aspetto obsistente [esistenziale] o Mediazione sarà mostrato essere soggetta a due gradi di degenerazione. La mediazione genuina è il carattere del segno, segno è qualsiasi cosa sia relata a una seconda cosa, il suo oggetto, rispetto ad una qualità, per portare ad una terza cosa, il suo interpretante, nella relazione allo stesso oggetto e a portare un quarto nella relazione all'oggetto nella stessa forma, ad infinitum».

Dei segni avremo modo di parlare in modo dettagliato, esauriamo ora la questione delle categorie. La *Terzità* è dunque l'ultima delle tre Categorie della filosofia peirceana. Essa, come abbiamo avuto modo di vedere, è ultima solo in riferimento al fatto che necessita delle altre due per essere compresa a fondo, quindi, in una esposizione come quella che fa l'autore, e che noi seguiamo, essa viene sempre necessariamente esposta per ultima. La *Terzità* è presente già da subito, nel primo atto di coscienza, in ogni *phaneron*; ma è solo dopo aver segmentato in modo innaturale il *phaneron*, e dopo aver da esso estrapolato la *Primità* e la *Secondità*, che viene fuori la grande rilevanza che assumono i parametri della *Terzità*. Essa è la Categoria in cui, in modo più evidente, è possibile riscontrare quei parametri che caratterizzano ciò che ordinariamente intendiamo per razionale.

Lo stesso termine 'razionale' deriva dal termine latino *ratio* che significa 'rapporto'. La parentela tra questi due termini suggerisce alla nostra mente che la razionalità in qualche modo consista nell'idea di un qualcosa che riguardi una relazione; che sorregga la relazione tra due o più entità, che per questo vengono detti relati; e che devono quindi essere non meno di due. Secondo quanto lo stesso Peirce rimarca più volte, una relazione n-aria è sempre traducibile e riconducibile in n relazioni binarie. È per questo che l'autore, quando si trova a parlare della *Terzità*, usa per questa i sinonimi di «mediazione», «relazione» o «legge». Cos'altro è infatti la legge se non qualcosa che gestisce, secondo determinati canoni, una relazione? La legge è un determinato rapporto tra relati; è ciò che governa e supporta garantendolo il rapporto, la relazione.

Per completare l'analisi delle Categorie va aggiunto che, ad esclusione della sola *Primità*, per via della sua caratteristica semplicità, le altre due Categorie hanno una forma più autentica, che con Peirce chiamiamo 'genuina', ed altre che diremo 'degenerate'. La *Secondità*, per esempio, oltre quella già trattata ha una forma più «debole» (CP 5.69). La propria qualità strutturale è 'seconditaria' solo in un certo rispetto. «(CP 5.72) Questa degenerazione non è di necessità assoluta ma può essere solo approssimativa». Essa non è quindi una propria *Secondità* costitutiva così come lo è nella forma genuina. Essa è detta *secondità* solo perché secondo un certo rispetto sono legate assieme (in modo razionale) due qualità Primarie. La *Terzità* si presenta attraverso più forme e gradi di degenerazione, due per l'esattezza. «Il primo grado di degenerazione è trovato in una pluralità irrazionale che, per come esiste, in distinzione per contrasto alla forma della sua rappresentazione, è una mera complicazione di dualità (dualità) [...] Nella *Secondità* pura i correlati interagenti (tra loro) sono Singolari, e in qualche modo Individuali, non ulteriormente divisibili. Conseguentemente, la concezione di Suddivisione, ..., certamente implica una sorta di *Terzità*, ma è una *terzità* concepita come consistente in una seconda *Secondità*. [...] la forma più degenerata di

*Terzità* è dove concepiamo una mera Qualità del *Feeling*, o *Primità*, per rappresentare sé stessa a sé stessa come Rappresentazione. Così, per esempio, può essere l'autocoscienza pura, che potrebbe essere grossolanamente descritta come mero *feeling* che ha uno scuro istinto d'essere un germe di pensiero. [...] Prendendo ogni classe tra quelle in cui l'idea essenziale è che l'elemento predeterminante sia la *Terzità*, o rappresentazione, l'auto-svilupparsi di quella idea essenziale il cui sviluppo, [...] risulta in una tricotomia dando vita a tre sottoclassi, o generi, implicando rispettivamente una relativa genuina *Terzità*, una relativa razionale *Terzità* [...] e una relativa qualitativa *Terzità*. Quest'ultima può dividersi, e le sue speci possono ancora essere generate da tre categorie, ma questo non verrà diviso, nel modo qui considerato, attraverso le determinazioni essenziali della sua concezione».

Avendo approfondito come riteniamo opportuno che vadano considerate le tre categorie *Ceno-Pitagoriche*, possiamo ora proseguire, prendendo in esame la *Fenomenologia* nella filosofia peirceana, e l'uso che in quest'opera si fa del termine 'fenomeno', strettamente imparentato con l'ormai familiare *phaneron*. Prenderemo ora in esame la 'realtà', stavolta a partire da ciò che per primo ne incarna l'essenza; consentendone la relativa conoscenza: il segno.

### **2.3 La mediazione dei segni nella fenomenologia del reale (rappresentato)**

(ex 2.3 La fenomenologia dei segni)

Come abbiamo avuto modo di constatare, le tre categorie funzionano in modo combinato; è solo attraverso un'operazione intellettuale che riusciamo a distinguerle l'una dall'altra. Nel loro modo di *presentarsi* esse sono un tutt'uno, questo nucleo categoriale è già nella percezione e si evolve con il complicarsi delle operazioni mentali interessate. Ad uno sguardo più smalzato le *categorie* risultano essere quello strumento cognitivo attraverso cui noi *costruiamo* e *strutturiamo* quell'insieme di conoscenze che chiamiamo *Mondo Reale*. Le *categorie* si relazionano tra loro dal semplice al complesso, è per questo che percepiamo il mondo come qualcosa di concretamente reale; come qualcosa di *immediato*. Come dice lo stesso Peirce in CP 1.526

«(CP1.526)...we first notice that Secondness and Thirdness are conceptions of complexity. That is not, however, to say that they are complex conceptions».

*Secondità* e *Terzità*, a differenza della *Primità*, hanno a che fare con la complessità, nel senso che derivano da una certa combinazione di entità semplici. Come abbiamo detto finora, le categorie presentano una struttura gerarchica a più livelli. In particolare, ciascuna delle tre si basa e contiene quella precedente. In questo modo la *Terzità* è quella che si basa su più elementi.

Nella filosofia pragmaticista di Peirce, la *Terzità* è quella categoria che unisce, attraverso una sorta di 'ponte metafisico', il *mondo reale* con quello concettuale o ideale. Nel paragrafo precedente, in particolare, nel descrivere la *Primità* e il suo rapporto con la razionalità abbiamo rilevato la natura del tutto particolare del termine 'razionale', facendo riferimento, seppur in modo fugace, alla sua etimologia. Abbiamo tentato di evidenziare la stretta connessione di questo termine e dei concetti ad esso legati col termine latino *ratio*. In latino, il termine *ratio* significava quello che per noi oggi significa 'rapporto'. Un rapporto è ciò che fa da collante per cose diverse. I contratti, le figure geometriche, la moneta, fino ad arrivare agli strumenti degli artigiani, sono costruiti secondo determinati rapporti. Lo stesso metro campione, che tutt'oggi continuiamo ad utilizzare, è frutto di una formula, un legame, che tiene insieme il tutto, secondo determinati principi. L'unità di misura sta con la cosa da misurare in un certo rapporto, secondo un dato rispetto. Anche così stanno tra loro i contraenti di un patto rispetto ai principi che vivono nel contratto stipulato. La moneta è il

principio materializzato che tiene insieme le merci, che grazie al loro rapporto e al principio razionale che ci sta dietro possono così essere comparate e scambiate. Attraverso l'ideazione e la realizzazione di tali rapporti e tali proporzioni (in senso matematico) l'uomo crea gli strumenti che incarnano i principi razionali che li sorreggono modificando sia il mondo reale che quello ideale. La *Terzità* è la categoria che più delle altre realizza questo rapporto: essa è rapporto. Essa mette in relazione, secondo un certo principio, la qualità della *Primità* e la relativa relazione della *Secondità*. La *Terzità* è il medio tra la *Primità* e la *Secondità*. Abbiamo già visto come queste tre categorie vivano una forma *genuina* e una o più forme che Peirce chiama *degenerate*. Diciamo tutto questo per anticipare quanto diremo a breve, a proposito del segno, e del grande valore che esso ha nel pensiero di Peirce. La *Terzità* è proprio ciò che permette al segno di assolvere alla sua rilevante funzione cognitiva.

Analizziamo ora la forma in assoluto più genuina della *Terzità*.

«(CP 2.92) Transuasion in its obsistent aspect, or Mediation, will be shown to be subject to two *degrees* of degeneracy. Genuine mediation is the character of a *Sign*. A *Sign* is anything which is related to a Second thing, its *Object*, in respect to a Quality, in such a way as to bring a Third thing, its *Interpretant*, into relation to the same Object, and that in such a way as to bring a Fourth into relation to that Object in the same form, *ad infinitum*. If the series is broken off, the Sign, in so far, falls short of the perfect significant character. It is not necessary that the Interpretant should actually exist. A being *in futuro* will suffice<sup>19</sup>».

Come si legge, la mediazione genuina è il carattere del segno. Un segno è qualsiasi cosa che sia relata ad una Seconda cosa, il suo *Oggetto*, rispetto ad una *Qualità*, in qualche modo per portare ad una Terza cosa, il suo *Interpretante*, nella relazione con lo stesso Oggetto, e che porti in qualche modo un Quarto nella relazione con quell'Oggetto della stessa forma, *all'Infinito*. Se la serie viene interrotta, il segno, così, fallisce nel carattere di significante perfetto. Non è necessario che l'Interpretante debba esistere attualmente. Sarà sufficiente un essere *in futuro*.

L'autore prosegue inoltre:

«(CP 2.86) In tutto l'agire governato dalla ragione sarà riscontrabile una certa triplicità genuina; mentre le azioni puramente meccaniche prendono posto tra coppie di particelle».

*Terzità*, ancora, sarà da intendersi come «(CP 2.89)...il modificare la *Primità* e la *Secondità* da parte della *Terzità*». È proprio così che possiamo leggere una vera e propria modificazione, tutto sommato necessaria, della realtà fenomenica attraverso e durante l'interpretazione da parte della cognitività umana. Il 'vero' carattere della Mediazione, che trasporta da un *quale* ad una *realtà fattuale*, e viceversa, è il segno. Per segno è da intendersi qualsiasi cosa, che per una certa natura o un certo rispetto, veicola qualcosa verso qualcos'altro. Riportando le stesse parole di Peirce:

«(CP 2.92) La mediazione genuina è il carattere del Segno...Ogni atto di espressione del parlare ne è un esempio».

Il parlare, così come il pensare, sono processi che avvengono grazie all'impiego dei segni. Se il segno è ciò che meglio incarna la *terzità*, e se il mondo della 'realtà' è per noi imprescindibilmente legato e vincolato alla *terzità*, allora il mondo della 'realtà' è dunque, allo stesso modo, legato al segno.

---

<sup>19</sup> Questo aspetto del segno, che apparentemente qui non sembra aver bisogno della *presenza* del suo interpretante, verrà ritrattata dallo stesso Peirce in un lavoro della sua ultima fase di produzione letteraria. Questo sarà per noi un argomento molto importante perché interessa il rapporto tra *ego* e *non-ego*, nonché la cosiddetta *coscienza dialogica*; cfr. cap.4, par. 4.1 di questo stesso lavoro.

È preferibile dare uno sguardo a CP 1.350, con cui ha inizio il paragrafo ‘Protoplasma e Categorie’, in cui viene esposto in modo dettagliato il processo di interdipendenza delle categorie, durante l’atto di pensiero. In questo paragrafo egli parla delle tre categorie come di tre agenti che, in modo sinergico, costituiscono quello che egli chiama *Protoplasma*<sup>20</sup>, ossia un vero e proprio corpo chimico, che vanta delle caratteristiche particolari, ed è capace di alcune operazioni specifiche.

«(CP 1.351) In quanto protoplasma, cosa le tre categorie neo-pitagoriche [...] fanno, o sono limitate a fare, è di richiamare l’attenzione su tre caratteri molto differenti di questa struttura chimica».

In questo paragrafo dei CP l’analogia con la chimica è qualcosa di rilevante: il ragionamento di Peirce vuole valorizzare l’aspetto compositivo delle categorie che, attraverso la composizione di elementi semplici, genera qualcosa di molto più potente della semplice addizione matematica degli stessi, così come del resto accade in chimica. Infatti, leggendo oltre:

«(CP 1.351) La prima [categoria] è un *posse* che esso [l’ente] ha in se stesso; quindi la prima si limita ad un poter-essere e non riesce mai nel venire ad esistenza, che dipende dall’interazione, ossia *secondità*. Questo potere interno che la categoria semplicemente *suggerisce* noi lo riconosciamo come quello del feeling. Sebbene sia primario, esso è senza dubbio alcuno dipendente dalla complessità della molecola protoplasmatica, se la parola molecola può essere applicata ad un così intricato, instabile e disunito sistema».

Quanto detto vuole giusto sottolineare, ancora una volta, il modo in cui si manifestino le categorie, offrendo un quadro d’immediatezza del fenomeno e, più in generale, del mondo in sé. È solo attraverso l’analisi che emerge la complessità del fenomeno, al termine di quel processo razionale che Peirce ci invita ad attuare; che ‘smonta’ l’ente nelle sue costituenti più elementari.

«(CP 1.351) ...esse [le categorie] suggeriscono il nostro cercare una legge che possa sintetizzare; questo lo troviamo nel potere di assimilare, in cui incide la nostra capacità di assumere *abiti*. Questo è tutto ciò che le categorie pretendono di fare. Esse suggeriscono un modo di pensare; la possibilità di fare scienza dipende dal fatto che il pensiero umano si serve in modo necessario di qualsiasi carattere sia diffuso attraverso l’intero universo, e i cui modi naturali abbiano alcune tendenze ad essere i modi di azione dell’universo».

Fin troppo chiaro il riferimento all’isomorfismo che lega le leggi del pensiero umano con quelle dell’universo. Ma è anche molto forte il concetto che vede le categorie come uno strumento di pensiero, particolarmente atto alla meta-riflessione sul mondo oggettivo e su quello soggettivo. Come non manca di sottolineare l’autore nel paragrafo successivo dei CP, intitolato *The Interdependence of the Categories*:

«(CP 1.353) Forse non è corretto chiamare queste categorie concezioni; esse sono così intangibili da essere piuttosto delle sfumature *sulle* concezioni».

A prima vista è difficile ‘leggere’ la realtà come frutto della combinazione delle *categorie*. La ‘realtà’ è inevitabilmente offerta alla nostra sfera cognitiva come qualcosa di *immediatamente* reale, così come essa si offre ai nostri occhi. Viste in questo modo, è naturale concepire tutte e tre le categorie come frutto del pensiero, quindi in qualche modo tutte ‘contaminate’ di *Terzità*, proprio perché questa è la categoria che più delle altre accompagna il pensiero, così come lo conosciamo. Come abbiamo già visto, infatti, né con la *Primità*, né con la *Secondità* è possibile parlare di

---

<sup>20</sup> Torneremo a parlare del *Protoplasma*, appena saranno più chiari gli scopi per cui l’autore preferisce parlarne.

pensiero vero e proprio, così come lo stesso Peirce afferma. L'unica delle categorie per cui è possibile parlare di pensiero è la *Terzità*, così come Peirce ha più volte lasciato intendere e talvolta detto. Non potremmo pensare senza *Terzità*, senza questa non è nemmeno concepibile una forma di pensiero. Se il carattere più genuino, quello di riferimento, della *terzità* vive nel segno, è l'essenza del segno, allora non possiamo pensare che per segni.

Per descrivere i segni Peirce elabora diverse classificazioni, a seconda del riferimento che talvolta adotta come guida. Tra poco passeremo ad analizzare quella che risulterà essere la classificazione fondamentale dei segni, che egli stesso non manca mai di definire tale; basti per il momento aggiungere che molto spesso, in molti dei suoi scritti, Peirce accosta quello che chiama *sign* al *representamen*. Ci sentiamo di fare questa osservazione, a proposito della letteratura Peirceana, perchè riteniamo sia fondamentale per una completa comprensione di alcuni determinanti passaggi che dalle *categorie* muovono verso il pensiero umano, portando la struttura che nel frattempo viene a costituirsi fino alla cosiddetta 'Massima del Pragmaticismo'.

Tornando ora al ragionamento che segue il filosofo americano per descrivere il rapporto tra *categorie* e pensiero, e tra *categorie* e *Terzità*, passiamo a leggere CP 1.339, incluso nel paragrafo *Representation and Generality*, in cui, attraverso un esempio, si descrive il funzionamento del pensiero, nel nostro agire quotidiano. Aggiungiamo che in questo scritto, il termine *sign* è sinonimo di *representation*, il che per ora non fa problema; ma è bene anticipare sin da ora che è nostro interesse separare questi due termini, cercando quindi di porre in luce quelle caratteristiche attraverso cui è possibile distinguerli; il che ci garantirebbe, a nostro avviso, un guadagno di non poco conto. Quello che segue è un esempio alquanto concreto, che esprime in maniera unitaria l'interazione combinata e continua dell'operare delle tre *categorie* nel flusso del pensiero umano. A tal proposito è bene riportare quale particolare natura rivesta il segno nella sua pratica.

«(CP 1.339) Un segno<sup>21</sup> stà **per**<sup>22</sup> qualcosa **per** l'idea che genera, o modifica. Ovvero, esso è un veicolo che confluisce nella mente qualcosa dall'esterno di essa. Ciò per cui stà è detto il suo **oggetto**; ciò che esso veicola il suo **significato**; e l'idea a cui dà origine, il suo **interpretante**. L'oggetto della rappresentazione può essere nint'altro che una rappresentazione, di cui la prima rappresentazione è il suo interpretante.[...] Il significato di una rappresentazione può anche essere nient'altro che una rappresentazione. Infatti, essa non è altro che la rappresentazione stessa, concepita come spogliata di irrilevanti indumenti. Anche se questo vestito non può essere del tutto tolto; può solo essere sostituito da qualcosa di più diafano».

Il breve paragrafo riportato va tenuto ben presente perchè può essere una traccia rilevante per cercare di stabilire una precisa interpretazione di ciò che interessa il segno, da un lato, e la *rappresentazione* dall'altro. Per ora ci interessa maggiormente per fissare, almeno per ora, una terminologia il più precisa possibile. Passiamo ora ad analizzare da vicino come 'funziona' in pratica l'idea di 'generalità'. Per far questo seguiamo da vicino un esempio, che possa essere indice del come in realtà gran parte del pensiero umano lavori attraverso segni e *temporalità*, facendo sì da trattare in modo imprescindibile reale ed immaginario allo stesso tempo. L'esempio in questione è quello fatto dal autore a partire da CP 1.341. Prima di procedere con la citazione e il commento di questo passo, bisogna fare una precisazione che ci auspichiamo possa fare da guida, per comprendere il motivo per cui si è deciso di utilizzare queste poche parole, che Peirce spende per fare comprendere il modo di operare del pensiero nella sua attività pratica ordinaria.

Col passo che segue vogliamo dunque porre l'accento sul fatto che il nostro operare, proprio perchè immerso nel *qui e ora*, opera con cose che sono sempre entità singolari ed irripetibili; ma in realtà non fa altro che operare e maneggiare oggetti e realtà che ad un'attenta analisi si rivelano entità generali, cioè attraverso regole e leggi generali. Se osservo un pomodoro, non mi limito ad osservare una certa cosa così e così, con una qualità particolare ecc.; ma, come si diceva, quello

---

<sup>21</sup> Rileviamo e sottolineiamo che proprio in questo punto *sign* e *representation* vengono utilizzati anche come sinonimi.

<sup>22</sup> In grassetto nel testo dei CP.

sotto i miei occhi è proprio un pomodoro, ossia una certa cosa che è come tutte le altre che avevano questa stessa forma e questo stesso colore, nonché questo stesso nome. In altri termini, operiamo sempre attraverso entità che riconosciamo come elementi di categorie generali. Non ci fermiamo mai a interagire con degli *immediati qui e ora*, ma sempre con delle categorie *mediate*. Quindi, la *realtà* è in qualche modo *costruita*, a partire sì dai dati sensibili, ma che vengono ‘mappati’ secondo le strutture cognitive che le *categorie* strutturano e *creano*. In questo continuo ‘costruire’ l’attore protagonista e responsabile di questo processo di mediazione è: il segno. Il segno ‘struttura’ e ‘costruisce’ la realtà, secondo regole e rapporti di corrispondenza che vanno via via istituendosi.

«(CP 1.341) Ogni cuoca possiede nel suo libro delle ricette una collezione di regole, che è abituata a seguire. È richiesta una torta di mele. Ora, osserviamo che raramente, probabilmente mai, desideriamo una singola cosa particolare. Ciò che noi vogliamo è qualcosa che potrebbe produrre un certo piacere di un certo tipo. Per parlare di un singolo piacere individuale equivale a usare parole senza significato [...] Noi possiamo avere un’esperienza singola di piacere; ma il piacere stesso è una qualità. Le esperienze sono singole».

In base a quanto detto prima, le esperienze, avendo a che fare con un certo unico e solo qui e ora, sono singolari, non sono praticamente accomunabili tra loro. Se noi solitamente siamo abituati a unire diverse esperienze, accomunandole per la sensazione che le accompagna o altro, lo facciamo grazie a qualcosa che non è realmente contenuto nell’esperienza. Questo è bensì qualcosa di reale, come reale è il fatto che abbiamo delle cose in mente. Potremmo qui dire che è qualcosa di *realmente* concettuale. È qualcosa che è nel segno, vive nel segno: è la *Terzità*.

«(CP 1.341) Ma le qualità, per quanto specializzate, non possono essere enumerate. Ci sono circa due dozzine di metalli a me ben noti. Ricordo di averne esaminato a blocchi di quelle qualità. Ma è solo per via di un’esperienza limitata che si attribuisce quel numero; è semplice che io possa immaginare senza fine le qualità metalliche. Posso immaginare un’infinita varietà tra lo stagno e il piombo [...] Dunque è desiderata una torta di mele, una buona torta, fatta di mele frsche, con una crosta moderatamente lucida e in un certo modo bassa, non troppo dolce nè troppo acre, etc. Ma non è qualche particolare torta di mele; poichè è da preparare per l’occasione; l’unica particolarità su di essa è che deve essere preparata e mangiata oggi. Per questo, le mele sono richieste; e ricordando che c’è un cestello di mele in cantina, la cuoca va nella cantina e prende le mele che sono poste più in alto e a portata di mano. Questo è un esempio del seguire una regola generale. Lei è diretta a prendere le mele. Molte volte ha visto cose che erano chiamate mele, e ha notato la loro qualità comune. Ella ora sa come trovare cose simili; e come buone e salutari debbano essere. Ciò che lei desidera è qualcosa di una determinata qualità; quale deve prendere se questa o quella mela. Dalla natura delle cose non può prendere la qualità ma deve prendere la cosa particolare. Sensazione e Volizione sono affare di azione e reazione relative a cose particolari».

Qui Peirce non fa altro che rimarcare che il volere, inteso come ciò che ci spinge a fare azione, e la sensazione, intesa come semplice percezione dei sensi, o interazione tra le diverse entità e i nostri sensi, sono qualcosa che riguarda il particolare e il singolare, sembra proprio, e lo vedremo, che la *qualità* sia in qualche modo contrapposta a volizione e sensazione.

«(CP 1.341) Ella ha visto solo cose particolari, e può prendere cose particolari. Ma il desiderio non ha nulla a che fare con le cose particolari; esso è relativo alle qualità. Desiderio non equivale a reazione con riferimento ad una cosa particolare; esso è un’idea su un’idea, cioè, l’idea di quanto possa essere deliziosa per me, il committente della cuoca, il mangiare una torta di mele. Per quanto ciò che è desiderato non sia una mera separata qualità; ciò che è desiderato è che il sogno di mangiare una torta di mele possa essere realizzato in Me; e questo Me è un oggetto

dell'esperienza».

Ciò che da qui emerge è che Desiderio e Qualità sono cose che hanno a che fare con idee, quindi sono cose che vivono nella *Terzità*, che in qualche modo sono nelle sensazioni, nelle percezioni, ma non sotto l'aspetto della realizzazione fattuale che interessa azione e reazione. La nostra cuoca non si confronta con una torta reale, quella ancora non l'ha realizzata, ella desidera una torta; è probabile che lei la veda nella propria mente, nel proprio mondo interno, così come in qualche modo custodisce le qualità contenute nelle mele e quindi nella torta che farà di lì a poco.

«(CP 1.341) Allo stesso modo che per il desiderio della cuoca. Ella non ha una torta di mele particolare che preferisce servire in modo particolare; ma desidera e intende servire una torta di mele ad una persona particolare. Quando va in cantina lei prende qualunque cassa o cesta le venga a portata di mano, senza curarsi di quale, in modo che delle mele di una certa grandezza, che siano pulite e con certe qualità, una volta scelte dentro quella particolare cesta intende mettere qualche mela. Lei prende qualunque mela che sia a portata e che sembri buona; una volta prese lei intende metterle in una torta. Se le capitasse di vederene delle altre in cucina, al suo ritorno dalla cantina, lei non le userebbe per la torta, senza che per una qualche ragione ella possa mutare la sua mente. Durante tutte le sue procedure ella persegue un'idea o un sogno senza alcuna particolare *questità* o *quellità* — o, come noi usiamo dire, *ecceità* — per questo, ma questo sogno lei desidera realizzarlo in connessione con un oggetto dell'esperienza, che come qui possiede ecceità; e finché deve agire, e l'agire si relaziona solo con il questo e il quello, lei deve perpetuamente fare selezioni random, cioè, prendere qualunque cosa è più a portata di mano».

«(CP 1.342) Il sogno stesso non possiede una rilevante *terzità*; esso è, al contrario, del tutto irresponsabile; esso è qualunque cosa piaccia [mondo interno]. L'oggetto d'esperienza in quanto realtà è secondo. Ma il desiderio di tentare di attaccare uno all'altro è il terzo, o medio».

«(CP 1.342) È così con le leggi di natura. Se fosse solo una mera idea irrealizzata --e cioè della natura dell'idea-- sarebbe un puro primo. I casi a cui esso si applica, sono secondi».

In questo esempio abbastanza complesso e intricato è condensata tutta la teoria dell'agire pratico umano secondo Peirce. Tutto ciò che facciamo, come si spera sia ora più chiaro, è dettato da certi rapporti che intercorrono tra percezione, sensazione, esperienza e deliberazione. Per poter procedere nel ricondurre ad una teoria della mente che possa essere coerente, sulla base delle letture e dell'analisi del pensiero peirceano, bisogna ora approfondire un, o forse 'il', concetto-cardine di tutta la sua filosofia, il concetto di segno. Per comprendere a fondo la filosofia peirceana è di vitale importanza intraprendere la lettura di quegli scritti considerati 'di semiotica'. Ci sembra opportuno spendere qualche parola sulla *Semiotica*, intesa come scienza dei segni. Seppure nel corso degli anni Peirce si trovò a riformulare la propria considerazione dell'organigramma delle scienze, con cui era solito classificarle per ordine di importanza e secondo la loro interdipendenza, egli considerò da subito la *Semiotica* come una scienza prossima alla psicologia, che aveva allo stesso tempo diversi punti di contatto con la *Logica*.

Lungi dal voler essere una mera teoria dei segni, questa disciplina, così come lo stesso Peirce la intende, è qualcosa di particolarmente prossimo a quello che ancora oggi pensiamo quando si parla di entità pertinenti all'ambito della *Psicologia*: una vera e propria branca della *Psicologia*, intesa come scienza del pensiero. La *Semiotica* è inoltre la parte strutturale della *Logica*, ossia è l'insieme delle regole che governano i segni, gli stessi che utilizziamo per veicolare la nostra conoscenza. Diverse a loro volta sono state, nei vari scritti, le classificazioni dei segni, i quali vengono talvolta esposti e collegati tra loro, secondo il riferimento che fa da principio guida. Va subito detto che un segno è ciò che consente alla mente umana di leggere e conoscere il mondo; e di veicolarne la relativa conoscenza. La mente umana, nell'osservare gli oggetti del mondo reale genera un'idea, che viene connessa all'oggetto osservato, attraverso il rispetto per cui questo la interessa. Certo, questa spiegazione può apparire ancora molto superficiale, ma è qui utile per

confermare come il rapporto tra *mondo* e *mente* non è mai *immediato*, bensì sempre *mediato*: mediato dai ‘segni’.

Riprendendo, considerato che in Peirce una teoria della mente è rintracciabile solo dopo l’analisi del concetto di segno, esamineremo la classica schematizzazione della teoria dei segni: bisogna dunque dire che l’oggetto sta in rapporto con l’idea che di esso si genera nella mente dell’interpretante, grazie al segno. Applicando una sorta di ‘formula inversa’ di questo schema: il segno sta in un certo rapporto con la cosa designata, secondo una certo rispetto, per la mente interpretante. Il segno può essere classificato secondo il rapporto che ha con l’oggetto a cui rinvia. In questo caso avremo la triplice distinzione: *icona*, *indice* e *simbolo*. Oppure possiamo intenderlo come in relazione alla mente di colui che lo interpreta; avremmo così: *rema*, *dicisegno* e *argomento*. C’è anche una terza possibilità, ossia quella che intende il segno come assoluto, con il solo riferimento a sé stesso, parliamo così di: *qualisegno sinsegno* e *legisegno*. Ciascuna delle tricotomie così ottenute sono sempre relazionabili e riconducibili alle tre *categorie*. Di tutte le tricotomie e le loro possibili combinazioni, che occorrono nell’opera di Peirce, si è soliti intendere quella che fa riferimento al rapporto tra segno e oggetto come la più rilevante. La tricotomia fondamentale è quindi quella che divide il segno in *icona*, *indice* e *simbolo*; riportandoli e riferendoli rispettivamente a *Primità*, *Secondità* e *Terzità*.

Volendo ripercorrere la genesi e le articolazioni del pensiero peirceano, riteniamo molto utile partire da un articolo dal titolo *What is a Sign?*<sup>23</sup> che risale al 1895 circa. La datazione di questo lavoro non è infatti del tutto certa; esso nasce come parte di un manoscritto che non fu mai pubblicato; esso avrebbe dovuto chiamarsi *The Art of Reasoning*, e risaliva appunto a quegli anni. La scelta di analizzare questo articolo nasce dal fatto che qui sono esposti in modo molto dettagliato i tre aspetti del segno, in riferimento alle categorie e al modo in cui di essi è possibile fare esperienza; il tutto descritto in modo semplice e attraverso esempi concreti. In *What is a sign?* Peirce riesce in modo magistrale a rendere bene l’idea dei tre tipi di segno in questione e dei relativi processi logici che li supportano.

L’articolo inizia con tre esempi che possono essere utilizzati come modelli esplicativi per evidenziare in modo pragmatico quale sia la *categoria* cui fare attenzione, rilevandone le caratteristiche peculiari. Per introdurre la *categoria* e il relativo tipo di segno di riferimento adotta un esempio, che sarà poi via via implementato in modo progressivamente più elaborato, così come più elaborati saranno gli aspetti che investono le altre categorie e gli altri segni. Partiamo dal primo, quello che fa riferimento alla *Primità*.

«(*What is a Sign?*) Primo, immaginate una persona che è in stato dormiente. Supponiamo che non stia pensando a nient altro che a un colore rosso. Non pensando a questo, ovvero, non chiedendo o rispondendo nulla a riguardo, nemmeno dicendo a sè stesso se gli piaccia, ma solo contemplandolo, così come l’immaginazione lo supporta. [...] Questo è abbastanza prossimo a come possa essere uno stato mentale in cui qualcosa è presente, senza riferimento ad alcuna costrizione e senza ragione; questo è chiamato *Feeling*<sup>24</sup>».

Da quanto qui riportato non emerge nulla di nuovo rispetto a ciò che sapevamo; basti però sottolineare che ancora una volta Peirce non manca di mettere in luce il fatto che il *Feeling*, che qui emerge da un esempio pratico, oltre a differenziarsi ancora una volta dalla costrizione e dalla razionalità (abbiamo infatti trovato nella parte finale del testo riportato i termini costrizione e ragione), è strettamente connesso con la temporalità in generale e col presente in particolare. *Feeling* è presentità. Si tratta ancora una volta di un tipo di presente del tutto ideale e non affatto attuale: esso è infatti assolutamente irrelato.

«(*What is a Sign?*) Secondo, immaginiamo che il nostro sognatore immediatamente senta un

<sup>23</sup> *The Essential Peirce*, vol.II, pp. 4-10.

<sup>24</sup> Cfr. *The Essential Peirce*, vol.II, p.4.

fischio del vapore forte e prolungato. Nel istante in cui ha inizio egli viene allarmato. Egli istintivamente tenta di andar via; le sue mani vanno alle orecchie. Non tanto perchè sia spiacevole, ma ciò lo costringe ad agire così. La resistenza istintiva è una componente necessaria: l'uomo non sarebbe sensibile al fatto che il proprio volere sia stato sottomesso, se non possedesse uno sforzo interiore per essere sottomesso. È la stessa cosa di quando ci sforziamo contro la resistenza esterna; fatta eccezione per quel tipo di resistenza che non possiamo esercitare, non avendo contro cui fare forza. Questo senso di agire e essere attivati, che è il nostro senso di realtà delle cose – sia esterne che nostre – può essere detto senso di *Reazione*<sup>25</sup>».

Qui si parla chiaramente di qualcosa che agisce su qualcos'altro; vi è il senso forte di un prima e un dopo. Anche se non esplicitato dallo stesso autore è chiaro che, parlando di azione e reazione, nonché di *Secondità*, siamo nella *temporalità* del passato, dell'esperienza, dell' *esse in praeterito*, così come l'abbiamo definita nel paragrafo in cui abbiamo esposto la peculiarità temporale della Binarietà. La sua peculiarità consiste nel gioco di due forze, della loro complicazione, impensabile senza la contrapposizione, giocata a partire dal prima e dal dopo. Ma andiamo oltre:

«(*What is a Sign?*) Terzo, immaginiamo che il nostro ora-desto sognatore, incapace di interrompere il suono perforante, salti su e tenti di scappare attraverso la porta, che noi supponiamo essere stata chiusa di colpo appena iniziato il suono. Ma nell'istante in cui il nostro uomo apre la porta diciamo che il suono si interrompe. Più sollevato, egli pensa di ritornare al suo posto, così chiude la porta. Non subito, comunque fatto ciò, il suono ricomincia. Egli si domanda se il chiudere la porta abbia a che fare con tutto questo; e una volta ancora apre il portale misterioso. Appena l'apre, il suono cessa. Egli ora è in un terzo stato mentale: egli sta *Pensando*...<sup>26</sup>».

Solo a questo stadio possiamo, secondo l'autore, ritenere che ci sia una forma di pensiero vero e proprio. Non nell'affezione sensibile (o *feeling*), nè nel bruto reagire sussiste il pensiero. Semplicemente rileggendo quanto appena riportato è evidente il fatto che il pensiero nasce con il processo mentale dell'interrogarsi e del rispondere. Pensare è dialogare con sé stessi. Questo non è esplicitamente detto ma è molto chiaro. Perché ci sia pensiero occorrono necessariamente tre elementi. Solo attraverso la *Terzità* si può pensare.

Riguardo a questo, Peirce dice ancora:

«(*What is a Sign?*) Questo terzo stato mentale differisce totalmente dagli altri due [...] qui c'è il senso di esser governati da una regola generale. [...] La parola mezzo [*means*] significa qualcosa che è nel mezzo di altre due<sup>27</sup>».

Riteniamo interessante e molto proficuo che Peirce sottolinei il significato del termine *means* che, se da un lato significa 'mezzo', al tempo stesso è anche, da un altro punto di vista, la terza persona singolare dell'indicativo presente del verbo *to mean*, che vuol dire appunto 'intendere', 'significare'. Il termine indica proprio il passare da uno stato all'altro, attraverso un qualcosa di medio che consenta questo passaggio. Ciò viene esplicitato in qualche modo quando egli continua dicendo:

«(*What is a Sign?*) Questo terzo stato mentale, o *Pensiero*, è un senso di apprendimento, e apprendere è il mezzo attraverso cui passiamo dall'ignoranza alla conoscenza<sup>28</sup>».

---

<sup>25</sup> *TEP*, vol.II, p.4.

<sup>26</sup> *TEP*, vol.II, p.5.

<sup>27</sup> *ibidem*.

<sup>28</sup> *ibidem*.

Questo passaggio, dall'ignoranza alla conoscenza, segna il realizzarsi dell'intenzione, del cogliere un significato attraverso interpretazione, dove si è giunti grazie al passaggio e soprattutto grazie a ciò che consente questo stesso passaggio: il mezzo, o medio, che collega i due estremi.

È ora doveroso osservare più da vicino il rapporto che intercorre tra il soggetto conoscente e la cosa da conoscere. Seguiamo le stesse parole dell'autore che dice:

«(*What is a Sign?*) Esistono tre tipi di interesse che noi possiamo avere per qualcosa. Primo, noi possiamo avere un interesse primario per la cosa in sé stessa. Secondo, possiamo avere un interesse secondario per essa, rispetto al suo reagire con qualche altra. Terzo, possiamo avere un interesse mediatore per essa, per il fatto che essa veicola un'idea circa qualcosa, per una mente. In questo modo, essa è un segno, o rappresentazione<sup>29</sup>».

In questo preciso punto l'autore inizia la sua spiegazione sui segni, esponendo quella che a suo stesso dire sarà la tripartizione principale di tutta la sua teoria semiotica. La tripartizione, che si è detta principale, divide i segni in *icone*, *indici* e *simboli*. Ma la cosa che qui ci preme porre in rilievo è che Peirce, parlando di segni, tira continuamente in ballo il termine *representation* (che richiama il verbo *to represent*) fino a definire lo stesso segno come *representamen*. Proprio per il rapporto che lega oggetto, segno e interpretante è di primaria importanza riuscire a stabilire, nel modo più preciso possibile, quale sia il ruolo del segno; se lungo questo percorso i termini *sign* e *representamen* si riveleranno diversi, sarà nostro dovere rivelare quegli aspetti che li distinguono. Bisognerà dunque soprattutto vedere se un'eventuale differenza sia in qualche modo utile ad un accrescimento conoscitivo per ciò che riguarda la cognitività umana in senso lato.

Come si è più volte anticipato, i segni sono divisi in *icone*, *indici* e *simboli*. Per *icone* bisogna intendere quelli che egli chiama *Liknesses*. Il loro carattere peculiare, la caratteristica in base alla quale egli li identifica è la somiglianza con un oggetto cui fanno rimando. Ovviamente, parliamo di rimando perchè è proprio il potere di rimandare a qualcos'altro, ciò che caratterizza l'essenza del segno: segno, infatti, è proprio ciò che per definizione sta al posto di qualcosa e che rappresenta.

Il modo attraverso cui il segno rappresenta l'oggetto è ciò che intendiamo per *rispetto* secondo cui esso è segno di qualcosa, che si è già chiamato l'oggetto, dal latino *ob-jectum* (gettato sotto). Va detto che in Peirce la nozione di oggetto è altamente peculiare: bisogna per questo ricordare che in Peirce Scienza e Progresso, così come la Verità, non sono qualcosa di statico, ma al contrario sono qualcosa in continuo divenire e in continuo sviluppo; l'oggetto reale è qualcosa che si apre ad una continua e reiterata analisi; ci preme dunque anticipare che per questo motivo l'oggetto della realtà viene definito, dal Peirce maturo, 'dinamico'. La Verità, così come la Conoscenza è qualcosa che è in linea di massima possibile per l'essere umano; ma che si rivela come teoricamente determinabile solo alla fine dei tempi, in cui il mondo fermerebbe il proprio cammino. Entrambe, Verità e Conoscenza vantano una struttura *continua*. Questo punto sarà più chiaro in seguito, quando saremo in possesso di qualche strumento in più.

L'oggetto da conoscere, in Peirce, verrà detto 'dinamico'. Da profondo conoscitore del pensiero kantiano, Peirce vede il reale come qualcosa di letto ed interpretato attraverso strumenti, i nostri sensi, che ne ritagliano di volta in volta una piccola porzione limitata, essendo essi stessi limitati. Quindi il mondo, che ribadiamo è un'entità continua e non discreta, non è conoscibile attraverso strumenti e misurazioni discrete, che approssicano al continuo solo attraverso sintesi mediate.

Tornando al *What is a Sign?*, va aggiunto che Peirce, nel corso degli anni e per le svariate occasioni in cui ha elaborato e rielaborato i propri lavori, ha spesso usato esempi uguali per spiegare concetti diversi. Le fotografie, per esempio, sono usate alcune volte per descrivere ciò che si deve

---

<sup>29</sup> TEP, vol.II, §2, p.5.

intendere per 'icone', altre volte vengono adottate come esempi di 'indici'. Questo, come vedremo, è dovuto alla particolare natura degli oggetti reali, che secondo un certo rispetto può essere letta come un tipo di segno, e secondo un altro come segni del tutto differenti. Come tenteremo di dimostrare, questo fenomeno in qualche modo dipende dalla stessa natura del segno e dal tipo specifico di percezione di cui solo l'essere umano è dotato, grazie a quegli strumenti che gli garantiscono la propria specificità di specie particolare. A tal proposito:

«(*What is a Sign?*) *Liknesses* [somiglianze, icone]. Le fotografie, specialmente quelle istantanee, sono molto istruttive, perchè sappiamo che sono per alcuni aspetti esattamente come l'oggetto che esse rappresentano. Ma questa somiglianza è dovuta al fatto che le fotografie sono state fatte secondo alcune circostanze che erano fisicamente obbligate a corrispondere punto per punto con la natura<sup>30</sup>».

È proprio ciò che si diceva. Il criterio per cui un segno è detto tale stabilisce le condizioni per cui un oggetto è in connessione con esso, ed esplicita la conoscenza che veicola verso l'interpretante. La fotografia, secondo l'esempio, è valutata per la sua corrispondenza iconica, così come può esserlo un ritratto con il soggetto che rappresenta. Il segno iconico può essere di grande valore conoscitivo qualora questo serva da mappa di riferimento per la cosa da essa rappresentata. Il rispetto secondo cui l'icona è in corrispondenza col suo oggetto è la sua somiglianza intrinseca, che viene fatta attraverso un numero indefinito di punti messi in connessione tra il segno e l'oggetto di cui esso è icona. Il concetto stesso di somiglianza, e le relative strutture logiche che gli fanno da sostrato, saranno ancora più chiare quando avremo modo di trattare delle diverse inferenze attraverso cui siamo soliti districarci nel nostro ordinario modo di pensare. Approfondendo ulteriormente ciò che qui si dice in termini di segno e cognitività, e volendo introdurre la seconda categoria dei segni, che chiama «*Indications*», l'autore spiega:

«(*What is a Sign?*) Ma le sole figure, pure icone, non possono veicolare la minima informazione.

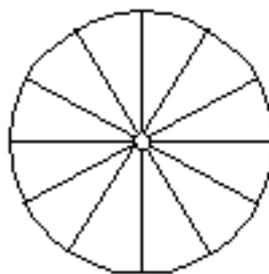


Fig. 3

Così la figura [3] suggerisce una ruota. Ma lascia l'osservatore incerto incerto sul se sia una copia di qualcosa di esistente o un semplice gioco d'immaginazione. [...] Nessuna combinazione di parole (escludendo i nomi propri, e in assenza di gesti o di altri indicativi concomitanti del parlare) può mai veicolare la minima informazione<sup>31</sup>».

Qui il filosofo americano non manca di sottolineare l'importanza che ha l'aspetto pragmatico nella cognitività umana. Per questo esprime il valore primario che ha nello scambio comunicativo la condivisione di un dato *qui e ora*. Il contesto, in quanto scenario d'interazione fondamentale per qualsiasi scambio relazionale e comunicazionale è il luogo dove si incontrano le categorie kantiane di spazio e tempo. Il tempo, in particolare, svolge qui un ruolo essenziale: e

<sup>30</sup> *TEP*, vol.II, §2, p.5.

<sup>31</sup> *TEP*, vol.II, §5, p.7.

Peirce non manca di rilevarlo:

«(*What is a Sign?*) Per identificare un oggetto, noi in genere fissiamo un luogo in un dato tempo; e in tutti i casi dobbiamo mostrare come un'esperienza di esso possa essere connessa con una precedente esperienza del ascoltatore. Per fissare una data temporale, dobbiamo ricondurre da un'epoca nota [we must reckon from a known epoch] – sia essa in un momento al presente, o assunta per la nascita di Cristo, o qualcosa di simile. Quando diciamo che l'epoca deve essere nota, si intende che debba essere connessa con l'esperienza dell'ascoltatore. Dobbiamo inoltre ricondurla in unità di tempo; e non è un modo di render nota quale unità ci proponiamo di usare ma solo per applicarla all'esperienza dell'ascoltatore. Così, nessun posto può essere descritto, eccezion fatta per qualche posto noto; e l'unità di distanza utilizzata deve essere definita attraverso riferimento a qualche bar o a qualche oggetto che la gente possa attualmente utilizzare direttamente o indirettamente nel misurare [...]»<sup>32</sup>.

È chiaro che l'interesse del pensatore è rivolto più all'aspetto pragmatico che al solo tempo o allo spazio come concetti in sè. Ma è anche vero che qualcosa è fortemente in rilievo, ancora una volta: si tratta dell'esperienza e della categoria temporale ad essa connessa in modo imprescindibile, la *Secondità* e il passato. L'esperienza dell'ascoltatore è il centro attorno a cui ruota la correttezza e l'efficacia della comprensione. Se vogliamo, possiamo dire che il dialogo interpersonale è sempre luogo d'incontro di esperienze diverse; è il metro di misurazione delle esperienze individuali.

Ma un aspetto che più bisogna analizzare è quello che vede al centro di tutto il pensiero il rapporto che intercorre tra Semiotica e Logica. Riteniamo per questo più utile spostarci l'attenzione da *What Is a Sign?* verso un altro articolo, che Peirce scrive sempre intorno al 1895: si tratta di *Of Reasoning in General*, idealmente scritto per un'opera dal titolo *Short Logic*, che però non fu mai terminata. Questo articolo, concepito come il primo capitolo del libro appena citato, fu l'unico mai realmente scritto. Esso è per noi molto interessante in quanto qui l'autore considera da vicino la stretta connessione tra logica e Semiotica attraverso un ampio raggio d'azione dell'indagine scientifica che analizza il pensiero umano nella pratica quotidiana e ordinaria. Qui, ancora, si trovano altri importanti esempi che accompagnano l'indagine scientifica nella scoperta dei segni divisi secondo quanto da noi analizzato fino ad ora. Va inoltre aggiunto, come premessa, che in questo particolare articolo l'autore inizia col presentare una definizione, a nostro avviso molto robusta, sul che cosa sia il ragionamento. A tal riguardo egli dice:

«(*Of Reasoning in General*) Ragionamento è il processo attraverso cui noi otteniamo una credenza che consideriamo come risultato di conoscenza precedente. Alcune credenze sono il risultato di altre conoscenze senza che colui che la possiede lo sospetti»<sup>33</sup>.

Per comprendere a fondo questo concetto bisogna aver presente quanto dice l'autore nei cosiddetti *Saggi Anticartesiani*<sup>34</sup>. Il nostro intento ci costringe ad attuare un procedimento che per certi versi si potrebbe definire inverso rispetto a quello dell'autore. Egli infatti inizia dalla definizione di ragionamento e prosegue fino a rendersi conto che il concetto di segno, e tutto ciò che ad esso è correlato, sia di importanza cardinale. È quindi per questo che dobbiamo necessariamente analizzare per prima cosa tutto ciò che concerne i segni, e solo successivamente passare ad osservare da vicino come questi siano impiegati nel processo di pensiero. Il momento chiave è quello in cui si parla della proposizione linguistica, intesa come espressione di quelle che sono le strutture logico-linguistiche basilari, della cognitività umana, sopra. È questo il fulcro concettuale in cui, nell'opera di Peirce si incontrano *Logica, Semiotica e Psicologia*.

---

<sup>32</sup> TEP, vol.II, §5, p.7.

<sup>33</sup> TEP, vol.II, pp. 11-26.

<sup>34</sup> Ci riferiamo in particolare a *Questioni Concernenti Certe Pretese Facoltà Umane e Alcune Conseguenze Circa Certe Pretese Facoltà Umane*.

Le strutture logiche, ancora, sono l'unica matrice comune di tutti gli esseri umani. Parlando della diversità delle lingue e del modo in cui esse influenzano il nostro pensare, Peirce sostiene che l'unica cosa che accomuna i diversi parlanti esiste a livello di quelle che chiamiamo 'strutture logiche'. Seguendo una tradizione che inizia da tempi lontani per continuare con i logici a lui più prossimi come Boole e DeMorgan. Ritornando a leggere l'articolo, osserviamo come l'autore sposti l'attenzione verso il vero e proprio 'veicolatore' di conoscenza della cognitività umana: il segno. In particolare:

«(*Of Reasoning in General*) Un *segno* è una cosa che serve per veicolare conoscenza di qualche altra cosa, che è detta *stare per* o *rappresenta*. Questa cosa è detta *oggetto* del segno; l'*idea* nella mente che il segno suscita, che è un segno mentale dello stesso oggetto, è detto *interpretante* di quel segno<sup>35</sup>». Come ormai sappiamo, i segni si raggruppano in tre classi: icone, indici e simboli. Parlando dei primi egli qui afferma:

«(*Of Reasoning in General*) Un'*Icona* è un segno che sta per il suo oggetto poichè come una cosa percepita essa suscita un'idea naturalmente connessa all'idea che l'oggetto potrebbe suscitare<sup>36</sup>».

Qui va subito fatta una precisazione: parlando della connessione tra l'oggetto e l'idea che esso suscita, Peirce usa il condizionale *would*. Questo fa riferimento al rapporto potenziale che sta alla base della *primità*. Come si è visto, la *primità* che emerge dal fenomeno è in Peirce una delle possibili *qualità* che ineriscono negli enti. È quindi per questo che il rapporto, in questo caso iconico, tra oggetto e idea, e tra idea e idea, non è di tipo necessario, ma, ancora una volta, possibile.

L'autore continua:

«(*Of Reasoning in General*) Molte icone, se non tutte, sono *somiglianti* ai loro oggetti. Una fotografia è un'icona, solitamente veicola un flusso di informazioni<sup>37</sup>»

Come anticipavamo, qui la fotografia è letta come icona, ma in altre occasioni sarà analizzata come *indice*. Ma oltre questo è importante osservare come la foto, in quanto icona veicola non una informazione, ma un vero e proprio flusso, qualcosa che può essere usato per suscitare altre idee e informazioni. L'icona può cioè veicolare conoscenza, dove il 'può', ancora una volta, la collega in modo imprescindibile con il concetto di 'possibile o potenziale' che fa riferimento specifico alla *Primità* e al presente. L'articolo prosegue con una serie di esempi che indicano diversi modi in cui un segno può stare in relazione a qualcosa, grazie ad una relazione di somiglianza. È così che le figure geometriche si rapportano agli oggetti reali che vogliono rappresentare.

E ancora:

«(*Of Reasoning in General*) Una parte di imitazione potrebbe essere un'icona auditiva. Un diagramma è un tipo d'icona particolarmente utile, poichè sopprime una serie di dettagli, così da consentire alla mente di pensare le cose rilevanti in modo più agevole<sup>38</sup>».

Quanto l'autore dice a proposito del diagramma è rilevante per ciò che riguarda il pensiero e il ragionamento *tout court*. Gli oggetti non sono *icone*, presi di per sé; ma lo sono secondo il rispetto attraverso cui suscitano il nostro interesse facendo sorgere un'*Idea*. L'icona, come il

---

<sup>35</sup> *TEP*, vol. II, p. 13.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

diagramma, è utilissima nel ragionare poiché, una volta fissati i parametri di contatto necessari perchè oggetto fenomenico e segno iconico siano somiglianti, si può procedere nelle diverse argomentazioni utilizzando solo il segno. ‘Somiglianza’ è comprendere quelle proprietà comuni al segno e all’oggetto per lavorare anche in assenza dell’oggetto; per certi versi è un pò quello che facciamo solitamente in matematica.

Esponiamo ora alcuni concetti che stanno dietro al terzo tipo di segni, che è di gran lunga quello più complesso: il *Simbolo*. Torniamo a leggere quanto Peirce dice sull’argomento in *What is a Sign?*:

«(*What is a Sign?*) La parola *simbolo* ha così tanti significati che sarebbe un’offesa alla lingua aggiungerne un altro. Io non credo che il significato che gli dò, quello di segno convenzionale, o che dipende da un abito (acquisito o innato) [le parentesi sono di Peirce], sia tanto un nuovo significato quanto un ritornare alle origini. Etimologicamente, dovrebbe significare una cosa scagliata insieme, così come *embolon* vuol dire scagliato dentro, un dardo, e *parabolon* è una cosa lanciata [...] Si è sempre detto solitamente che nella parola simbolo, il lanciare assieme è da intendere nel senso di una congiunzione [...] ma i greci usavano “scagliati insieme” (*sumballein*) molto spesso per intendere l’atto di un contratto o di una convenzione. Ora, troviamo simbolo subito e spesso utilizzato per intendere una convenzione o un contratto. Aristotele chiama un nome “simbolo”, cioè un segno convenzionale. In Greco, un falò è un “simbolo”, cioè un segno su cui si è d’accordo; una tabella o un’insegna è un “simbolo”, un motto è un “simbolo”, un stemma è un “simbolo” [...] ancora, ogni espressione di sentimenti veniva detta “simbolo”. Questi erano i significati principali del termine nella lingua d’origine. Giudicherà il lettore se questi saranno sufficienti a fondare la mia pretesa e che non sto realmente distortendo il termine nell’impiegarlo come mi prefiggo<sup>39</sup>».

Da quanto letto qui, emergono già molti elementi per analizzare meglio ciò che intende l’autore per *simbolo*: dietro il concetto di *simbolo* risiede una convenzione, un accordo tra agenti che si incontrano in un dato momento. I contraenti un accordo fanno una stipula. Firmano un contratto che diviene quindi il simbolo del loro incontro, del incontro dei loro bisogni diversi e opposti come lo sono quelli di chi vende e chi compra, bisogni speculari che dirigono in modo quasi necessario il loro operare.

«(TEP, vol.II, p.9, §6) Una parola ordianria come “dare”, “uccello”, “matrimonio”, è un esempio di simbolo. Essa è *applicabile a qualsiasi cosa si possa trovare per realizzare l’idea connessa con la parola*; se non lo fa, di per sè, identifica queste cose. Essa non ci mostra un uccello, non rappresenta davanti i nostri occhi un dare o uno spozalizio, ma suppone che si sia capaci di immaginare queste cose, che abbiamo associato con esse il termine».

‘Simbolo’, quindi, è una certa associazione, una certa corrispondenza complementare tra parole e idee. Il simbolo esplicita una certa connessione tra l’oggetto (che verrà presto detto dinamico) e l’idea mentale attraverso una terza entità che faccia da segno, non necessariamente legato ad una immagine mentale, o ad alcun linguaggio ‘semplicemente’ iconico.

«(*What is a Sign?*) Il simbolo è connesso con il suo oggetto in virtù dell’idea della mente utilizza-simbolo, senza la quale non esisterebbe alcuna connessione<sup>40</sup>».

Riprendendo l’analogia del simbolo e del contratto stipulato: così come il contratto è scisso in due sotto-unità, anche nel simbolo si distinguono due componenti: l’immagine simbolica ha una sua copia nella mente interpretante. L’idea mentale contiene in qualche modo immagini degli

---

<sup>39</sup> TEP, vol.II, §6, p.9.

<sup>40</sup> TEP, vol.II, §7, p.9.

oggetti legati a quel termine. L'oggetto fenomenico visto, o meglio elaborato attraverso una mappatura sensoriale costruita (e non semplicemente percepita o percepita in-mediata), è in connessione a un'idea, che viene quindi legata alla parola, per dar quindi vita ad un simbolo. Già è chiaro quanto sia di molto più complessa la struttura del simbolo rispetto a quella degli altri due tipi di segno. Simbolo però non è qualcosa di particolare o peggio singolare.

«(*What is a Sign?*) Un simbolo non può indicare qualsiasi cosa particolare; esso denota un tipo di cose. Non solo quello, ma è esso stesso un tipo e non una singola cosa<sup>41</sup>».

Nessun simbolo può descrivere una cosa sola, esistita una volta sola; il simbolo esprime entità per categorie. Leggendo i vari scritti di Peirce è frequente l'uso del termine 'segno generale' come sinonimo di 'simbolo'. Esso esprime raggruppando concetti e leggi secondo canoni universali.

«(*What is a Sign?*) Puoi scrivere la parola "stella"; ma questo non ti rende il creatore del mondo, nè se tu la cancelli hai distrutto il mondo. La parola vive nella mente di chi la utilizza. Se esse [menti] dormono, la parola esiste nelle loro memorie. Così possiamo ammettere, se ce n'è motivo, che gli universali sono mere parole senza affatto ammettere, come ha sostenuto Ockam, che essi sono reali individuali<sup>42</sup>».

Quest'ultima proposizione riassume la posizione di Peirce in merito alla disputa sugli Universali, che è il germe della teoria *Pragmaticista*. Ciò che qui enuncia è un concetto molto forte: qui si parla di termini, parole e leggi universali, come qualcosa di esistente solo nella mente umana. Quest'ultima è di un tipo particolare: la nostra è una mente utilizza-simboli. Niente ci vieta a questo punto di affermare che in Peirce la percezione, in quanto strettamente connessa al simbolo e alla *Terzità*, è attuata secondo forme proprie solo all'essere umano. Ma questo emergerà meglio in seguito. Vediamo come simbolo "cresce e si sviluppa".

«(*What is a Sign?*) Essi vengono ad essere dallo sviluppo di altri segni, in modo particolare dalle icone o da segni misti partecipi di icone e simboli. Noi pensiamo solo per segni. Questi segni mentali sono di natura mista; le parti-simbolo di questi sono dette concetti. Se un uomo crea un nuovo segno, lo fa attraverso pensieri che coinvolgono concetti. È quindi solo dai simboli che può svilupparsi un nuovo simbolo. [...] Un simbolo, una volta in essere, si diffonde tra le persone. Nel uso e nell'esperienza, il suo significato si sviluppa. Alcune parole come forza, legge, salute, matrimonio, ci conducono per significati molto diversi da quelli a cui conducevano i nostri antenati barbari<sup>43</sup>».

È così dunque che emerge la natura del tutto particolare del linguaggio come insieme di simboli. Le parole, stando a quanto appena detto, sono simboli. Essi però non sono nè statici nè rigidi, ma mutano col passare del tempo, trasformando totalmente il loro significato. Il significato, come qui esplicitato, è qualcosa che viene veicolato attraverso il simbolo, che vive in una data realtà, ma che al tempo stesso la plasma e la modella dandole forma. I ragionamenti vengono fatti attraverso segni.

«(*What is a Sign?*) In tutti i ragionamenti, noi dobbiamo utilizzare una mistura di icone, indici e simboli. [...] L'intero complesso può esser detto simbolo; poichè il suo carattere simbolico vivente è quello prevalente. [...] Colui che ragiona produce una sorta di diagramma mentale

---

<sup>41</sup> *TEP*, vol.II, §8, p.9.

<sup>42</sup> *TEP*, vol.II, §8, p.9.

<sup>43</sup> *TEP*, vol.II, §8, p.10.

attraverso cui vede che la sua conclusione alternativa deve essere vera, se lo sono le sue premesse; questo diagramma è un'icona. Il resto è [in] simboli; la totalità può essere considerata come un simbolo modificato. Non è una cosa morta, ma muove la mente da un punto all'altro. L'arte del ragionare è l'arte del governare alcuni segni, e del tirar fuori il vero<sup>44</sup>».

Qui bisogna osservare come Peirce sottolinei la necessità di utilizzare i segni per muoversi attraverso concetti e ragionamenti. Il ragionare avviene per segni; siano essi simboli, icone o indici è secondario. E inoltre, icone, indici e simboli sono sempre connessi in strutture complesse; solo attraverso un dato rispetto, quindi attraverso analisi, essi possono essere distinti l'un l'altro per comparazione. Quando parla dei segni Peirce non li tratta come entità morte, etichette convenzionali, che possano essere impiegati arbitrariamente. I segni sono visti non solo come qualcosa con cui, o grazie a cui, fare delle cose. Al contrario, in tutte le proposizioni in cui Peirce parla dei segni in modo analitico, i segni sono sempre al soggetto: sono i segni a veicolare i concetti. In Peirce è a dir poco raro leggere che i segni siano un semplice strumento dell'essere umano, che li utilizza per questo o quel motivo. I segni sono in Peirce agenti a tutti gli effetti: agenti animati che veicolano la *nostra* conoscenza. 'Salute', 'matrimonio', ecc., così come impiegati in questo saggio, sono veri agenti capaci di veicolare conoscenze e significati. Tornando al simbolo, bisogna aggiungere che esso è ciò che per eccellenza ha a che fare con criteri generali ed universali come regole, leggi e abiti. Rimanendo in ambiti strettamente linguistico-cognitivi è bene riportare quanto Peirce dice in *Of Reasoning in General* a proposito del simbolo.

«(*Of Reasoning in General*) Un simbolo è un segno naturalmente atto a dichiarare che un insieme di oggetti, che è denotato da qualsiasi insieme di indici possa essergli in qualche modo collegato, è rappresentato da un'icona ad esso associata<sup>45</sup>».

Questo breve ma densissimo periodo rende bene l'idea di come i tre tipi di segno, posti nel loro reale e naturale operare, lavorino in modo mutuale e complementare. Senza un indice, come detto prima, non c'è alcuna connessione con la realtà; l'icona, dal canto suo, garantisce l'interazione di più qualità realizzabili di volta in volta, facendo appunto venire all'essere quelle qualità che, parlando della *Primità* si sono dette 'potenziali'. Il simbolo è dunque la regola, quel dato rapporto che lega un concetto con la sua costituente materiale, talvolta un diagramma, talaltra un termine o un'immagine. Il simbolo è connesso ad una regolarità che riesce a descrivere, e per certi versi a predire, comportamenti e interazioni tra cose, persone e natura. È bene aggiungere che una proposizione è un simbolo, che in questo caso è anche unità minima di riferimento di pensiero. Attraverso la proposizione possiamo creare un diagramma, un'icona mentale da tenere a mo di riferimento per controllare la condotta pratica di un'azione, o il valore di verità della stessa proposizione. Seguendo lo stesso esempio che lo stesso autore produce nello stesso articolo,

«(*Of Reasoning in General*) Prendiamo per esempio la proposizione "Ezechiel ama Uldah". Ezechiel e Uldah devono dunque essere o contenere indici; poichè senza indici è impossibile designare ciò di cui si parla. [...] Ora, l'effetto del termine "ama" è che la coppia di oggetti denotati dalla coppia di indici, Ezechiel e Uldah, è rappresentata dall'icona, oppure l'immagine che abbiamo nella nostre menti di un amante e del suo amato<sup>46</sup>».

Il linguaggio, dunque, plasma la «mente utilizza-simboli» dell'essere umano.

«(*Of Reasoning in General*) La strabiliante varietà che esiste nella sintassi delle differenti

---

<sup>44</sup> *TEP*, vol.II, §9, p.10.

<sup>45</sup> *TEP*, vol.II, p.17.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

lingue mostra che uomini diversi pensino lo stesso fatto in modi molto diversi<sup>47</sup>».

L'uomo è guidato dai simboli che incontra; colui che ragiona è colui che amministra e regola i segni. Peirce, nell'esprimere questo concetto utilizza '*marschalling*', un termine di forte connotazione gerarchico-militare, proprio a rimarcare il fatto che saper ragionare è saper guidare entità vive, che hanno una certa autonomia sul piano oggettivo ed esistenziale. Dietro un simbolo c'è sempre un'idea, qualcosa di legato in qualche modo all'esperienza e alla regolarità. Questo accade grazie all'uso congiunto di icone e indici, che fissano l'esperienza ad un'unità sintetica che possa in qualche modo trascendere quel dato *qui e ora*, per fissarlo nel comportamento futuro. Ma per incasellare questo concetto secondo i criteri e la caratura che esso merita, riteniamo sia a questo punto fondamentale incamminarci verso ciò che crediamo il vero concetto cardine della semiotica di Peirce: Il *representamen*. La ragion d'essere di questo termine si rivela la chiave giusta per decifrare il rapporto esistenziale che lega *categorie*, segni e *temporalità* con quella che si è detto essere la 'costruzione' del mondo. Sarà proprio il significato del termine *representamen* che, se indagato a dovere, potrà spiegare anche il passaggio necessario da Categorie e Segni alla *Massima del Pragmaticismo*.

## 2.4 Per una comprensione semiotica della realtà: la questione del *Representamen*

(ex 2.4 Il dibattito sul *Representamen*)

Come si è cercato di dimostrare finora, la nostra sfera cognitiva, secondo Peirce, è costitutivamente condizionata e strutturata dalle *categorie* e dai *segni*, il che fa della realtà e della sua percezione da parte nostra qualcosa di *mediato* e mai di *immediato*. Particolare è, a tal proposito, il legame tra *segni* e *Terzità*, nonché tra *categorie* e *temporalità*. Proprio questi nessi, che verranno approfonditi in corso d'opera, aprono la strada per quanto verrà esposto in seguito, a proposito della natura 'sdoppiata' e 'dialogica' della coscienza umana. È nostro intento, a partire da questo stesso paragrafo, concentrarci sullo stretto legame che sussiste tra cognitivà umana, *Terzità* e *temporalità*. Esiste in Peirce un termine, che tra l'altro abbiamo già riportato in qualche occorrenza senza darne definizione, né spiegazione; questo termine è *representamen*. Non è una nostra esclusiva l'idea di fare particolare attenzione su questo particolare vocabolo. Tra gli studiosi di Peirce molti sono quelli che hanno voluto soffermarsi sul valore e sul significato di *representamen*.

*Representamen*, secondo la nostra interpretazione, ci può aiutare a comprendere fino in fondo la visione della relazione tra la *mente* e il mondo che le sta intorno. È sempre attraverso questo stesso termine che bisognerà guardare per conoscere la natura del legame tra cognitivà e *temporalità*.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

Passiamo dunque all'analisi del termine *representamen*, che riteniamo essere un vero e proprio termine chiave della semiotica di Peirce. Questo vocabolo lascia spazio a molte questioni, che talvolta non trovano risposte definitive, e danno adito a molteplici interpretazioni. Quale è il ruolo di questo particolare termine? A quale funzione assolve il *representamen*? Quando viene impiegato? Dove? Che significa in realtà questa parola, e da dove proviene? Queste sono alcune delle domande che riteniamo fondamentali per la più corretta comprensione circa la storia e la natura di questo particolare termine. Nel corso di questa trattazione cercheremo dunque di rispondere a questi e ad altri eventuali interrogativi, in cui ci potrà capitare di imbatterci.

E ancora, bisognerà cercare di stabilire, una volta e per tutte, se esista o meno un significato corretto per questo termine, dove per 'corretto' va inteso quel concetto, un riferimento univoco, che possa spiegare tutte le singole occorrenze del termine e che, infine, non lasci spazio a contraddizioni di sorta, lasciando magari inspiegati alcuni collegamenti di fondamentale importanza per la filosofia di Peirce.

Avendo già analizzato alcuni dei concetti fondamentali della filosofia peirceana, nello specifico quelli che riguardano le categorie e il segno, riteniamo ora doveroso, vista la natura peculiare dell'argomento che ci si accinge a trattare, procedere per una riflessione su quale possa essere il modo migliore per individuare le fasi che hanno costituito l'evoluzione storica e filosofica del pensiero e degli argomenti trattati da Peirce. Bisogna altresì considerare se sia più opportuno studiare l'evoluzione del suo pensiero attraverso i diversi momenti storici, quindi in modo cronologico; oppure procedere per argomenti, saltando e collegando scritti ideati e redatti anche a distanza di diversi anni. Il termine *representamen*, a differenza di quelli già passati in rassegna, ha vissuto una certa evoluzione concettuale, fino ad essere del tutto abolito dallo stesso Peirce. Questo processo, che va dalla sua nascita alla sua rimozione, è motivo per noi di attenta riflessione, perché sembra abbia interessato in modo particolare la riflessione di Peirce, che ne fu l'ideatore.

Nell'economia generale dell'intera riflessione filosofica di Peirce, a partire dall'edizione cronologica degli scritti peirceani a cura del Peirce Edition Project del 1981, si è già cercato di stabilire la linea di pensiero del filosofo americano che meglio possa identificare i caratteri più pertinenti alle sue intenzioni. È così che nella comunità scientifica che si è interessata a questo grande pensatore è iniziato il dibattito su quale possa essere il metodo più corretto per osservarne e studiarne il pensiero nel modo migliore, il più utile.

Cercando di stabilirne la più corretta evoluzione, molti hanno visto nella naturale successione cronologica delle opere il principio guida più proficuo. Tuttavia, lo stesso metodo cronologico, che vuole far luce a partire dal 'quando' siano stati prodotti i suoi scritti, è stato talvolta criticato da quanti altri hanno ritenuto più importante indagare a partire dal 'perché' o dal 'dove', 'in che occasione' Peirce li abbia scritti.

Bisogna infatti ricordare che Peirce non ebbe un buon rapporto con la pubblicazione delle proprie opere. Egli talvolta si impegnò nella stesura di libri, ma che per svariati motivi mai videro la luce; altre volte ancora scrisse articoli da sottoporre a particolari tipologie di uditorio, quali quelli del Metaphysical Club; o ancora pensiamo ai vari articoli che vengono catalogati come Harvard Lectures, destinati a contesti seminariali. Ovviamente tutte queste occasioni erano motivo di scrittura ma spesso di riscrittura: dovendo di volta in volta divulgare il proprio pensiero ad un tipo sempre diverso di ascoltatore o di lettore, inevitabilmente accade che argomenti uguali vennero redatti e spiegati in modo e con termini sempre diversi. Tutto questo fa ora in modo che non sia facile ricondurre alcuni argomenti ad una unità di pensiero, che possa seguire un percorso filosofico condiviso in modo unanime dagli studiosi del settore.

Molti di questi concordano nell'individuare, seppur non in modo netto, alcune 'fasi' del pensiero di Peirce. Come accennavamo prima, la classificazione che molti autori seguono è quella che appare come la più naturale: essi usano dividere le 'fasi' del pensiero peirceano per decenni, i quali iniziano dal 1867 circa, anno in cui venne pubblicato l'articolo *A New List of Categories*, che secondo quanto lo stesso Peirce dice nella lettera a Calderoni, di cui già abbiamo avuto modo di parlare, sarebbe il suo più ricco contributo alla ricerca scientifica; e terminano intorno al 1905. Così

facendo possiamo parlare del pensiero di questo singolare pensatore dividendolo in cinque periodi, e seguirne il relativo sviluppo.

Nel nostro lavoro abbiamo seguito la divisione di Maddalena<sup>48</sup>, che preferisce dividere le fasi dell'evoluzione del pensiero di Peirce in cinque periodi, in base ai decenni che vanno dal 1867 fino alla morte del filosofo americano (1914). Seguendo questa lettura è possibile vedere una certa evoluzione del pensiero peirceano.

E' nostro intento cercare di percorrere l'evoluzione del pensiero di Peirce non a partire dalla linea cronologica, non seguendo principalmente le vicende storiche che lo riguardarono, ma a partire da quello che ha detto lo stesso autore su alcuni argomenti, seguendo quindi ciò che egli stesso ha talvolta, a nostro avviso, non detto proprio esplicitamente, ma nemmeno smentito, lasciando alcune tracce che tenteremo di ricollegare in una possibile unità di senso. Bisognerà quindi procedere seguendo una linea guida che colleghi le riflessioni del filosofo americano in modo logico e razionale. Potrà quindi accadere di non seguire pedissequamente alcuni scritti, ma di 'saltare' da un articolo ad un altro, finendo magari per trascurare quello che autorevoli studiosi hanno precedentemente affermato circa le modifiche di pensiero che hanno investito il pensiero del filosofo, nella sua evoluzione cronologica. Per far questo ovviamente non possiamo tralasciare i fatti che influenzarono le scelte e le modificazioni del pensiero di Peirce; a tal proposito ci confronteremo con tutto quello che su questo stesso argomento i diversi studiosi e traduttori di Peirce hanno finora detto.

Per iniziare nel migliore dei modi anticipiamo da subito che il concetto di segno, in Peirce, anche se ormai storicamente chiaro, ad un'analisi attenta, può tuttavia sembrare leggermente controverso. Il termine *representamen*, per esempio, che l'autore utilizza talvolta come sinonimo di 'segno', e altre volte come per significare qualcosa di diverso e specifico, è motivo di intense speculazioni filosofiche. Questo termine non è utilizzato moltissimo da Peirce. E' inoltre possibile osservare, secondo quanto sostengono alcuni studiosi, il cui commento non mancheremo di passare in rassegna, una certa evoluzione del significato di *representamen* nel corso degli anni, in cui il genio di Peirce andava riflettendo su questo termine, e su argomenti ad esso correlati. A questo va aggiunto, come del resto è immediatamente chiaro, che il termine in questione non appartiene affatto alla lingua inglese in cui scrive l'autore, né a nessun'altra lingua nota allo stesso Peirce. Già dalla sua costituzione morfologica, *representamen* risulta infatti un termine estraneo alla lingua di Peirce. Il termine *representamen* è un neologismo, la cui paternità viene attribuita allo stesso Peirce. Egli lo ideò per significare qualcosa che ancora oggi non appare molto chiaro. Considerato che molti studiosi non sono unanimi nell'attribuire a questo termine un significato unico; che altri sembrano addirittura trascurarne del tutto il relativo peso nella stessa letteratura peirceana; sarà nostro interesse mostrare una via che possa ridefinire il vero significato e la relativa collocazione del termine *representamen* nella riflessione della semiotica cognitiva di Peirce.

Se infatti questo termine non fosse stato realmente importante e rilevante, allora uno dei più grandi pensatori della storia della filosofia, padre della semiotica, attento studioso di logica come pochi, avrebbe ideato un termine del tutto nuovo senza un'istanza necessaria. Questo appare quanto mai illogico. Lo stesso Peirce, proprio a proposito dell'utilizzo dei termini, si esprime in CP 2.223:

«(CP 2.223) La prima regola di un buon gusto nello scrivere è di usare parole il cui significato non possa essere frainteso; e se un lettore non conosce il significato delle parole, è assolutamente preferibile che egli sappia di non saperlo».

Qui è di particolare rilievo la seconda parte del testo, in cui l'autore sottolinea l'importanza di trovarsi davanti a termini che non possano esser fraintesi. A nostro avviso qualunque uomo di scienza, quando cerca un termine nuovo, non fa altro che cercare qualcosa per esprimere concetti

---

<sup>48</sup> Cfr. *Le cinque fasi del pensiero di Peirce*, Maddalena 2005, p.10.

altrimenti equivocabili o, peggio, inesprimibili. Questo è senza dubbio il caso del termine che stiamo trattando: un termine del tutto privo di simili, che non lascia spazio a fraintendimenti, ma che purtroppo, almeno apparentemente, sembrerebbe non essere mai definito una volta e per tutte, neanche dallo stesso Peirce.

Abbiamo motivo di ritenere che il termine *representamen* racchiuda importanti significati, che vadano un po' oltre quello che viene solitamente osservato dai commentatori di Peirce; ma che, se portati alla luce e collegati con l'impianto filosofico dell'autore, possano apportare importanti risvolti sotto diversi punti di vista. Il fatto che ancora oggi non vi sia stata e non vi sia una soluzione unanime sul che cosa sia *representamen*, deve farci quantomeno riflettere, o almeno indirizzarci verso una nuova prospettiva. La questione infatti, a nostro avviso, non appare affatto risolta. Il problema iniziale sull'importanza, e sul significato proprio, del termine *representamen* nasce dal fatto che lo stesso Peirce, talvolta, dovendo esprimersi in materia, lo abbia utilizzato spesso come sinonimo di 'segno'. Ne è un esempio quanto dice in CP 1.480:

«(CP 1.480) Genuine triads are of three kinds. [...] For it involves a sign, or representamen».

Tuttavia sembra che solo pochi studiosi si siano dedicati ad un'interpretazione analitica di questo termine, e dei concetti che vi stanno dietro. Per diversi motivi, che ci vogliono concentrati su altri argomenti, non possiamo inoltrarci in modo specifico sul dibattito del *representamen*. Ci interessa però rilevare che leggendo Maddalena, nella sua introduzione al suo lavoro del 2005<sup>49</sup>, osserviamo che il *representamen*, nel suo essere 'altro' rispetto all'oggetto cosiddetto reale, si rivela un semplice sinonimo di 'segno'. Scrive testualmente Maddalena, «l'Oggetto è altro rispetto al segno in quanto tale ma non è mai presente se non in quanto è già all'interno di una rappresentazione<sup>50</sup>». Egli continua limitandosi a dire che non c'è oggetto se non c'è un interpretante, e quindi una rappresentazione. Tutto questo è per noi molto interessante. Inoltre, se leggiamo quanto invece riporta Bonfantini<sup>51</sup>, in particolare quando tratta del *representamen*, possiamo considerare l'accostamento che fa tra il *representamen* peirceano e il *signifiant* saussuriano. Comunque la si possa intendere, sappiamo che esiste, anche in Italia, una *quaestio* sul *representamen*. In altri termini: il *representamen* fa problema. Inoltre, lo stesso Bonfantini, nello stesso lavoro<sup>52</sup>, confronta la propria analisi con quella di Benedict<sup>53</sup> e di Deladalle<sup>54</sup>.

Secondo quanto si dice in questo breve commento, i due autori giungono ad una conclusione esegetica comune, pur mantenendo due diverse prospettive, che li conducono a proposte di normativizzazione terminologica diverse. Mentre Deladalle propone di usare *representamen* per identificare l'oggetto della semiosi e *semiosis* come nome per intendere l'azione e il processo segnico; Benedict, di contro, predilige *representamen* come ciò che denota la parte significativa e *sign* per la relazione triadica che costituisce la semiosi. In questo caso, per Bonfantini, sarebbe un passo ulteriore, motivo di progresso in termini di comprensione, scindere «l'unità dell'entità segnica rappresentante<sup>55</sup>» nei suoi sottoelementi, e intendere *representamen* come espressione del segno; in quanto correlato necessario del contenuto significativo del segno. Sottolinea inoltre, commentando CP 6.455, che mentre *sign* può definirsi come l'anima del segno, il *representamen* ne è il corpo. In altri termini, *sign* è il *representamen* con l'aggiunta dell'elemento interpretante. A tal

<sup>49</sup> Maddalena 2005, pp. 7-44.

<sup>50</sup> Cfr. Maddalena 2005, *Grammatica Speculativa*, p.30.

<sup>51</sup> Cfr. Bonfantini 2003, *Il representamen*, p.1275.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> G. Benedict, *What is a Representamen?*, Transactions of the Charles S. Peirce Society Vol. 21, No. 2 (Spring, 1985), pp. 241-270, Indiana University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/40320088>.

<sup>54</sup> G. Deladalle, *Le representamen et l'object dans la semiosis de Charles S. Peirce*, Paper per il Congresso di Vienna dell'IASS, luglio 1979; <http://id.erudit.org/iderudit/037056ar>.

<sup>55</sup> Cfr. Bonfantini 2003, p. 1275.

proposito cita CP 2.274. Così, il *representamen* è ciò che investe l'oggetto per la sua effettualità, e per veicolare, in modo necessario, conoscenza verso potenziali interpretanti. Dunque, mentre per Benedict e Deladalle il *representamen* è qualcosa che da solo può costituire un elemento del processo semiotico, per Bonfantini costituisce un elemento che solo insieme ad altri costituisce la totalità del segno.

Cerchiamo di rintracciare gli elementi che hanno condotto gli studiosi alle conclusioni che abbiamo appena accennato, per poterne analizzare i passaggi, ed eventualmente proporre un'idea nostra su questo argomento, che a nostro modo di vedere molto ha da guadagnare se, a quanto detto, integriamo quanto osservato prima in termini di Categorie e *Temporalità*. Per questo, quando possibile, tenteremo un'analisi terminologica del termine in questione.

Cercando quindi di provare a rispondere al primo degli interrogativi posti tra le prime righe di questo paragrafo, dove esponevamo gli interrogativi suscitati dalla riflessione sul termine *representamen*, e in particolare riferendoci al 'quando' (e volendo anche al 'dove') compare questo termine, procediamo a partire da un articolo di Deladalle dal titolo *Traduire Peirce, Le signe: le concept et son usage*<sup>56</sup>, dove l'autore, in modo preciso e puntuale elabora un'analisi storica sull'impiego di *representamen*, scandita nei decenni in cui Peirce ha sviluppato la propria teoria.

Come osserva Déladalle, la prima occasione in cui compare il termine *representamen* è in *A new List of Categories*, del 1867. In questo articolo di fondamentale importanza Peirce considera questo termine come collegato in qualche modo con quella che diverrà, e che a nostro avviso era già di sfondo in questo lavoro, la propria teoria delle categorie neo-pitagoriche; e come del resto egli stesso commenta nella lettera a Calderoni. Qui dunque *representamen* è ciò che si riferisce simultaneamente a un fondamento, a un suo correlato e ad un interpretante. Ma andiamo oltre. È molto interessante (e ci servirà in seguito) rilevare il passo dei CP che viene ripreso da Deladalle, in cui Peirce dice:

«(CP1.553) ...a mediating representation which represents the relate to be a representation of the same correlate which this mediating representation itself represents».

Qui l'autore spiega come, per effettuare una comparazione, oltre ai due correlati, che costituiscono gli estremi della relazione, ci sia bisogno anche di qualcosa che costituisca il principio di mediazione; che stabilisca appunto i canoni secondo cui i due correlati stanno tra loro in una certa relazione. Abbiamo deciso di riportare il passo appena citato direttamente in lingua originale perché abbiamo motivo di credere che proprio nella traduzione all'Italiano avvenga un certo spostamento di senso, che in qualche modo apporti delle perdite in termini di una totale ermeneutica di questi importantissimi concetti. Addentrando ora verso la parte del testo di Déladalle<sup>57</sup>, che è il motivo cardine per cui ne abbiamo intrapreso la lettura, concentriamo la nostra analisi al punto in cui l'autore circonda l'attenzione esclusivamente sul termine *representamen*<sup>58</sup>. Secondo quanto qui si dice, questo termine viene impiegato da Peirce in modo tale da poter individuare quattro periodi alquanto precisi. Questi quattro periodi vengono scanditi secondo i quattro decenni in cui il filosofo americano ebbe modo di trascrivere il proprio pensiero. Il primo di questi va dai primi scritti (1863/67 circa) fino al 1873: in questo primo periodo Peirce usa questo termine intendendolo come 'oggetto della rappresentazione'. Il secondo periodo va dal 1873 fino al 1895, periodo in cui, poiché il proprio interesse si spostò su altri fronti, egli abbandonò l'uso del termine. In questo periodo Peirce semplicemente non utilizzò questo vocabolo, probabilmente perché gli argomenti che lo interessavano non ne richiedevano l'impiego. Dal 1895 al 1903 riutilizzò il termine, e infine, nel quarto e ultimo periodo, che intercorre tra 1904 e il 1911 non impiegò molto il termine, fatta eccezione che per quattro occasioni, che Deladalle puntualmente analizza. Il termine *representamen* è quindi impiegato dal filosofo americano nel primo, nel terzo e solo sporadicamente nel quarto ed ultimo periodo. Del primo abbiamo già accennato abbastanza, e per il nostro attuale obiettivo,

---

<sup>56</sup> Cfr. nota 51.

<sup>57</sup> Cfr. nota 51.

<sup>58</sup> *ivi*, p.23.

possiamo tralasciarlo. Nel terzo periodo egli impiega il termine *representamen* non più come nel primo periodo, ossia come l'oggetto della rappresentazione. *representamen* è qui inteso come ciò che nell'atto di semiosi è in qualità di deputato, di delegato o di ambasciatore, come qualcosa che rappresenta qualcos'altro senza essere la stessa cosa, per quanto vi possa assomigliare. A tal proposito Deladalle cita CP 1.540:

«(CP 1.540) The concrete subject that represents I call a sign or a representamen».

Quindi prosegue:

«(CP 1.540) By a sign I mean anything which conveys any definite notion of an object in any way, as such conveyers of thought are familiarly known to us. Now I start with this familiar idea and make the best analysis I can of what is essential to a sign, and I define a representamen as being whatever that analysis applies to». E ancora: «(CP 1.541) A *Representamen* is a subject of a triadic relation to a second, called its object, for a third, called its interpretant, this triadic relation being such that the *Representamen* determines its interpretant to stand in the same triadic relation to the same object for some interpretant».

Déladalle quindi commenta dicendo che se un *representamen* non ha un interpretante mentale, non è un segno. Quindi conclude il commento sul terzo periodo riportando CP 2.274:

«(CP 2.274) Thus, if a sunflower, in turning towards the sun, becomes by that very act fully capable, without further condition, of reproducing a sunflower which turns in precisely corresponding ways toward the sun, and of doing so with the same reproductive power, the sunflower would become a *Representamen* of the sun. But thought is the chief, if not the only, mode of representation».

Dovendo ora fare il punto della situazione non possiamo far altro che analizzare quanto dice Déladalle in funzione di quanto scrive e dalle citazioni dei CP da lui scelte. Per cominciare, sappiamo in base a CP 1.540 che il *representamen*, così come il segno, è il soggetto concreto che rappresenta qualcosa. Il punto focale di questa proposizione consiste nel fatto che per essere tale un *representamen* debba essere qualcosa di concreto, ossia qualcosa di rilevabile attraverso i sensi; inoltre, esso è qualcosa che svolge il ruolo di soggetto; esso cioè è il primo elemento della relazione. Sottolineamo fin da ora che *representamen*, in quanto soggetto della relazione, è qualcosa che adempie ad un ruolo, ad una funzione specifica; Sempre in CP 1.540 si intravede una possibile distinzione tra *segno* e *representamen*: mentre il primo viene definito come qualsiasi cosa che apporti in qualsiasi modo una nozione definita, il *representamen* viene inteso come qualsiasi cosa a cui si applichi un'analisi. Sembra che sia possibile qui intravedere una certa distanza tra i due termini. Il *segno* sembra vantare una più marcata determinazione rispetto al *representamen*. Quest'ultimo sottolinea l'aspetto teorico e concettuale; mentre *segno* sembra riguardare maggiormente l'aspetto pratico dell'analisi. Quest'ultimo sembra quindi essere ciò che fa da soggetto d'analisi in occasioni specifiche, e che da questa vengano prese delle nozioni definite, che solo dopo essere state in qualche modo separate dalla cosa vengono manipolate attraverso segni, e per essere studiate in modo teorico e concettuale. Ogni nozione definita, che scaturisce da analisi diretta su qualcosa di concreto viene veicolata attraverso segni.

Parlando ora del passo di CP 1.541, possiamo osservare come qui *representamen* esista all'interno di una relazione triadica. Nel senso che non in qualsiasi relazione ma, perché esista qualcosa che chiamiamo in questo modo, bisogna necessariamente che ci siano tre elementi e che questi stiano tra loro secondo una relazione, che a sua volta non possa essere scomposta in altri termini. Come viene esplicitamente detto, in questa particolare relazione il *representamen* determina lo stato e la forma del suo interpretante. L'interpretante, a sua volta, è un contenuto

mentale, uno stato creato dal *representamen*. Siamo all'interno del processo semiotico, che inizia dal *representamen* e termina con la nascita di un contenuto mentale attraverso un uso, una regola, una relazione che più tardi analizzeremo parlando di cosa siano l'*abito* e la *legge della mente*. In questo punto preciso dei CP Peirce non sta parlando dell'attualità, della fattualità pratica, del nostro trovarci di fronte all'oggetto: qui stiamo parlando di come, all'interno della semiosi, il *representamen* riveli, dischiuda l'oggetto reale e concreto, o quantomeno ciò che sappiamo di esso. Quindi, tornando al passo di CP 2.247, un girasole, essendo osservabile attraverso i sensi, essendo quindi un oggetto concreto, diviene un *representamen* del sole grazie alla sua legge naturale (che è quella per cui si gira in direzione del sole) e al fatto che non può non osservarla. Come intendiamo il girasole, cioè se parliamo di un disegno, di una foto o di un esemplare reale è secondario: il girasole è un *representamen* del sole. Parlando del secondo impiego Deladalle si riferisce a CP 5.554:

«(CP 5.554 ) Truth is the conformity of a representamen to its object, its object, ITS object, mind you.[...] There must be an action of the object upon the sign to render the latter true. Without that, the object is not the representamen's object».

Qui si fa strada una marcata distinzione tra *representamen* e il suo oggetto, che vengono legati attraverso una certa azione tra i due, che li convalida mutualmente, in modo però che l'azione dell'oggetto sulla mente interpretante convalidi il *representamen*. Si gioca in questo preciso punto una partita importante: l'oggetto in qualche modo contiene, deve possedere un qualcosa, che in qualche modo renda un *representamen* il *representamen* di quello stesso oggetto. A tal proposito ci convince sempre maggiormente quello che Maddalena dice nell'introduzione del suo libro quando afferma che non c'è oggetto reale senza un *representamen* e soprattutto senza che sia inserito all'interno di una rappresentazione<sup>59</sup>. Ma forse bisogna ancora aggiungere qualche tessera per completare il quadro che ci permetta di raggiungere una piena conoscenza di quello che Peirce intendeva con l'ideazione di questo termine.

Nel nostro breve processo analitico bisogna infine rilevare come Benedict sottolinei che l'utilizzo di *representamen* da parte di Peirce segua un'evoluzione; che segni un processo, scandito da leggeri spostamenti di significato che, nell'economia totale della letteratura peirceana, hanno dato vita a diverse possibilità ermeneutiche dello stesso termine. Questo stesso processo terminerebbe con una sorta di equivocabilità tra segno e *representamen*. Per far fronte a questi possibili equivoci lo stesso Benedict propone, come dicevamo prima, di utilizzare *representamen* per indicare ciò che talvolta si dice segno; e con 'segno' tutto ciò che interessa il processo semiotico. Detto altrimenti, segno starebbe ad indicare il processo segnico, e *representamen* sarebbe il sostantivo con cui sarebbe identificato l'attore di questo processo<sup>60</sup>. Da aggiungere a tutto questo che qualunque studioso si sia cimentato sulla ricostruzione degli usi di questo particolare termine nel lessico di Peirce ha sempre dato particolare peso a quanto Peirce scrive in *A new List of Categories*; non solo per l'assoluta importanza che questo lavoro riveste, ma anche perché è qui che compare per la prima volta il termine *representamen*.

## 2.5 *Realtà e Rappresentazione: la cognitività umana tra mediazione e temporalità*

### *ex 2\_5 Segno o Representamen: tra mediazione e temporalità*

<sup>59</sup> Cfr. maddalena 2005, *Grammatica Speculativa*, p.30.

<sup>60</sup> Cfr. George A. Benedict, *What Are Representamens?*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 21, No. 2 (Spring, 1985), pp. 241-270.

Tutto ciò che si è fin qui detto del *Representamen* ancora non ci soddisfa. Non è ancora evidente perché Peirce si esprima in questo modo circa l'ideazione di questo termine; e soprattutto perché decida, nel suo ultimo periodo di produzione letteraria, di abbandonare definitivamente l'impiego di *representamen*.

Facciamo allora un passo indietro e ci chiediamo: perché Peirce avverte il bisogno di coniare un termine nuovo? Perché proprio questo termine e non un altro? È possibile rintracciare le ragioni di questo vocabolo senza che lo stesso Peirce ne abbia dato motivazione in modo chiaro ed esplicito?

Per provare a rispondere almeno ad alcune di queste domande faremo anche noi riferimento innanzitutto all'ormai famoso articolo *A New List of Categories*<sup>61</sup>, tentando di muovere alcune osservazioni che speriamo possano contribuire in qualche modo ad una rivalutazione dell'impalcatura logica, che supporta l'adozione di questo e non di altri termini. Già Benedict osserva<sup>62</sup> con molta precisione come *representamen* sia qui da intendere come l'oggetto cui appartiene il carattere della rappresentazione. Nella prima pagina dell'articolo da noi menzionato, già dalle prime battute, egli riporta la stretta connessione tra *sign* e *representamen*, ponendo l'accento sul fatto che proprio Peirce, quando scrive gli articoli del primo periodo, nel parlare di 'rappresentazione' sembri sempre riferirsi ad un sostantivo, e solo poche volte ad un processo, come in realtà dovrebbe essere quello del rappresentare qualcosa. *Representamen*, sarebbe quindi una sorta di nome ulteriore per chiamare la rappresentazione, in quanto oggetto. Anche Maddalena, come abbiamo in parte visto, sostiene che non c'è oggetto e non c'è *representamen*, se non all'interno di una rappresentazione. Proprio dalla rappresentazione muove la riflessione di Peirce che, a nostro modo di vedere, lo porterà in maniera quasi inevitabile all'ideazione del neologismo di cui ci stiamo occupando. In *A New List* Peirce enuncia molti concetti importanti, ognuno dei quali meriterebbe una trattazione a parte. Ci interessa per ora concentrarci su quanto Peirce dica a proposito della comparazione tra due diverse entità, in cui gioca un ruolo cruciale ciò che ci permette di stabilire in quale particolare rapporto stiano proprio queste entità correlate, cioè ciò che le media, essendo appunto in mezzo, in quanto terzo; e che metta in comparazione le altre due entità. In questo articolo, riportato anche in CP 1.553, Peirce dice:

«(CP 1.553) La comparazione è ovviamente l'occasione per introdurre il concetto di riferimento ad un correlato. Questo atto non è stato sufficientemente studiato dagli psicologi ed è quindi necessario addurre qualche esempio per mostrare in che cosa consista. Immaginiamo di voler comparare la lettera p e la lettera b. possiamo immaginare che una di esse sia capovolta sulla linea di scrittura come attorno ad un asse, sia sovrapposta all'altra e venga e infine divenga così trasparente che l'altra possa essere vista attraverso di essa. In questo modo formiamo una nuova immagine che media tra le immagini delle due lettere, in quanto rappresenta l'una (capovolta) come copia dell'altra. [...] così ricorriamo ancora una volta a una rappresentazione mediatrice, che rappresenta il relato in quanto sta per un correlato, con il quale la sua rappresentazione mediatrice è in relazione a sua volta. [...] ogni comparazione richiede, oltre alla cosa in relazione, alla base e al correlato, anche una rappresentazione mediatrice che rappresenta il relato come rappresentazione dello stesso correlato rappresentato dalla medesima rappresentazione mediatrice».

Poi il filosofo continua con un breve elenco di casi in cui si può vedere, secondo questa lettura, il ruolo di mediatrice che svolge la rappresentazione, in termini pratici e fattuali. È importante rilevare che qui si parli di un particolare tipo di relazione quale è la comparazione. Osserviamo come la rappresentazione medi tra due entità, in questo caso le lettere p e b, essendo essa un terzo elemento. La rappresentazione è un costrutto mentale che in qualche modo fa sì che i

---

<sup>61</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.71.

<sup>62</sup> Cfr. Benedict 1985 p. 246.

due oggetti vengano accostati secondo una certa regola. Abbiamo così tre oggetti: la base e il suo correlato da un lato, e la rappresentazione mediatrice dall'altro. Ma le intenzioni di Peirce vanno ben oltre la semplice comparazione:

«(CP1.553) Una tale rappresentazione mediatrice può essere denominata interpretante, perché svolge la funzione di un interprete, che dice che uno straniero dice la stessa cosa detta da lui».

E subito riapre la considerazione precedente dicendo che:

«(CP1.553) Il termine «rappresentazione» deve essere qui inteso in un senso molto ampio, che può essere spiegato meglio da esempi che da una definizione».

Da quanto detto comprendiamo che il termine 'rappresentazione' non rende bene tutto l'impianto teorico di cui Peirce vorrebbe investirlo. È forte la necessità di una nuova definizione, operata per ora attraverso un'operazione induttiva, richiesta al lettore da parte del pensatore americano. Soprassediamo, almeno per ora, sulla tipologia degli esempi scelti dall'autore per rendere più chiaro il concetto. Sottolineiamo nuovamente che la rappresentazione mediatrice è un costrutto mentale; che nasce come contenuto mentale; e che segue una certa ragione, una giustificazione (razionale), perché siano messi in relazione relato e correlato. Poco dopo, Peirce introduce per la prima volta il termine *representamen*, con cui indica il riferimento ad una base, ad un correlato e a un interpretante. Riteniamo che il termine *representamen* sia stato quindi dettato dal ruolo centrale che svolge il concetto di rappresentazione nella filosofia di Peirce. Se riprendiamo per l'ennesima volta CP 1.553, stavolta in lingua originale, ed evidenziamo in grassetto quelle parole che in termini morfologici sono imparentate con i termini resi in italiano con 'rappresentare' e 'rappresentazione', otteniamo:

«(CP1.553) By a further accumulation of instances, it would be found that every comparison requires, besides the related thing, the ground, and the correlate, also a mediating **representation** which **represents** the relate to be a **representation** of the same correlate which this mediating **representation** itself **represents**. Such a mediating **representation** may be termed an interpretant, because it fulfils the office of an interpreter, who says that a foreigner says the same thing which he himself says<sup>63</sup>».

Da questo possiamo osservare la centralità che questi due termini e i loro relativi significati svolgono in questa fondamentale considerazione. Adesso, un po' per gioco, vorremmo provare ad evidenziare una sorta di minimo comune multiplo tra questi termini ora sottolineati, ottenendo la radice *represent*, che non a caso è la stessa del termine *representamen*. L'unica differenza tra questa radice, che richiama 'rappresentare' e 'rappresentazione', e il termine in questione sarebbe costituita da *-a-men*. Questo suffisso ci richiama alla mente che anticamente, in latino, proprio col suffisso *-men* si usava trasformare un verbo in sostantivo: è, per esempio, il caso di *fluo* (scorrere), che con l'aggiunta di questo suffisso diventò *flu-men*, ossia ciò che scorre, appunto il fiume. Se così fosse *representamen* potrebbe quindi significare in qualche modo 'ciò che consente il rappresentare', che guarda caso è proprio ciò che intende anche Benedict quando sostiene che talvolta, soprattutto negli scritti del primo periodo, Peirce intenda 'rappresentazione' non tanto in senso relazionale, quanto come sostantivo. *Representamen* sarebbe dunque quel sostantivo che non esisteva nel suo lessico, ma che serve a rendere quell'idea che né 'rappresentazione' e nemmeno 'rappresentare', da soli, possano dare.

E inoltre, se torniamo ad osservare cosa sostiene Peirce in *Questioni Concernenti Certe*

---

<sup>63</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.83.

*Pretese Facoltà Umane*, che risale anch'esso al primo periodo, possiamo avere un quadro più chiaro sul valore e sul motivo che sorregge il termine *representamen*.

Tutta la prima questione<sup>64</sup>, argomentata a dovere dal filosofo, tende a concludere che non possediamo alcuna facoltà di stabilire se qualcosa che concepiamo sia un'intuizione, che non derivi da alcuna inferenza, o da mediazione con altre precedenti proposizioni; oppure sia una proposizione che derivi e si basi su altre proposizioni, o comunque su considerazioni precedenti. Così dicendo Peirce si spende molto per concludere che tutte le nostre cognizioni, già a partire dalle più semplici percezioni sensoriali, non sono entità ottenute in modo immediato, bensì sono tutte in qualche modo mediate. A questo punto bisogna che ci dedichiamo a ciò che sta dietro a quello che si definisce 'mediato' e a ciò che invece debba intendersi 'immediato'. Riguardo la mediazione, secondo Peirce, oltre ad essere l'unico modo per pensare, si rivela qualcosa che semplifica e in qualche modo riunisce le molteplici percezioni, che esperiamo continuamente nel corso della vita. In particolare, facendo riferimento alla *Legge della Mente*:

«(*QCCPFU*) [...] quando si presentano fenomeni di estrema complessità, che sarebbero ridotti all'ordine o alla semplicità mediata applicando un certo concetto, prima o poi quel concetto emergerà e si applicherà a quei fenomeni<sup>65</sup>».

Come si legge è attraverso il concetto che si opera questa mediazione semplificatrice, che come dirà in seguito fa parte di quel unico modo che abbiamo per pensare. Il concetto, come ha già detto in *A New List*, è quello strumento che permette l'unione delle molteplici affezioni sensoriali. Ma quello che più di tutto sveglia la nostra attenzione qui, in questo articolo che stiamo commentando, è ciò che si può comprendere a proposito dell'immediato. Poco dopo, nello stesso articolo, Peirce dice:

«(*QCCPFU*) È ovviamente impossibile che il corso del tempo sia avvertito immediatamente, perché in questo caso ci dovrebbe essere in ogni istante un elemento di questa percezione. Ma in un istante non c'è durata e dunque non c'è sensazione immediata della durata<sup>66</sup>».

Quando parliamo di durata e di tempo si deve sempre tener presente quanto detto nei nostri primi paragrafi quando si commentava ciò che Peirce diceva a proposito della *Primità* e del *presente*. Facciamo particolare riferimento a CP 2.84: «(CP.2.84) Cos'è dunque il fatto che ti è presente? Chiedi a te stesso: esso (il fatto) è passato. Un fatto è un *fait accompli*; il suo esse è in *praeterito*»; e ancora poco dopo, quando dà la definizione di *Primità*: «(CP:2.84) Ciò può essere ciò che è senza riferimento ad altro, dentro e fuori di essa [leggasi: *Primità*], senza considerare alcuna forza [leggasi: *Secondità*] e alcuna ragione [leggasi: *Terzità*]».

La *Primità*, lo ribadiamo, è qualcosa di assolutamente irrelato ed è collegata al *presente*. Il *presente*, a sua volta è altrettanto irrelato e immediato, ed è pertanto inanalizzabile, fintanto che esso è presente, in quanto in-mediato cioè non mediato da nient'altro; ovviamente perché la mediazione con qualsiasi altra entità genererebbe una relazione, traducendo subito il presente in qualcosa di relato. In questo caso, per la definizione di ciò che bisogna realmente intendere per *Presente*, ossia come termine generale, ci riferiamo alla definizione che Peirce ne dà in *A New List of Categories*, in cui dice:

«(CP.1.547) Il concetto universale che è più vicino di tutti ai sensi è quello del presente in generale. È un concetto perché è universale, ma come l'atto dell'attenzione non ha connotazione alcuna, è la pura capacità denotativa della mente, cioè la capacità che dirige la mente verso un oggetto, intesa in contrapposizione con la capacità di pensare un qualsiasi predicato di

---

<sup>64</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.83.

<sup>65</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.90.

<sup>66</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.91.

quell'oggetto; così il concetto di ciò che è presente in generale che non è nient'altro che il riconoscimento generico del contenuto dell'attenzione, non ha connotazione e, perciò, nessuna unità in senso proprio».

Il *presente*, in quanto possibilità di leggere il presente, è qualcosa di nettamente avulso dal pensare. L'esperienza cognitiva del *presente* è simile alla capacità di prestare attenzione a qualcosa; la capacità di dirigere i sensi verso qualcosa. Essa, ancora, è priva di qualsiasi connotazione, non sembra avere parti. Il *presente*, ancora, è il nostro modo immediato di *vivere* l'esperienza attuale, che è immediata *per sé*, ma che diviene *mediata, per noi*, che cioè viene tradotta e strutturata attraverso i nostri strumenti cognitivi, secondo le modalità che abbiamo in parte visto finora. Proprio per questo l'esperienza *presente* si contrappone al pensare, poiché pensare è innanzitutto individuare un certo qualcosa, relativamente ad uno o più predicati, che vengono messi in relazione a quella certa cosa. Il *presente* è senza parti, è un flusso che investe l'attenzione, senza prima e senza poi, in modo immediato. Proprio perché privo di relazione con qualsiasi *prima* e qualsiasi *poi*, non si dovrebbe neanche dire *tempo*. Infatti il tempo è successione di istanti, e continuo susseguirsi di momenti, scanditi da *prima* e *poi*. Ciò che viene osservato nel *presente* non può pertanto esser pensato in un momento presente perché lì viene solo all'attenzione senza per questo esser pensato, con predicamenti di nessun tipo.

Tutto ciò che possiamo pensare viene concepito attraverso cognizioni, che non vengono mai effettuate al presente propriamente detto. Tutto ciò che pensiamo e che è il contenuto di una cognizione si riferisce sempre al presente, ma in modo mediato e relativo. Come afferma all'inizio della seconda questione di *Questioni Concernenti*, riportato anche in CP 5.225:

«(CP 5.225) Any cognition is a consciousness of the object as represented».

Cioè, per i motivi appena espressi, non può esserci cognizione che non sia in qualche modo una rappresentazione. Da qui nasce una riflessione, di natura principalmente linguistica, che riguarda questa volta il rapporto tra la nostra lingua e la letteratura peirceana: quando parla del presente, in qualsiasi modo ne parli, il filosofo americano usa il verbo *to present*, che a livello semantico non cambia nel tradurlo in italiano. Quando invece bisogna tradurre un altro verbo da lui adottato, cioè *to re-present*, viene reso in italiano con il verbo 'rappresentare'. A nostro modo di vedere le cose, qui si manifesta uno scarto semantico di non poco rilievo: nella nostra lingua, quando parliamo di rappresentare qualcosa, solitamente intendiamo dire che qualcuno fa le veci di un altro, o che comunque qualcosa figuri al posto di qualcos'altro, il che rimanda alla classica definizione di segno. Di contro, quando si manifesta qualcosa, vuoi un'occasione; o una certa situazione; ma soprattutto quando tutto ciò accade nuovamente, noi usiamo il verbo 'ri-presentare', che vuol dire letteralmente che qualcosa, che è accaduta una volta in un certo momento x, accade un'altra volta, in un momento diverso da x, successivo a x. In questo caso gli anglofoni usano lo stesso verbo *to represent* per descrivere entrambi i significati dei due verbi della lingua italiana 'rappresentare' e 'ri-presentare'. Quando Peirce usa tutti i termini con radice comune *Represent-* intende sistematicamente dire sia ciò che si traduce come *rappresent-*, che ciò che si traduce con *ri-present-*. Questo è evidente se consideriamo che, ogni qual volta Peirce utilizzi i termini che fanno riferimento alla radice *represent-*, egli intenda trattare azioni di pensiero e pertanto attività di mediazione e quindi segniche. Ovviamente tutto questo richiama in causa principalmente il termine *representamen*, che significa 'ciò che stà per', cioè 'al posto di', o 'sostituto di'; ma anche ciò che in qualche modo 'ri-presenta'.

In altri termini, il *representamen* è ciò che ha la capacità di 're-(i)stituire' il *presente*. Esso è l'unico modo per concepire l'oggetto reale che, in quanto tale è impossibile da esperire, se non come e attraverso una rappresentazione/ri-presentazione. Infatti il *representamen* è la parte mentale del simbolo, costituito da un lato dall'oggetto reale, e dall'altro da una copia mentale, che

costituisce l'oggetto d'analisi, ciò di cui si può dire e predicare qualcosa; che è osservabile e modificabile, sempre attraverso processi di mediazione ed interpretazione. Qualcuno potrebbe osservare che quanto finora osservato non funziona a dovere quando parliamo di entità che non siano 'ri-presentate', nel senso che non stiano presentandosi nuovamente, ma che siano delle 'rappresentazioni' di cose che non si siano mai manifestate. Pensiamo alla capacità umana di immaginare e di produrre delle 'rappresentazioni' dei fatti che riguardino una programmazione, o comunque una proiezione di eventi futuri. In questo caso, infatti, come potremmo mai affiancare i significati di 'rappresentazione' e 'ri-presentazione'? Sembra logico ammettere che qui il termine 'ri-presentazione', che riguarda quasi esclusivamente il *passato* e il nuovo manifestarsi di qualcosa che 'è stato già', sia alquanto fuori luogo. Ma, se facciamo attenzione ancora al legame tra cognitività umana e *temporalità*, la cosa viene alla luce con una prospettiva diversa e interessante.

La 'nostra' capacità di anticipare gli eventi e di programmare è tra quelle che maggiormente ci separa dal resto del regno animale, che solitamente vive per tentativi ed errori. Ma se osserviamo da vicino questa stessa capacità umana di programmare e anticipare gli eventi grazie ad una particolare facoltà di immaginazione, vediamo che essa procede attraverso la facoltà *induttiva* del nostro pensare<sup>67</sup>. Questa facoltà ci consente di effettuare calcoli e progetti futuri, ma sempre a partire da quanto già conosciamo. Se lancio una palla verso l'alto con una certa forza ed una certa direzione, anche ad occhi chiusi sarò in grado di *calcolare* e *rappresentare* il punto esatto in cui la palla cadrà. Da dove vengono fuori queste immagini e queste proiezioni-rappresentazioni, se non da tutta la mia esperienza? E cos'è l'esperienza, se non l'insieme delle conoscenze *passate* di cui dispongo? Allora, ancora una volta, ci convince sempre più l'accostamento tra 'rappresentare' e 'ri-presentare', come rimandi di *representamen*.

Secondo questa chiave di lettura è possibile leggere tutti gli scritti del primo periodo con un'unica interpretazione, che mantiene ferma la centralità della *temporalità* nella filosofia peirceana. Ancora in *Certe Pretese Facoltà*, Peirce conclude la quinta questione affermando che non possiamo pensare che attraverso segni. Ma cosa ancora più importante, come a conferma di quanto detto sul presente e sulla impossibilità di pensare nel presente, di concepire le cose all'atto presente, Peirce qui dice:

«(CP5.253) nell'intuizione, per esempio nel presente immediato, non c'è pensiero o che tutto ciò su cui si riflette è passato».

Le stesse sensazioni, prese come esempio per qualcosa di semplice e di apparentemente immediato, si rivelano come riflessioni su entità mentali, provocate e poi rappresentate a partire da fenomeni reali. Se infatti prendiamo un altro dei saggi 'anticartesiani', *Alcune Conseguenze di Certe Pretese facoltà Umane*<sup>68</sup>, possiamo trovare altre interessanti tracce, da utilizzare a conferma di quanto proposto sinora. Circa il pensiero e le sensazioni, qui Peirce dice:

«(CP 5.289) Ogni pensiero, per quanto artificiale e complesso, in quanto immediatamente presente, è una mera sensazione senza parti e, quindi, in sé, non somiglia a nessun altro, è comparabile a ogni altro e assolutamente sui generis<sup>69</sup>».

Ogni pensiero, inteso come momento di un flusso continuo, è un tutto senza parti, a cui, in un momento successivo, viene collegato un altro pensiero, secondo la legge dell'associazione mentale. Quindi prosegue:

«(CP 5.289) da un lato, non pensiamo mai "Questo è presente a me" visto che, prima di avere il tempo di fare questa riflessione, la sensazione è passata e, dall'altro lato, una volta passata, non possiamo mai ritornare alla qualità della sensazione così com'era in sé e per sé o sapere com'era in sé».

---

<sup>67</sup> Avremo modo di trattare dell'*induzione* nel capitolo 3, par.3 di questo lavoro.

<sup>68</sup> Maddalena 2005, p.107-144.

<sup>69</sup> Anche in Maddalena 2005, pp. 107-144.

Con questa riflessione del filosofo americano abbiamo la conferma precisa di come nessuna riflessione, nessun pensiero, possa svolgersi in un tempo *presente*, poiché ogni pensiero si svolge in un preciso sito spazio-temporale, e lavora in combinazione con altri pensieri, precedenti e successivi. È per questo che ciò che fa da segno principale per ogni sorta di pensiero, che fa da base per ogni eventuale riflessione, egli decide di chiamarlo con un termine del tutto nuovo, che non possa lasciar spazio a fraintendimenti o equivoci. Per questo decide di impiegare il termine *representamen*. Esso può intendere tutto in quanto oggetto d'analisi di pensiero; è lo strumento primo per indagare il mondo. E ancora, a proposito del rapporto tra la successione delle sensazioni, delle rappresentazioni e degli stati mentali, Peirce afferma:

«(CP 5.289) Infine, nessun pensiero presente (actual) immediato (che è una mera sensazione) ha un significato, un valore intellettuale, perché quest'ultimo consiste in ciò che è pensato di fatto (actually), ma in ciò con cui il pensiero può essere connesso nella rappresentazione tramite altri pensieri; in tal modo il significato di un pensiero è qualcosa di totalmente virtuale. [...] Non c'è mai una conoscenza o una rappresentazione negli stati mentali, ma ci sono conoscenze e rappresentazioni nella relazione tra stati mentali di istanti diversi».

In questo modo sottolineiamo ancora come la *temporalità* sia qualcosa di fondamentale nel pensiero umano, nel suo continuo scorrere, e nell'essere via via scandito e focalizzato da giudizi che collegano *representamen* e predicati. La conferma definitiva della nostra teoria, che ripetiamo vuole che il termine *representamen* inglobi in qualche modo nella sua etimologia la sua più corretta definizione, trova la sua definitiva convalida in quello che è definito l'ultimo periodo degli scritti peirceani. Qui Peirce si interessava sempre meno all'uso del termine, ma in uno stralcio di lettera<sup>70</sup> a Lady Welby compare quella che è quasi sicuramente l'ultima occorrenza del termine. Bisogna premettere che questa lettera, come del resto anche altre, non venne mai spedita, per ragioni che non conosciamo. La lettera riporta quanto segue:

«I use the word 'sign' in the widest sense of the definition. It is a wonderful case of an almost popular use of a very broad word in almost the exact sense of the scientific definition. It was so used in even in classical Latin, in consequence, I fancy, of the logical researches of the Epicureans. [...] I formerly preferred the word *representamen*. But there is no need of this horrid long word» Qui è chiara la scelta di abbandonare del tutto il termine *representamen*, che viene qui definito 'un termine orrendo'. Peirce qui fa riferimento al fatto che, giunto a questa fase della sua maturazione letteraria, preferirà utilizzare il termine *Segno*, che uno dei rari casi in cui una parola del lessico ordinario riesce a coprire tutti gli impieghi scientifici possibili. Infatti, continuando dice: «On the contrary, it requires some stratching to cover such imperative ejaculations of drivers, as, "Hi!" or "[L]ullah!", which was in my boyhood days the signal to get out the way of the coaster's sled on Boston Common, where I suppose coasting has long since prohibited».

In alcuni casi il termine *representamen* non riesce, secondo Peirce, nel soddisfare certi usi. Nel caso per esempio del segno che si è spesso definito *indice*, ossia in connessione fisica con l'oggetto cui fa riferimento, *representamen* non può essere impiegato. Quando vogliamo avvertire qualcuno che magari è distratto, noi usiamo gridargli qualcosa come "Hei!", o magari "Attento!". Questi, secondo il Peirce maturo, sono degli *indici*, nonché segni. Ma se non possono essere definiti dei *representamen* è solo perché 'Hei!', 'Attento!', ecc. non vogliono rappresentare e ripresentare proprio nulla nella mente del destinatario interpretante. Nella definitiva morte del *representamen* troviamo dunque la sua più valida conferma in termini semantici. Poco dopo, sempre a seguire, l'autore scrive: «My notion in preferring "representamen" was that it would seem more natural to

---

<sup>70</sup> Charles S. Peirce's letters to Lady Welby, Irwin C. Lieb., Whitlock's Inc. 1953, New Haven.

apply it to representatives in legislatures, to deputies of various kind, etc. I admit still that it aids the comprehension of the definition to compare it carefully with such cases». Qui dice esplicitamente “Ammetto tuttavia che esso (*representamen*) aiuta la comprensione della definizione comparandolo con alcuni casi<sup>71</sup>”. Inoltre poco dopo, sempre nello stesso scritto, aggiunge:

«I thought of a representamen as taking the place of the thing; but a sign is not a substitute».

Qui certamente il termine *segno* ‘vince la partita’ mostrando di essere più completo rispetto a *representamen*, che verrà abbandonato del tutto; ma allo stesso tempo viene confermata, a nostro modo di vedere le cose, la tesi per cui il motivo, il significato, nonché il corretto impiego del termine *representamen*, risiede tutto nella sua analisi morfologica ed etimologica. In tutti le occorrenze di questo termine è sempre possibile rintracciare un’area semantica unica, che vede ancora una volta la *temporalità* al centro della percezione del mondo reale, nell’universo semantico percepito dalla mente umana.

Con questo vogliamo sottolineare il valore di questo termine nella letteratura di Peirce e nella nostra ricerca. Attraverso *representamen* possiamo comprendere meglio il rapporto che mette in relazione *mente umana* e *realtà*.

Si è visto come questo rapporto sia ‘vissuto’ dall’essere umano in modo *immediato*, ma che sia allo stesso tempo appreso e conosciuto sempre e soltanto in modo *mediato*. Lo stesso concetto di *temporalità* ci aiuta a leggere lo scarto che avviene tra *presente* vissuto e *presente* conosciuto. Perché sia analizzata dalla *mente umana*, qualsiasi cosa, deve essere sempre ‘ripresentata’ e ‘rappresentata’. È per questo che ci piace molto parlare di una *realtà* ‘costruita’, non nel senso che sia ottenuta attraverso operazioni cognitive arbitrarie, soggette cioè alla volontà e ai capricci dei singoli interpretanti. La *realtà*, nel suo essere ‘letta’ e ‘percepita’ è sempre soggetta agli strumenti di cui disponiamo per conoscerla. È anche per questo che in Peirce non è data una conoscenza perfetta, ma sempre in linea di massima perfettibile. Il rapporto col concetto di *reale* in Peirce è per questo del tutto particolare. Egli prestava grande attenzione a quanto riguarda i contenuti mentali del soggetto. Per Peirce *reale* è ogni nostro contenuto mentale, indipendentemente dalla nostra volontà. Ogni cosa ‘presente’ nella nostra mente è reale. Anche Ulisse, anche la bella Sherazade di *Le mille e una notte*, per Peirce sono entità in qualche modo reali. Egli, per questo, usa distinguere *Mondo Interno* e *Mondo Esterno*. Entrambi, da quanto abbiamo appena visto, sono in qualche modo frutto della relazione tra *cognitività umana*, *segni* e *temporalità*. Sia il quello *interno*, che quello *esterno* sono da intendere come *realtà* costruite. Lo vedremo meglio man mano che seguiremo gli sviluppi delle tematiche e degli argomenti discussi da Peirce. Stabilita la natura concettuale del mondo reale, dobbiamo ora proseguire verso quella che è l’attività del pensiero umano vera e propria.

---

<sup>71</sup> Traduzione mia.

## *Capitolo 3*

*Il ruolo della Terzità nella mappa  
cognitiva dell'essere umano.*

### 3.1 Il pensare è l'attività specifica della mente umana: da *Dubbio a Credenza*

(ex 3.1 *Pensiero e Pensare: dal Representamen ai due stati del pensiero*)

Si è detto qualcosa su come la cognitivà umana, che investe praticamente tutte le attività cognitive della mente umana, dalla più semplice percezione fino ad arrivare alle più complesse capacità analitiche, sia imprescindibilmente legata alla *Terzità*; sul fatto che la *Terzità* sia l'unica delle tre categorie *cenopitagoriche* che possa interessare ciò che diciamo pensiero vero e proprio. Bisognerebbe ora vedere più da vicino cosa bisogna intendere per *pensiero*, secondo quanto dice Peirce.

Ma forse è bene, giunti a questo punto, fare un po' di chiarezza sull'argomento. Sarebbe forse ora possibile interpretare il pensiero peirceano per giungere alla conclusione secondo cui i nostri pensieri, le nostre riflessioni, siano in balia del solipsismo più sfrenato. Se ognuno può interpretare la *realtà* secondo il proprio punto di vista, allora è possibile che ogni essere umano abbia il proprio punto di vista su un dato fatto, o su un dato argomento, senza che ci sia la minima possibilità di confronto. Ma Peirce era sicuramente molto lontano da questa posizione. Il mondo, per Peirce, è reale, proprio perché mantiene la propria autonomia da tutte le nostre letture e interpretazioni. La realtà è indipendente dal nostro interpretarla. Una cosa è in un certo modo indipendentemente dal nostro vederla così e così. Di contro, è pur vero che le nostre interpretazioni seguono una rappresentazione-ripresentazione, che però, e questo è bene sottolinearlo a dovere, deve via via avvicinarsi all'oggetto reale attraverso continue letture e verifiche, che possano in qualche modo ritagliare porzioni di realtà quanto più precise possibili. Per Peirce esiste una *realtà*, unica e oggettiva, che viene via via letta e interpretata dalle nostre interpretazioni, che sono soggette alle nostre esperienze e ai nostri *hic et nunc*.

Ma se tutto il rapporto col mondo e con la realtà è qualcosa che, noi esseri umani, possiamo osservare, e in qualche modo 'subire', solo all'interno di una mediazione e di una rappresentazione, come possiamo pensare di avere un punto di vista comune? Come possiamo anche solo pensare ad un concetto come quello di *realtà*, o di *verità*? Se tutti viviamo il mondo solo come risultato di mediazione dei segni e dei *representamen*, come facciamo a capirci? E in tutto questo: il pensiero umano, come opera nel suo rapportarsi ai segni in generale?

È fondamentale, allora, distogliere la nostra attenzione dal concetto di *realtà* e rivolgerlo all'analisi di ciò che interessa la cognitivà umana più da vicino; provare quindi a capire bene come si manifesti quella serie di operazioni concatenate tra loro, quella continua successione, che chiamiamo 'pensiero'.

Nel novembre del 1877 e nel gennaio del 1878, il *Popular Science Monthly* pubblicò due articoli di Peirce dal titolo *Il Fissarsi della Credenza* e *Come rendere Chiare le Nostre Idee*. Entrambi, concepiti da Peirce come un tutt'uno, costituiscono insieme la base ideologica del Pragmatismo. La scelta di utilizzarli come spunto per la nostra ricerca è motivata dal fatto che in essi viene trattato in modo molto preciso l'argomento 'pensiero', inteso come attività specifica dell'essere umano, che si sviluppa attraverso l'impiego di segni. Entrambi gli articoli, appartenenti a quello che si è definito 'secondo periodo' della vita letteraria di Peirce, vanno letti come un approfondimento di quanto già introdotto, in modo certamente più concentrato e più denso, in *Alcune Conseguenze di Quattro Incapacità*, terzo dei tre saggi 'anticartesiani', pubblicato sul *Journal of Speculative Philosophy*. Già con questo lavoro Peirce esprime il proprio punto di vista sul ruolo cardine dell'attività di pensiero nella struttura mentale ed esistenziale dell'essere umano. Per Peirce il pensiero è un flusso, che come tale scorre in modo continuo. Esso si estende per l'intera vita dell'uomo, costituendone la 'vera' essenza. La vita dell'uomo ha senso solo come teatro di quelle esperienze che possano in qualche modo nutrirne la costituzione.

La mente è alimentata dai fatti del mondo reale. Questa è costituita da un'insieme di

funzioni, che possono essere interpretate anche come una sorta di meccanismi, e che pertanto vanno alimentati: in questo caso appunto alimentati dai fatti del mondo esteriore. Essa segue uno sviluppo, che si traduce in termini di rappresentazioni e di pensieri. In tutto questo, ciò che è in continuo movimento, così come il mondo della realtà, è proprio il pensiero. L'intera vita è dunque un flusso di pensiero che, come già detto nel paragrafo precedente, esiste solo in quanto successione di segni e rappresentazioni.

«L' organismo è solo uno strumento del pensiero<sup>72</sup>».

Tutto ciò che l'uomo è lo è in funzione della sua capacità di pensare. Tutta la sua parte organica esiste in funzione di uno scopo ben preciso: esercitare la propria capacità più importante, che è l'attività di pensiero. A tal proposito va precisato che il pensiero non solo è un'attività, ma è un'attività ben specifica, con delle caratteristiche del tutto singolari. Ancora una volta evidenziamo come la scelta dei paragoni e delle analogie adottate da Peirce non sia mai né casuale né superficiale. Ogni analogia è sempre un potente strumento esplicativo, finalizzato ad aggiungere elementi, altrimenti difficilmente comprensibili, ma soprattutto difficilmente esprimibili attraverso proposizioni. Leggiamo quanto Peirce aggiunge in una nota di questo stesso articolo, precisamente la nota *d*<sup>73</sup>:

«proprio come diciamo che un corpo è in movimento e non che il movimento è in un corpo, dovremmo dire che noi siamo in pensiero e non che il pensiero è in noi».

Ci rendiamo conto che per prima cosa è bene parlare di *pensare* e non di *pensiero*. Dobbiamo concepire il pensare come attività naturale e costitutiva della natura umana. In questa nota, 'pensare' è qualcosa di analogo al movimento, al 'muovere'. Come il movimento, il pensare è visto come qualcosa di necessario e di continuo. Se il pensare è analogo al muoversi, allora entrambe le attività condividono una certa area semantica, che interessa sicuramente il loro essere entrambe 'attività naturali', e si potrebbe ancora aggiungere 'continue' e 'meccaniche'. Queste due ultime caratteristiche le approfondiremo strada facendo. Sembra infatti ancora presto provare a parlare di cose che qui è senz'altro prematuro discutere. Esse, come altre caratteristiche del pensiero, potrebbero essere intraviste già in questa analogia, tra il movimento e il pensare umano. Questo sarà chiaro solo quando saremo in possesso di un quadro più completo del concetto di *pensare* in Peirce. Sempre a proposito del pensare, in *Il Fissarsi della Credenza*<sup>74</sup>, Peirce dice che il pensare umano ha uno scopo ben preciso: il ruolo specifico dell'attività naturale definita pensare è di trovare «a partire da cose che già conosciamo, cose che non conosciamo<sup>75</sup>». Pensare è allora un'attività naturale, con una finalità specifica.

La finalità specifica del pensare è di raggiungere un livello di conoscenza sempre più alto, che si concretizza con la realizzazione di un tipo particolare di stato mentale chiamato *Credenza*, in linea con una solida tradizione letteraria che risale alla *Scolastica*. Pensare è adottare le conoscenze acquisite per svilupparne di nuove. Da quanto detto finora sappiamo quindi che pensare è attività naturale orientata, che cioè persegue una ben precisa finalità, e che costituisce la vera essenza dell'esistenza dell'uomo. Abbiamo già detto che in Peirce il pensiero è un flusso continuo. Nel suo continuo scorrere il pensare viene scandito da due stati cognitivi: il primo è detto *Credenza*, il secondo *Dubbio*. Essi costituiscono le uniche tappe in cui il pensiero sembri arrestarsi. Nel suo agire quotidiano l'uomo vive; e nella sua esistenza esperisce continuamente quella che Peirce chiama *Realtà*. Ne è carattere distintivo il suo essere indipendente dal nostro modo di interpretarla e rappresentarla. Essa è il metro di misura, il luogo oggettivo dove confrontare le nostre rappresentazioni soggettive. Inoltre, quello che chiameremo mondo *reale*, o *esterno*, costituisce il

---

<sup>72</sup> Cfr. *Alcune Conseguenze di Quattro Incapacità*, Maddalena 2005, p.107.

<sup>73</sup> *Alcune Conseguenze di Quattro Incapacità*, Maddalena 2005, p.126.

<sup>74</sup> Maddalena 2005, pp.185-204.

<sup>75</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.188.

mezzo di raffronto per il nostro continuo cercare di raggiungere la Verità. La *realtà* è così com'è, indipendentemente dal nostro coglierla. Immerso da subito nella realtà, l'uomo interagisce con essa; ne esperisce continuamente i *fatti*, e in tutto questo: pensa.

Il suo pensare è mosso dalla prassi e a questa ritorna nuovamente per cercare conferma o diniego. La prassi è il motore del pensare umano e del suo agire. Prassi, realtà e pensiero umano scorrono in modo continuo e regolare. Il pensare mira a qualcosa. Esso è alla continua ricerca di una verità sempre più salda, più potente, che possa in qualche modo dischiudere all'essere umano uno spiraglio di verità sempre più ampio, per carpire quelle leggi regolari con cui è costituita quella realtà che egli può solo ritagliare, poco alla volta.

Riprendendo quanto si diceva prima, 'oggetto del pensare è trovare'. Il nostro strumento principale per questa ricerca sono le nostre certezze, il nostro bagaglio cognitivo. Confrontandoci continuamente con la realtà e con la prassi (essendo queste indipendenti dalle nostre mappe rappresentativo-comportamentali) può capitare che qualcosa vada diversamente da come ci aspettiamo. Inoltre, può capitarci di essere in un campo a noi non molto familiare. Questo inevitabilmente ci pone in condizione di non poter agire immediatamente, così come feremmo abitualmente, quando tutto è come ci aspettiamo. Piombiamo insomma in un vero e proprio *stato*, una situazione di stallo, in cui non ci è possibile procedere oltre. Un errore o un'inattesa svolta degli eventi arresta il nostro progresso. A fermarsi è il pensiero. Certo non si ferma come farebbe un congegno elettrico cui è stata tolta la corrente. Il pensiero semplicemente si arresta in quanto non può proseguire nel suo percorso finalizzato (da cose conosciute verso cose sconosciute). Questo particolare stato in cui il pensiero non riesce a progredire è scandito da un forte sentimento di irrequietezza: è il *Dubbio*. Esso viene innescato dai fatti della prassi che collidono con le nostre abitudini e con le nostre certezze, la sua marca identificativa è 'irritazione'. Questo interessa la nostra attività di pensiero che ora ha un unico scopo: si adopera per risolvere questo stato inatteso. È in questo senso che la prassi, come dicevamo prima, è il motore e il luogo d'inizio del nostro pensare.

«(*Il Fissarsi della Credenza*) Il *Dubbio* è uno stato di irrequietezza e di insoddisfazione interiore contro il quale lottiamo per liberarcene e passare nello stato della *Credenza*<sup>76</sup>».

Per far comprendere in modo pratico cosa bisogna pensare per denotare quanto sostiene a proposito del *Dubbio*, come solito fare, Peirce si esprime con un'analogia tra l'avvento del *Dubbio* e il suo corrispettivo nel sistema nervoso:

«Questo richiama alla mente l'irritazione di un nervo e l'azione riflessa prodotta da essa<sup>77</sup>».

È di non poco conto il fatto che questo esempio lasci lo spazio necessario per intendere il sorgere del *Dubbio* come qualcosa che potremmo tradurre in termini di azione-reazione, che come ben sappiamo rimanda al gioco di forze che caratterizza la *Secondità*, dove non vi è posto per alcuna regola e razionalità (ossia *Terzità*).

Quest'irritazione, ancora, nonostante si sia definita 'stato', è al tempo stesso anche movimento. Esso è infatti movimento interiore, che attiva tutto un processo, che ha luogo come ricerca interiore per una via d'uscita; una soluzione che possa in qualche modo distruggere il *Dubbio* stesso, per ottenere quella che qui chiamiamo *Certezza*. Questa è l'unica via d'uscita, la soluzione che mette l'essere umano in condizione d'agire. È per questo stesso motivo che il *Dubbio* è arresto, perché non ci fa agire. Dall'abitudine, dal modo in cui siamo soliti interagire con le cose,

---

<sup>76</sup> Maddalena 2005, *Il Fissarsi della Credenza*, par. III, p.191.

<sup>77</sup> «Questo ci richiama alla mente l'irritazione di un nervo e l'azione riflessa prodotta da essa; mentre per trovare l'analogi della *Credenza* nel sistema nervoso dobbiamo guardare alle cosiddette associazioni nervose, per esempio a quell'*Abito* dei nervi in conseguenza del quale l'odore di una pesca fa venire l'acquolina in bocca» Maddalena 2005, p.192.

che è ciò che chiamiamo prassi, quando incontriamo uno stallo, dettato dalla nostra incapacità di procedere oltre, si innesca il *Dubbio*. Pocanzi, per descrivere il momento in cui il *Dubbio* trova la propria dissoluzione, abbiamo utilizzato il termine *certezza*, che è alquanto improprio nella filosofia di Peirce. Sul termine ‘certezza’ è bene fare attenzione.

In Peirce, ogni certezza è sempre soggetta a continua verifica, in quanto si basa su una regola, che in quanto tale è a carattere generale; ed è solo grazie alle capacità induttive del nostro pensiero che riusciamo ad utilizzare questa o quella regola, come guida per i casi particolari che riteniamo in qualche modo soggetti alle stesse regole, e per questo accomunabili tra loro. Non di certezza infatti sarà opportuno parlare, ma di *Credenza*. Noi siamo soliti intendere il termine *Credenza* come qualcosa cui affidiamo il nostro agire in modo provvisorio, quando solitamente non siamo del tutto certi di qualcosa. Spesso ciò accade quando non siamo in possesso delle dovute informazioni, che ci consentirebbero di essere più sicuri sulle nostre posizioni, su un dato argomento, o magari su una scelta da fare. Se le nostre informazioni non sono così salde da affidarci ciecamente ad una certezza, può capitare di utilizzare una *Credenza*, che proprio in quanto tale non è certezza assoluta ma solitamente qualcosa di provvisorio, da confermare o negare in fase successiva. In Peirce, tanto la *Credenza* quanto la certezza mantengono lo stesso valore in termini di provvisorietà. Entrambe mantengono lo stesso valore, anche per quanto riguarda il nostro considerarle base per le nostre speculazioni intellettuali.

L'unica nota rilevante è che in Peirce è rarissimo trovare il termine *certezza*. Entrambe le posizioni sono sussunte in ciò che Peirce intende col solo termine *Credenza*. Da ora in poi utilizzeremo anche noi il termine *Credenza*, intendendolo come certezza che va confermata dalla prassi lungo qualsiasi processo di pensiero. Proprio perchè qualsiasi *Credenza* è costitutivamente messa in discussione dal continuo verificare cui è costitutivamente sottoposto il pensare umano. Per capire a fondo il ruolo della *Credenza* bisogna analizzare il processo in cui essa si contrappone al *Dubbio*. *Credenza* e *Dubbio* sono tra loro simili ed opposti al tempo stesso: li diciamo simili, in quanto appartenenti allo stesso genere (essendo entrambi stati cognitivo-emozionale); opposti, in quanto contrari, innanzitutto sotto il profilo estetico<sup>78</sup>, che è a sua volta legato al *feeling*. Essi si contrappongono anche perchè accompagnati da diverse sfumature, che interessano la sfera cognitiva più vicina alla sensazione e all'emozione. Se per distinguere il *Dubbio* abbiamo pensato al senso di forte irrequietezza interiore, per lo stato che identifica la *Credenza* bisogna pensare a un sentimento di calma e di tranquillità.

Ancora in riferimento alla *Credenza*, va aggiunto che questa non modifica lo stato dell'essere umano, poiché nessuno ha mai motivo di mutare da uno stato di *Credenza*, senza che si presenti un motivo per metterla in crisi. Ciò che in questo caso fa da motore del pensiero umano è il *Dubbio*, che viene innescato dalla prassi. Insieme, *Dubbio* e *Credenza*, si succedono nel rapporto pensiero-mondo. Essi non interessano direttamente l'oggetto del pensiero ma, più che altro, il modo con cui lo consideriamo e vi interagiamo. Nello specifico, le *Credenze* sono quegli stati mentali che «dirigono i nostri desideri e formano le nostre azioni<sup>79</sup>». La *Credenza* è «ciò che ci pone in condizione di comportarci in una certa maniera, quando l'occasione sorge<sup>80</sup>». Quanto appena riportato serve giusto a sottolineare, ancora una volta, come in questo modello siano strutturati ed intrecciati i diversi livelli cognitivi, che insieme costituiscono ciò che chiamiamo pensiero. È possibile infatti notare, già da questo tratto, come percezione, sensazione ed emozione siano quegli elementi costitutivamente intrecciati in tutto ciò che riteniamo dell'oggetto concepito. È proprio questo intreccio che siamo soliti definire ‘pensiero’.

Parlare del pensiero, escludendone sensazioni ed emozioni, è sempre un'operazione di

---

<sup>78</sup> Va qui precisato che questo criterio non è quello principale. Non è il motivo per cui Peirce identifica *Credenza* e *Dubbio*. Il motivo del pensatore risiede nel loro diverso apporto in termini pragmatici. Sarà tutto più chiaro quando si sarà spiegato il loro rapporto con la *Massima del pragmatismo*. Questo criterio distintivo che si affida all'estetica è solo un nostro modo di sottolineare un tratto che riteniamo rilevante, che va aggiunto agli altri più legati alla matrice letteraria dell'autore.

<sup>79</sup> Maddalena 2005, p.191.

<sup>80</sup> Cfr. maddalena 2005, p.191.



prassi ciò che abbiamo appena concepito; o che addirittura guida e orienta la nostra prassi, su delega della nostra attenzione vigile, che magari, nel frattempo, è impegnata da qualche altro processo cognitivo. Ma questo non è ancora tutto il pensare. E' possibile, in Peirce, secondo il nostro punto di vista, rintracciare i presupposti teorici necessari per parlare di passaggi di *stato* da *Credenza* a *Credenza*.

Se riusciamo ad estinguere un *Dubbio*, e quindi a raggiungere una *Credenza*, siamo allora in possesso di un *Abito*, un *nuovo Abito*; cioè di una regola d'azione, che in quanto regola è generale, e che ci guiderà in questo e in tutti i casi particolari ad esso simili. La *Credenza* è il luogo teorico in cui si istituisce l'*Abito*, che è ciò con cui si conclude l'indagine teorico-introspettiva per dar spazio all'azione. La sua stella polare è il *Bene*. La *Credenza* infatti viene valutata secondo i benefici che porta, in termini pratici e fattuali. Quando sperimentiamo<sup>83</sup> la qualità della nostra *Credenza* sulla prassi, qualora si riveli valida (e quindi buona), possiamo dire di aver ottenuto un nuovo *Abito*, ossia una regola di comportamento e di pensiero che per ogni fatto simile ci potrà garantire risultati simili. Dopo il sorgere della *Credenza*, ha luogo l'esercizio della volizione e il relativo ritorno alla prassi, che quindi costituisce la messa alla prova della *Credenza* in questione, e quindi la successiva istituzione dell'*Abito*. Da quanto detto, riepilogando, sappiamo che «l'azione del pensiero è stimolata dall'azione del *Dubbio* (*Come Rendere Chiare le Nostre Idee*, Mad 2005, p. 210)» e che a sua volta «l'irritazione di un *Dubbio* causa una lotta per raggiungere la *Credenza* (*Il Fissarsi della Credenza*, Mad 2005, p. 192)».

Il raggiungimento della *Credenza* si realizza a sua volta con la «distruzione del *Dubbio*». Questo processo, che ha luogo tra *Dubbio* e *Credenza* da un lato, e tra *Abito* e *abitudine*<sup>84</sup> dall'altro, può far luce su quella speciale attività che diciamo pensiero, e sul suo funzionamento in generale. Sulle credenze bisogna aggiungere ancora qualcosa. Come già detto, il concetto di *Credenza* non va inteso come uno stato mentale paragonabile a quello delle *dòxa* degli antichi greci. La *Credenza* non è come un'opinione, che può essere ritenuta tanto vera quanto falsa. Come dice Peirce «di ciascuna delle nostre credenze pensiamo che sia vera, e il dir questo, infatti, è una semplice tautologia<sup>85</sup>». Non c'è spazio dunque tra l'aver una certa *Credenza* e il ritenerla vera. Quando sorge la *Credenza* viene annientato ogni sorta di *Dubbio*: essa, più di un semplice 'credere che', è una vera e propria certezza. Se Peirce non la chiama così è solo per una scelta di carattere epistemologico. Solo la prassi, che è il banco di prova per tutte le credenze, potrà stabilirne il reale valore. La *Credenza* è uno stato cognitivo che fa riferimento ad un momento teorico, dove non vi è spazio per il vero/falso. Quali sono allora i caratteri distintivi di una *Credenza*? Peirce esplicita che i caratteri che la identificano sono tre<sup>86</sup>:

1. È qualcosa di cui ci rendiamo conto;
2. Acquieta l'irritazione del *Dubbio*;
3. Implica lo stabilirsi nella nostra natura di una regola d'azione, o, per dirla in breve: un *Abito*.

È fin troppo chiaro come *Abito* e *Credenza* non siano proprio la stessa cosa. La *Credenza* è una convinzione, una condizione mentale che è il momento in cui si è appena risolto il *Dubbio*; è quello stato mentale con cui ha termine l'indagine teorica. Essa, in quanto termine di un processo teorico, implica (quindi fa da premessa per) un esercizio, un'attuazione della volizione, nonché un'azione pratica che segue una certa regola. In una parola: un *Abito*. Se la *Credenza* è l'ultimo momento teorico del pensiero, l'*Abito* è il primo dell'agire pratico. Proprio per capire al meglio come si realizzi questa attività nella mente umana, bisogna osservare con attenzione il ruolo che

---

<sup>83</sup> La Sperimentazione è la seconda delle tre fasi del pensiero (1) Osservazione 2) sperimentazione 3) *Abito*), secondo quanto dice Peirce in *Allenarsi a Ragionare* (Maddalena 2005, p. 320).

<sup>84</sup> Il termine è in corsivo perché ne sarà presto osservata da presso la valenza, e il nesso con il termine *Abito*.

<sup>85</sup> Maddalena 2005, p. 192.

<sup>86</sup> Maddalena 2005, p. 212.

svolge la prassi, secondo la letteratura peirceana. Essa infatti viene considerata come l'inizio e la fine di qualsivoglia processo di pensiero.

All'inizio e alla fine del pensare c'è l'agire pratico: la prassi. Proprio per questo essa è motore e luogo di verifica del pensiero. Il ruolo che svolge nella letteratura peirceana la prassi è assolutamente centrale. Primo effetto del pensiero, secondo l'ordine e secondo importanza, è l'*Abito*. Già l'*Abito*, che è appunto un momento di pensiero, è realizzato come qualcosa che appartiene all'azione e alla prassi. Secondo Peirce «...l'intera funzione del pensiero è di produrre abiti d'azione». Sulla natura e sulla funzione dell'*Abito* bisogna approfondire ancora alcuni aspetti. In Peirce esso è ben più di qualcosa di esclusivamente mentale. La parte collegata all'*Abito* sotto l'aspetto mentale è certamente la *Credenza*, ma l'*Abito* è ben altro dal solito modo di intendere le realtà che appartengono ai processi cognitivo-mentali.

L'*Abito* è qualcosa che possiede una certa realtà; che mantiene al tempo stesso uniti l'aspetto mentale/ideale e quello fisico/reale. Esso va letto come quella realtà che garantisce il passaggio, lo scambio, tra l'ideale ed il reale; tra il fisico e il mentale. Ma a ben vedere, la proprietà e la capacità di assumere abiti è qualcosa che è presente non solo nella natura della mente umana. Questa infatti è una prerogativa estesa a diversi organismi animali. L'*Abito*, secondo quanto osserva Peirce, non è altro che una data configurazione che si realizza a livello microscopico, come una precisa strutturazione e combinazione di atomi e molecole, altrimenti disgregati o disgiunti; o ancora configurati senza una forma<sup>87</sup>. Per comprendere meglio questo passaggio è doveroso leggere con questa prospettiva quanto Peirce dice circa la particolare natura delle '*gelatine viventi*'. Nelle sue ricerche sui *Protoplasmi* i riferimenti alla similarità tra la natura mentale dell'essere umano e dei protoplasmi sono innumerevoli, anche se talvolta poco espliciti. Nel nostro cammino verso la piena comprensione del rapporto tra rappresentazione soggettiva, e quindi interiore; e *realtà* esterna, bisogna rivolgere particolare attenzione al ruolo svolto dalla *Legge della Mente* e a ciò che con Peirce chiamiamo *Protoplasmi*.

### 3.2 La Mente umana tra regole e abiti: la legge della mente e la vita delle idee

(ex 3.2 Tra mente e materia: i protoplasmi e la legge della mente (la massima del pragmatismo))

In molte occasioni Peirce insiste nello spiegare concetti e dinamiche pertinenti a quelli che egli stesso chiama Protoplasmi<sup>88</sup>. I Protoplasmi sono dei composti di materia organica molto semplice. Conosciuti anche come 'gelatina vivente' (*La Cristallina Essenza dell'Uomo*, [CP 6.246] Bonf. 2003, p.1133), essi possono presentarsi in due diverse forme, secondo la configurazione che assumono. Possono assumere forma liquida (o quasi liquida); o solida (o quasi solida). Perché sono importanti i protoplasmi? Perché sembrano avere, secondo quanto Peirce rileva, interessanti similitudini con la mente umana, vista a partire dal punto di vista fisico e reale, nonché sensibile. Innanzitutto va detto che il protoplasma *crece* e *si sviluppa*, proprio come Peirce ha sempre detto della mente umana<sup>89</sup>. Il suo incremento in termini quantitativi avviene per assimilazione di ciò che

<sup>87</sup> Si intenda qualcosa che non assume una forma stabile e ben definita; insomma senza una configurazione determinata.

<sup>88</sup> Cfr. *Collected Papers*, Book 3, Chap. 2, *Protoplasm and the Categories*, pp. 350-352.

<sup>89</sup> Peirce si esprime negli stessi termini anche parlando del simbolo. Sottolineamo questa riflessione per anticipare il nesso, molto forte in Peirce, tra simbolo (inteso anche come entità linguistica), *ego* e protoplasma. In seguito tratteremo con più precisione del nesso tra il continuo accrescere del simbolo, nonché del linguaggio, e dell'*ego* o coscienza umana.

costituisce il suo stesso liquido esterno.

Il protoplasma, nella sua forma abituale, è costituito da un nucleo (che ne costituisce la parte più solida e gelatinosa); e da una parte più liquida, che lo circonda e lo riveste esternamente. Quando parliamo di accrescimento del protoplasma, che si è detto avvenire per assimilazione, bisogna intendere un processo di sintesi, in cui la parte più esterna al nucleo, dall'aspetto quindi più liquido, viene assimilata dal nucleo solidificandosi, divenendo quindi anch'essa parte integrante della materia gelatinosa, nonché del nucleo. Ovviamente questo fa sì che il nucleo (e con esso tutta la struttura) estenda le proprie dimensioni e le relative qualità. Questo processo è cosa ben diversa dall'assimilazione del cibo da parte degli esseri organici. Quello legato al cibo è un processo con cui l'organismo aumenta la propria massa di materia per assimilazione di sostanze esterne, quindi ad esso estranee. La modalità di accrescimento del protoplasma, secondo Peirce, non si espleta nei termini di un'assimilazione prodotta dall'ingerimento di sostanze esterne. Questo particolare tipo di assimilazione si gioca tutta nello scambio tra le due forme di sostanza: quella più liquida e quella più gelatinosa. La sostanza del protoplasma che viene aggiunta viene dunque realizzata, o trasformata, nel momento dell'assimilazione, attraverso sintesi tra la massa preesistente e il liquido (o quasi liquido) che le sta intorno [CP 6.250].

Il protoplasma acquisisce massa tramutando la parte liquida più esterna in massa gelatinosa, sempre a partire dalla massa e dalle strutture preesistenti. [CP6.250] Il protoplasma, che passa dalla forma più solida a quella meno solida, solitamente se stimolato e solo raramente in modo autonomo, aumenta la propria massa. Di contro, così come è possibile parlare di accrescimento del protoplasma, è anche possibile parlare di deperimento dello stesso. Durante entrambi i processi, il protoplasma mantiene le proprie caratteristiche strutturali, non mutando quelli che possiamo definire 'caratteri ideentitari di famiglia'. È infatti possibile, nel caso di queste gelatine viventi, parlare di differenze di 'razze'. Ogni tipo di gelatina sintetizza e amplifica la propria massa, rimanendo quel preciso tipo di gelatina, cioè appartenente ad una data specie precisa. Quanto detto è un richiamo quasi esplicito alle caratteristiche della parte materiale organica che costituisce e permette ciò che chiamiamo pensiero. Ma perché è così importante, per Peirce, parlare delle gelatine viventi? La risposta è legata al fatto che per Peirce la stessa materia cerebrale non è altro che un tipo particolare di gelatina vivente.

Il cervello infatti mostra di avere molte delle prerogative fisiche e materiali dei protoplasmici appena esposte. Le nostre capacità, le nostre conoscenze, si strutturano in *Abiti* d'azione e di pensiero. Questi sono delle configurazioni strutturali della materia cerebrale, che si rivelano delle entità, che si nutrono e si sviluppano, sempre a partire dagli stessi elementi che li hanno istituiti. Inoltre, per Peirce, il protoplasma è capace di tutte le proprietà della mente. Ovviamente ciò lascia intendere, e in parte Peirce lo dice proprio, che la mente, almeno per la sua parte materiale, è costituita da protoplasmici viventi.

In riferimento al protoplasma, il rapporto che intercorre tra la sua massa preesistente e il liquido circostante è da intendere come l'analogo fisico e materiale del rapporto tra concetti e idee nuove, nel dominio spirituale. Come la parte più liquida è cibo endogeno del protoplasma (nonché gelatina solo in potenza), così le idee nuove costituiscono nutrimento per concetti e *Abiti*, sotto l'aspetto spirituale o ideale. Riportando quanto appena detto su ciò che ci interessa nel rapporto mente-pensiero, quando si ottiene una *Credenza* si è anche verificata una nuova assimilazione, che ha permesso al protoplasma di accrescere il proprio bagaglio quantitativo, così come una nuova *Credenza* accresce il bagaglio conoscitivo, rafforzando i vecchi *Abiti*, oppure istituendone di nuovi.

Finché non si raggiunge uno stato in cui sappiamo qualcosa di nuovo, sia un nuovo concetto o una nuova idea, la massa gelatinosa rimane sempre la stessa. Le idee quindi non sono altro che il lato ideale di ciò che si è detto liquido; che non è ancora massa, ma che può diventarlo; che può divenire materia. Tutto questo si traduce, in termini microscopici, come scambi di atomi, che si spostano, assumendo via via configurazioni sempre diverse. Tra liquido e materia gelatinosa avviene un continuo scambio di atomi, che quando si configurano in un certo modo producono quella che consideriamo la materia del protoplasma, ovviamente dopo un lasso temporale, che ne

possa segnare la necessaria sedimentazione. Lo *spirito* è l'assetto liquido e potenziale che gli atomi assumono nel protoplasma; la *materia* è il momento in cui gli atomi smettono di vagare e di spostarsi, configurandosi in un assetto più statico. La differenza si basa sulla consistenza e sull'assetto strutturale degli atomi, che finché sono slegati sono come spirito, che non mantiene forma; quando gli atomi legano tra loro in forma più rigida perdendo elasticità e potenzialità, allora abbiamo una realtà solida materiale: abbiamo la *materia*. È rilevante, a tal proposito, una frase di Peirce, che suona come una sorta di motto, che non è passata inosservata tra gli studiosi di questo particolare filosofo:

«(CP 6.25) *La materia è spirito esausto*».

Questa frase ci conduce verso interessanti riflessioni in materia del rapporto tra spirito e materia da un lato, e tra idee e materia cerebrale da un altro. A conferma di quanto appena detto, (CP 6.254, Bonfantini P.1135) Peirce ribadisce anche che anche la materia del protoplasma mostra la capacità di assumere *Abiti*. Inoltre «(CP 6.255) Il protoplasma sente [...] Non solo sente, ma esercita tutte le funzioni della mente». La mente è un tipo di materia e la materia è un tipo di mente.

«(CP 6.269) se l'*Abito* è una proprietà primaria della mente, deve esserlo anche della materia, in quanto tipo di mente». Se vi fossero ancora dubbi, rimandiamo al CP 6.61 in cui Peirce, seppur inserendo questo riferimento in un contesto molto particolare, dice:

«(CP 6.61) La materia cerebrale è protoplasma con un certo grado di complessità, una certa disposizione di particelle meccaniche».

Qui bisogna puntualizzare che Peirce, in questo preciso punto, sta confutando i cosiddetti *necessaristi*. Infatti, quanto appena detto, è proprio quanto sostengono i necessaristi. Seppure detto con toni polemici, egli afferma di essere d'accordo con quanto detto a proposito del rapporto tra la materia cerebrale e i protoplasmi. È sicuramente vero che Peirce non obietta nulla di tutto questo. Egli piuttosto polemizza col fatto che per i *necessaristi* la coscienza sia un mero 'fantasma', un'illusione. Per Peirce, di contro, la coscienza è qualcosa che va ben oltre i rapporti di causa-effetto. Per Peirce è impossibile relegare la coscienza umana ad un'interrelazione di microentità, legate tra loro da rapporti esclusivamente causali e meccanici. Peirce non contesta ai *necessaristi* il fatto che la materia cerebrale sembri avere diverse caratteristiche simili a quelle dei protoplasmi; Peirce piuttosto contesta loro il fatto che riducano, con la loro rappresentazione di *Mente*, la considerazione del ruolo e delle qualità della *Coscienza*. Per Peirce la coscienza è qualcosa di assolutamente centrale, e non mero epifenomeno. Per Peirce è impossibile che la mente sia solo il risultato di un insieme di protoplasmi sensienti.

Parlando del dominio della coscienza, e del rapporto che la lega alle idee, Peirce insiste molto, proprio partendo da quanto dice sui protoplasmi, sul funzionamento delle idee e degli *Abiti*. A tal proposito afferma che una volta istituiti nella mente, idee e *Abiti* iniziano quella che possiamo dire la loro *vita reale*.

Secondo Peirce idee, concetti e *Abiti* seguono quella che egli definisce *Legge della Mente*. Questa vuole che una volta realizzate nella mente, le idee, che sono l'elemento più semplice dei tre appena menzionati, comincino ad *influenzarsi* reciprocamente; e in più tendono ad assumere caratteri via via sempre più generali. Esse seguono una certa tendenza, che le porta a strutturarsi e associarsi in idee sempre più generali e più ricche. Tutto questo è inoltre legato al fatto che tutte queste realtà, che *vivono* nella mente, dopo del tempo, nel loro generalizzarsi continuo, tendano a scendere sotto il livello che diciamo cosciente, fino a svanire quasi del tutto dalla nostra vista interiore. In altri termini, le idee diventano inconsce, pertanto non percepite e conosciute a livello cosciente. Secondo quanto appena detto, noi non siamo del tutto a conoscenza delle nostre idee, ma in qualche modo esse sono presenti e attive, nascoste nella nostra mente, pronte però a venir fuori al

momento giusto. In una parola sola esse, le idee: *vivono*. Ma c'è dell'altro. Le idee si influenzano tra loro richiamandosi e suggerendosi le une le altre. Esse sono tutte in qualche modo associate tra loro, anche senza che noi, in questa operazione associativa, vi abbiamo preso parte.

«(CP 6.102) la materia è solo mente specializzata e parzialmente morta».

Questa frase in particolare va letta in corrispondenza con quella di CP 6.25, riportata poco prima:

«(CP 6.25) *La materia è spirito esausto*».

Secondo la lettura congiunta delle due proposizioni è possibile rappresentare la materia come una certa parte dello spirito, che dopo un certo fenomeno, magari al termine di un certo processo, muore. Esisterebbe forse qualcosa, nello spirito, che magari tende ad affievolirsi, fino a scomparire del tutto, traducendo così lo spirito in materia. Ma perché Peirce, in particolare in CP 6.102, parla di materia in termini di 'mente specializzata'? Secondo una nostra interpretazione, proprio il processo di 'specializzazione' trasmuta lo spirito in materia. Per vedere come ciò ha luogo e per analizzare nel modo ottimale, partiamo da quanto dice Peirce a più riprese, parlando della *legge della mente*.

«(CP 6.104) L'analisi logica applicata ai fenomeni mentali mostra che c'è una sola legge della mente, vale a dire, che le idee tendono a diffondersi con continuità e influenzarne certe altre che stanno con le prime in una particolare relazione di influenzabilità. In questo diffondersi esse perdono intensità e specialmente capacità di influenzarne altre, ma guadagnano in generalità e si saldano con altre idee».

Qui è abbastanza chiaro come, ancora una volta, il soggetto dell'azione sia proprio l'idea, non *noi* o la nostra *coscienza*. Le idee, nella filosofia di Peirce, si associano tra loro secondo due principi: uno 'interno' e uno 'esterno'.

«(CP 6.105) dei due principi di associazione generalmente riconosciuti, il primo è la connessione dovuta a un potere esterno, il secondo ad una connessione dovuta a un potere interno».

Con potere 'esterno' bisogna intendere quello esercitato da *noi*, attraverso operazione vigile e deliberata sulle idee. Con potere 'interno', di contro, va inteso quello che in qualche modo è inerente alle idee stesse. Le idee, come accennavamo poco prima, *vivono* una realtà propria, che consente loro una certa autonomia. Questa autonomia è loro garantita dal fatto che esse (le idee) siano rappresentazioni del *Mondo Esterno*, ossia reale, nonché siano rappresentazioni di momenti, ritagli di *temporalità*, nonché di sensazioni reali.

In una parola: le idee 'vivono'. Precisiamo inoltre che quanto appena detto non va inteso in senso figurato. Inoltre, le idee sono entità reali, ossia, per certi versi indipendenti dal nostro considerarle. Il termine 'reale', a cui noi teniamo tanto, vuole anche indicare il fatto che ogni idea *su* qualcosa possieda dei caratteri legati a caratteristiche reali di quel dato *qualcosa*, nel senso che *ripresentano* dinamiche, strutture ed effetti analoghi a quelli che in Peirce diciamo *oggetti dinamici*, appartenenti al mondo della prassi. Se penso per esempio all'entità fenomenica che porta il nome di 'cane', e quindi nella mia mente si ripresenta l'idea di 'cane', ecco che l'oggetto rappresentato avrà le caratteristiche, quindi gli effetti, di un cane reale e *dinamico*. Interagendo con le altre entità che si andranno rappresentando nella mia mente, il rappresentato avrà dinamiche e azioni per certi versi indipendenti da quelle che la mia immaginazione mette in piedi. Sarà anche possibile che il cane rappresentato (oggetto immediato) riveli cose su cui prima non avevo mai fatto caso. Questo forse perché la mia idea di cane, nel suo trascorrere mentale, sia stata associata ad altre idee, da cui è stata

quindi influenzata.

Passando ora a quello che finora è stato il filo conduttore del nostro sguardo sui lavori di Peirce, cioè il rapporto che si gioca tra realtà e *temporalità*, ribadiamo ancora una volta che in Peirce tutto è in funzione della *temporalità*. Anche la legge della mente, come dovrebbe ormai risultare chiaro ed evidente, va letta in funzione della *temporalità*. Peirce infatti dice:

«(CP 6.127) Uno dei tratti più salienti della legge della mente è che fa sì che il tempo abbia una direzione definita di scorrimento dal passato al futuro.[...] Questo è uno dei maggiori contrasti tra la legge della mente e quella della forza fisica, nella quale non vi è più differenza tra le due opposte direzioni nel tempo di quella che c'è tra andare verso nord e andare verso sud».

La legge della mente è quindi il momento fondante della stessa percezione temporale, così come la mente umana riesce a rappresentarla. Dunque, sempre in merito all'influenza dei nostri stati cognitivi:

«(CP 6.131) dire che uno stato è *fra* due stati significa che ne influenza uno ed è influenzato dall'altro».

Seguiamo il ragionamento di Peirce, per il processo in seguito al quale un'idea ne influenza altre:

«(CP 6.135) Tre elementi concorrono a formare un'idea. Il primo è la sua qualità intrinseca come sentimento. Il secondo è l'energia con cui essa influenza altre idee, energia che è infinita nel qui e ora della sensazione immediata, finita e relativa nel passato recente. Il terzo elemento è la tendenza di un'idea a portare altre idee con sé».

E ancora:

«(CP 6.136) man mano che un'idea si diffonde, la sua capacità di influenzarne altre viene rapidamente ridotta, ma la sua qualità intrinseca rimane pressochè immutata».

Inoltre, come esempio di struttura che si completa e si arricchisce passando dal semplice al complesso, va rilevato il momento in cui per Peirce si realizza l'intrecciarsi di idee e sensazioni:

«(CP 6.137) un intervallo finito di tempo contiene generalmente una serie innumerevole di sentimenti e, quando questi si saldano assieme in associazione, il risultato è un'idea generale [...] il primo carattere di un'idea generale così prodotta è che essa è un sentimento vivente».

Bisogna rilevare, da quanto appena riportato, che il primo carattere (il principale?) di un'idea generale è che essa è 'sentimento vivente'. Quanto detto va sempre considerato in rapporto al fatto che, di contro, la materia è spirito parzialmente morto, così come morta è la 'mente specializzata'. Ecco un gioco di forze tra ciò che è vivo e ciò che è morto, che apre lo spazio all'interpretazione del processo in cui ha luogo questo svanire della vitalità necessaria a ciò che si definisce 'spirito' da un lato, e 'mente specializzata' dall'altro. Dobbiamo leggere le idee generali come qualcosa che non solo ha una realtà fisica e materiale, ma che è qualcosa di vivo, almeno in parte (quella 'non specializzata?'); poichè cresce, si sviluppa e muore; e che ancora ipostatizza e porta con sé i caratteri degli innumerevoli sentimenti che ne hanno segnato il cammino. Dunque le idee, che sono rappresentazioni di oggetti reali e dinamici, ipostatizzano la realtà che rappresentano, istituendo il passaggio tra mondo esterno e mondo interno. Le idee tendono ad influenzarsi anche da sole, cioè senza che noi ne siamo del tutto coscienti, ciò avviene perché dei caratteri che costituiscono un'idea sono uguali, o comunque simili, a quelli presenti in altre idee.

«(CP 6.141) Infatti questo è l'*Abito*, per virtù del quale un'idea è fatta emergere alla coscienza presente da un legame che è già stato stabilito tra essa e un'altra idea mentre era ancora *in futuro*».

«(CP 6.142 ) l'idea influenzata è connessa come predicato logico all'idea che la influenza, e che funge da soggetto. Così quando un sentimento emerge nella coscienza appare sempre come una modificazione di un oggetto più o meno generale che era già nella mente».

«(CP 1.152) queste idee generali non sono solo parole, né consistono in questo, che certi fatti concreti accadranno sempre sotto certe descrizioni di condizioni; ma sono realtà viventi allo stesso modo, se non di più, dei sentimenti stessi, della concrezione dei quali sono sorte. E dire che i fenomeni mentali sono governati dalla legge, non significa solamente che sono descrivibili da una formula generale, ma significa che c'è un'idea vivente, un continuo cosciente di sentimento che li pervade e al quale sono obbedienti».

Da quanto detto è ancora più evidente come in Peirce l'idea sia una realtà vivente e talvolta qualcosa di indipendente dal nostro poterla manipolare. Peirce parla di una legge che governa le idee, che è proprio la *Terzità*, la stessa che opera nel mondo esterno e reale. La capacità di interpretare la *Terzità* garantisce all'essere umano di rappresentare la realtà nel modo migliore. Questo inevitabilmente produce nella mente dell'essere umano quella rappresentazione della realtà che chiamiamo *mondo interno*, che diviene perciò altrettanto reale. Le idee incarnano in qualche modo proprio quella legge che è un sentimento vivo, continuo e cosciente, che pervade il mondo reale, interno ed esterno. Secondo questa lettura, l'*Abito* si può interpretare come:

«(CP 6.145) quella specializzazione della legge mentale per la quale un'idea generale ottiene il potere di eccitare delle reazioni».

Qui è presente il concetto dello 'specializzare' riferito al fatto che attraverso una legge della mente una idea ottiene il potere di eccitare reazioni. Ora sappiamo qualcosa in più: rispetto al che cosa debba intendersi per 'specializzazione' sappiamo un ruolo fondamentale è giocato dalla reiterazione temporale di un dato comportamento. Ancora una volta leggiamo e comprendiamo come la temporalità sia qualcosa di necessario per il pensiero umano e per il suo continuo operare. Procediamo allora nel nostro percorso attraverso una speculazione condotta a partire proprio dal rapporto tra le idee 'vive' e la loro 'specializzazione', oltre che dal rapporto tra spirito 'vivo' e materia 'spirito morto'.

Come sono strutturate tutte le credenze, nonché tutti gli *Abiti*, di cui siamo già in possesso? Che ruolo hanno gli *Abiti* già acquisiti? Quando nel nostro agire quotidiano incontriamo qualcosa di nuovo, o che comunque *mette in discussione* quanto sapevamo prima, e che innesca un *Dubbio*, cosa viene veramente messo in discussione? Prima, nello schema che abbiamo disegnato, abbiamo messo come primo termine l'abitudine. Ma cos'è realmente l'abitudine se non il *sistema di credenze* che ci ha guidato fino a quel momento? Il momento in cui la realtà contrasta con l'abitudine è il momento in cui una regola, un *Abito*, non sembra più svolgere bene il proprio ruolo (non apporta più benefici in termini pragmatico-fattuali, non in senso meramente utilitaristico), e quindi diviene inapplicabile. Poco prima abbiamo inserito il termine abitudine<sup>90</sup> senza darne spiegazione; questo perché, anche se in modo silenzioso, volevamo inserirlo nello schema di pensiero che interessa il passaggio dal *Dubbio* alla *Credenza*. Quando prima si parlava di abitudine era proprio a quello che

---

<sup>90</sup> Vedi nota 79.

si faceva riferimento.

Ogni *Credenza* si struttura insieme a tutte le altre in un unico sistema, che chiamiamo *sistema delle credenze*. Se da un lato la *Credenza* è ciò con cui ha termine e in cui si dissolve un *Dubbio* è anche ciò che, una volta in contrasto con i fatti particolari appartenenti al dominio della prassi, lo innesca. In uno schema ideale *Credenza* è ciò che segue un *Dubbio*, ma è anche in certo qual modo ciò che lo anticipa.

«(Come *Rendere Chiare le Nostre Idee*) Mentre acquieta l'irritazione del *Dubbio*, che è il motivo per pensare, il pensiero si rilassa, e si ferma in in riposo per un momento quando la *Credenza* è raggiunta. Ma dal momento che la *Credenza* è una regola per l'azione, l'applicazione della quale implica ulteriori dubbi e pensieri, nello stesso tempo in cui è punto d'arrivo è anche punto di partenza per il pensiero<sup>91</sup>».

Quanto appena riportato ci spinge a cercare di comprendere più a fondo come stiano le cose in relazione ai concetti di *Abito* e *Credenza*. Bisogna innanzitutto rivedere lo schema, apportandovi alcune modifiche circa la collocazione della *Credenza*, che va messa anche prima dell'occorrenza del *Dubbio*. Avremo così

*Credenza/Abito* → *Prassi/Realtà* → *Dubbio* → *Credenza/Abito*

Ciò che 'impatta' con la dura realtà è il nostro sistema di credenze, che intanto sono strutturate e connesse tra loro attraverso la *Legge della Mente*. Questo ci fa accedere in uno stato mentale che abbiamo definito *Dubbio*. Se la *Credenza* è ciò che abbiamo prima, ma anche ciò che viene 'prodotta' da quest'irritazione detta *Dubbio*, è possibile rintracciare delle differenze costitutive di questi due poli di *Credenza*? È possibile che entrambi i poli siano differenti? E se rispondiamo in modo affermativo, quale può essere il valore, in termini epistemologici, di questa differenza specifica? Sempre tenendo d'occhio il rapporto tra cognitività umana e *temporalità*, riteniamo sia possibile rispondere che la *Credenza*, seppure sorga in modo cosciente e consapevole (il che corrisponde alla prima delle tre caratteristiche elencate da Peirce), nel corso del suo essere continuamente adottata, venga 'inghiottita' da un processo reiterativo, che ne affievolisce la presa di coscienza; fino a trasformarla in qualcosa di automatico e quasi meccanico. Nata come *Terzità* pensata diviene quindi come *Secondità* operante e reagente. Il piglio razionale operato dalla coscienza vigile sul suo nascere, viene trasferito nella sua condotta, nella regola che essa implica, operando quella che Peirce pensa in termini di 'specializzazione dell'idea'; che a questo punto perde qualcosa in termini di sentimento vigile e cosciente, ma guadagnando «(CP 6.145) il potere di eccitare delle reazioni». Se facciamo ricorso a quanto detto da Peirce, riportato in CP 5.417:

«(CP 5.417) La *Credenza* non è un modo momentaneo della coscienza; è un'*Abito* della mente che per essenza dura nel tempo; è un *Abito* almeno inconscio e per la maggior parte del tempo inconscio; e come altri *Abiti* se ne sta perfettamente soddisfatto di sé sino a quando incontra qualche sorpresa che dà principio alla sua dissoluzione. Il *Dubbio* è di un genere completamente contrario. Non è un *Abito*, ma privazione di un *Abito*: come privazione di un *Abito* non può essere altro che attività erratica che in qualche modo dovrà essere sostituita da un *Abito*».

E ancora, leggendo quanto detto in CP 5.418: «Fra le cose di cui il lettore, da persona ragionevole, non dubita, c'è il fatto che egli, non soltanto ha in sé *Abiti*, ma anche può esercitare un certo autocontrollo sulle proprie azioni future», abbiamo un quadro più completo su cosa sia realmente per Peirce ciò che egli chiama *Abito*. È il risultato di una indagine teorica, un esercizio

---

<sup>91</sup> Cfr. Maddalena 2005, p. 212.

del proprio raziocinio, che col passare del tempo acquista un ruolo primario nella sua condotta di vita. L'*Abito* è il soggetto attivo dell'agire umano. La regola, il rapporto, che lo istituisce col passare del tempo lo traduce nel vero soggetto delle azioni e delle condotte di pensiero. Il nostro unico intervento sull'operare di un *Abito* è attuabile attraverso la possibilità di esercitare il nostro autocontrollo. Non a caso, in Peirce, *Abito* è un termine che è sempre impiegato come soggetto delle azioni che l'uomo compie. Come detto in CP 5.417 la *Credenza* diviene qualcosa di cui noi stessi non siamo coscienti. Col passare del tempo, visto che non in modo arbitrario possiamo mutare una *Credenza*, e quindi col suo radicarsi nel nostro agire ordinario, la *Credenza* diviene inconscia, ed opera attivamente secondo la legge della mente. L'uomo non è padrone dei propri intendimenti finché non se ne riappropria. Questo è infatti possibile, secondo quanto detto in CP 5.418, attraverso l'esercizio di un processo di controllo e autocontrollo sul suo sistema di credenze. Ed è proprio questo il vero motivo portante, la linea di condotta centrale che costituisce la vera ragione per cui Peirce scrive *Il Fissarsi della Credenza e Come Rendere Chiare le Nostre Idee*. Qui Peirce, a più riprese, torna sul rapporto che sussiste tra il nostro agire (che, come abbiamo stabilito, va inteso sia come agire pratico, che di pensiero) e ciò che lo guida; quindi al rapporto tra agire cosciente, e agire che possiamo definire 'al di sotto della vigile attenzione della coscienza'. A conferma di quanto appena detto, ne *Il Fissarsi della Credenza*, Peirce inizia subito col parlare del nostro pensare come di un «...possesso della nostra capacità di compiere inferenze<sup>92</sup>» che va migliorato attraverso uno «...sviluppo delle nostre facoltà». In *Come Rendere Chiare le Nostre Idee* prosegue la questione parlando nei termini cartesiani di idee chiare e idee oscure, e ancora di idee distinte e confuse.

Obiettivo esplicito di questi lavori è quello di «...chiedere che la logica ci insegni [...] come rendere chiare le nostre idee<sup>93</sup>». Esiste quindi in Peirce una tematica, secondo cui sono le nostre idee che guidano, indirizzano e condizionano i nostri pensieri, senza che noi stessi ne siamo talvolta in qualche modo coscienti. Secondo quanto detto, non saremmo del tutto padroni del nostro stesso intendimento.

Secondo quanto detto, le idee nascono in un momento della nostra riflessione vigile e cosciente, ed è questo il caso in cui è lecito parlare di 'spirito', ossia come qualcosa di vivo. In seguito, le idee, una volta strutturate insieme alle altre secondo le due modalità di associazione (interna ed esterna), attraverso la loro 'specializzazione' acquisiscono quella vita propria per cui, viene meno il sentimento vivo della coscienza, la presenza della coscienza vigile, ma al tempo stesso guadagnano quel potere per cui esse (idee) muovono e condizionano il nostro pensare continuo. Qui si gioca una partita di non poca rilevanza. Si avverte la presenza di una doppia natura nella mente umana. Da un lato abbiamo la coscienza che delibera e decide; dall'altro lato abbiamo il sistema delle credenze e delle idee, che nel corso del tempo è divenuto qualcosa che, nato dalla nostra vigile deliberazione, è via via divenuto il vero e proprio *lume*, che guida i nostri pensieri, fintanto che non siamo desti, in modo da riappropriarci dei nostri stessi pensieri. Pensiamo infatti a tutti quei processi, a quelle innumerevoli associazioni di idee, che innescano la nostra attività pratica; pensiamo anche a quanto talvolta sia pericoloso fare le cose solo per abitudine, cioè senza rifletterci sopra. Bisogna pensare proprio a questo quando parliamo del rapporto tra 'spirito' e 'materia' in Peirce. La materia non è altro che l'insieme di idee e abiti che, nati dall'azione dello spirito, cioè da quella attività della mente densa di sentimento vigile e attenzione, sedimenta fino a divenire materia, cioè spirito esausto. Ad esaurirsi, come si è visto, è proprio lo stato sentimentale vigile che accompagna l'istituzione dell'abito.

Esiste però, secondo Peirce, una soluzione; un modo attraverso cui essere sempre più padroni delle nostre capacità di pensiero. La sua soluzione consiste in un metodo, che segue una *ri-flessione*, un riavvolgimento su se stessi che, neanche a dirlo, crediamo possa essere compreso

---

<sup>92</sup> Maddalena 2005, p. 185.

<sup>93</sup> Maddalena 2005, p. 208.

pienamente solo se si presta molta attenzione al rapporto tra la *temporalità* e la cognitività umana, e tra questa e la sua capacità rappresent[ri]present[ri]azionale. La soluzione, dicevamo, è quella di seguire un metodo, che vuole l'applicazione della celebre massima definita 'del pragmatismo' prima, e del 'pragmaticismo' in seguito. La massima in questione recita così:

«Considerare quali effetti, che possano concepibilmente avere portate pratiche, concepiamo che l'oggetto delle nostre concezioni abbia. La concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto<sup>94</sup>».

Questa è un'ulteriore conferma del fatto che un ente non esiste nella nostra economia concettuale del reale se non in quanto inserito in un rapporto fattuale-effettuale, ovviamente fondato su rappresentazioni/ripresentazioni della realtà, in cui si gioca una relazione tra noi e ciò che chiamiamo l'oggetto reale-dinamico; e ancora, grazie a un qualcosa, che è terzo, e che faccia da interprete (come ha già spiegato Peirce in *A New List of Categories*). Ogni ente viene da noi conosciuto in un contesto relazionale; esso come tale ha risvolti pratici e fattuali oggettivi e soggettivi. Ogni qual volta un oggetto viene concepito, viene sempre considerato per l'effetto che riteniamo possa avere nel contesto attuale e fattuale per cui esso è stato rappresentato. Tutto ciò che sappiamo di un oggetto è quello che esso significa, secondo quegli effetti pratici che di esso possiamo concepire. Solo in questo modo ci è dato conoscere gli oggetti che vivono nel mondo reale e nel nostro mondo fantasioso.

Lo stesso mondo, così come lo conosciamo, è il risultato di operazioni mentali, ottenute grazie al nostro sistema percettivo, strutturato su più livelli gerarchicamente ordinati, che si sviluppa fino a quello delle *Credenze*. La conoscenza che abbiamo di un oggetto è per questo legata all'esperienza, a tutto ciò che pensiamo e sappiamo esservi pertinente; ed è per questo che la nostra conoscenza è inevitabilmente legata al passato, ma in condizione di essere ampliata da quegli aspetti che sorprendono la nostra attenzione, sconvolgendo le nostre mappe di *Abiti* e *Credenze*. Allo stesso tempo però, è anche vero che ciò che pensiamo è sempre imprescindibilmente legato al futuro. Ogni concezione dell'oggetto pensato è sempre una rappresentazione che ripresenta, in base alle conoscenze passate, di cui si è in possesso, ciò che di lì a poco dovrebbe succedere, quindi al futuro.

Se analizziamo quanto detto, possiamo comprendere meglio ciò che Peirce intende per *Mondo Interno*. Questo è il risultato di tutte le nostre conoscenze e di tutti gli *Abiti* che ci guidano nella prassi (il nostro agire abituale). Una volta stabiliti nella nostra mente, *Abiti*, idee e concetti svolgono vita propria. Inoltre, per ciò che abbiamo detto circa la legge della mente, le idee vivono una relazione autonoma, grazie alla quale esse hanno il potere di collegarsi e influenzarsi tra loro, riproducendo le entità reali per come noi le abbiamo realizzate e rappresentate. Anche senza esserne coscienti le nostre idee si sviluppano e si collegano tra loro durante quella che possiamo pensare come una loro vita propria. Gli *Abiti*, le idee, i concetti, sono realtà vive ed indipendenti dalla nostra coscienza, che però ha il potere di esercitare su di essi, qualora ne sia desta, la funzione di autocontrollo. Con questa prospettiva è più chiaro quanto dice Peirce, a proposito del rapporto che sussiste tra coscienza, *Mondo Interno* e *Mondo Esterno*:

«(CP 5.493) la coscienza può essere definita come quella congerie di predicati non-relativi, ampiamente variabili in qualità e intensità, che sono sintomatici dell'interazione del mondo interno e del mondo esterno».

I predicati che costituiscono la coscienza sono detti «relativi» in riferimento al fatto che ogni predicato è relativo a qualcosa di attuale e pertanto reale, cioè che eserciti *reazione*. Quando parliamo delle qualità che sono rappresentate come idee, presenti in qualche modo nella nostra

---

<sup>94</sup> Maddalena 2005, p. 215.

mente, al di sotto della soglia cosciente e attenta, essi esistono in modo non-relativo; non sono cioè in relazione *attuale* con la mente che le possiede, nè con gli oggetti su cui essa pone la propria attenzione. Quindi per predicati non-relativi riteniamo siano da intendere quei predicati contenuti nella nostra mente, che rappresentano le qualità di cui siamo a conoscenza, *per sé*: senza cioè che siano riferite, e quindi relate, ad alcuna entità, cosa che invece accade nei fatti attuali. In più:

«(CP 5.493) Tali predicati costitutivi della coscienza derivano manifestamente dal mondo esterno, essendo riconducibili a uno sforzo diretto di varie specie cui corrispondono deboli reazioni. L'interazione di questi due mondi consiste principalmente in un'azione diretta del mondo esterno su quello interno e in un'azione indiretta interno su quello esterno attraverso l'operare degli *Abiti*».

Ciò che si è definito «mondo interno» agisce in modo quasi autonomo, poiché la coscienza ha sempre l'ultima parola su ciò che *Abiti* e credenze la portano a fare e pensare. La funzione della coscienza, almeno la più importante è proprio quella di *vigilare* e *controllare* quanto *Abiti* e *Credenze* la *indurrebbero* a fare, qualora essa non fosse *attenta*.

«(CP 5.493) mi sembra che essa coscienza eserciti una reale funzione nell'autocontrollo, dato che senza di essa, o almeno senza ciò di cui essa è sintomatica, le risoluzioni e gli esercizi del mondo interno non potrebbero influenzare le reali determinazioni e gli *Abiti* del mondo esterno. Dico che questi appartengono al mondo esterno perché non sono semplici fantasie, ma fattori reali».

Questo modo di considerare il rapporto *Abiti*-coscienza illumina in modo particolare la lettura di quei lavori in cui, a nostro avviso, Peirce accosta Etica, Morale e Logica (*What Makes a Reasoning Sound; On The Reasoning in General*). Inoltre, ancora a proposito del mondo interno e del suo rapporto con la nostra coscienza, ci sentiamo di poter aggiungere che anch'esso, alla stessa stregua del mondo esterno, è la nostra fonte di apprendimento continuo, in linea con il classico *'conosci te stesso'*. Ora, per proseguire, vogliamo rilevare quanto Peirce dice in CP 6.142. In questo punto dei CP Peirce impiega un termine, che è molto frequente trovare in tutta la sua letteratura, già dai primi lavori. Il termine è 'Suggestione', o meglio, 'Suggerimento' (*Suggestion* nel testo originale). La cosa qui rilevante è che Peirce, in questa singola occorrenza, ne dia anche la spiegazione. E inoltre, impiegato in questo punto preciso, sembra voler disvelare la *vera* ragione del suo essere.

«(CP 6.142) La parola suggestione ben si presta a esprimere questa relazione. Il futuro è suggerito dal passato, o meglio, è influenzato dalle suggestioni del passato [...] (CP 6.143) dovunque delle idee si uniscono, tendono a fondersi in idee generali, e dovunque esse sono generalmente connesse, idee generali governano la connessione e queste idee generali sono sentimenti viventi diffusi».

Il termine *suggest*, se inteso a dovere e inserito correttamente nel quadro globale della filosofia peirceana, offre la possibilità di comprendere meglio ciò che Peirce aveva in mente quando parlava del rapporto della coscienza e del suo essere in qualche modo 'divisa', nonché 'dialogica'. Per l'ermeneutica più felice sarà compito nostro introdurre qualcosa a proposito dei tre tipi di inferenza, e cioè del modo in cui il pensiero umano si muove materialmente da cose note verso cose da conoscere.

### 3.3 Il processo di pensiero attraverso i tre tipi di inferenze

(ex 3.3 Ragionare è procedere per i tre tipi di inferenze: il processo inferenziale)

Da quanto emerso finora sappiamo che il pensiero, in quanto attività cognitiva orientata, è qualcosa che muove da ciò che già conosciamo, con una finalità ben precisa. Sappiamo anche che esso è ciò che mette in relazione il mondo esterno, o reale, con ciò che rappresentandolo diviene pian piano il 'nostro' mondo interno. Questo finisce necessariamente per mettere a sua volta in relazione presente, passato e futuro; secondo delle modalità del tutto particolari, che vogliono che il futuro sia influenzato dal passato; ma anche che il presente venga anche in un certo senso condizionato dal futuro (l'aspettativa di qualcosa infatti, che altro non è che rappresentazione di ciò che sarà, influenza la stessa percezione presente) e ancora dal passato. Col dire questo intendiamo sottolineare che le tre categorie temporali vivono (e con questo intendiamo la nostra specifica realtà cognitiva di esseri umani) la realtà strutturandola in modo del tutto particolare. Per essere più precisi, bisogna chiarire il modo in cui il pensiero segua il proprio percorso, verso quelle cose che ancora non conosce.

Da quanto dice Peirce in *Ulteriori Conseguenze delle Quattro Incapacità Umane* «...ogni atto della mente è un'inferenza<sup>95</sup>». Ma che cos'è realmente un'inferenza? Inferenza è il nome che viene dato al processo sillogistico, con cui passiamo dal sapere ciò che viene espresso in due premesse, alla conoscenza di qualcosa che è contenuto in quella che viene detta conclusione. Si tratta di quello che Peirce chiama «...processo di inferenza valida, il quale procede da una premessa A a una conclusione B solo se, di fatto, una proposizione della forma B è vera sempre o di solito quando una proposizione della forma A è vera. [...] se un uomo è disposto a credere nelle premesse, nel senso che egli agisce a partire da esse e le ritiene vere, sarà anche pronto, in condizioni favorevoli, ad agire sulla base della conclusione e a ritenerla vera. Dunque nell'organismo accade qualcosa che è equivalente al processo sillogistico<sup>96</sup>». Quest'ultima proposizione va spiegata come una sorta di conferma logica. È essa stessa un'inferenza. Qui Peirce vuole proprio spiegare che non abbiamo certezze sul vero funzionamento della mente umana. Osservando però le dinamiche del comportamento e della prassi umana in generale, è possibile dire che l'organismo umano sembra proprio seguire le stesse procedure che, con le dovute astrazioni e perdite, chiamiamo sillogismi.

Il sillogismo infatti altro non è che un'astrazione, una semplificazione, per tradurre in formule quello che facciamo in pratica nel nostro agire e nel nostro pensare ordinario. Il pensiero procede solo per inferenze, come se queste fossero gradini di una scala che si sviluppa e si allunga continuamente. Per capire nel modo più soddisfacente la relazione tra pensiero e inferenza, crediamo utile procedere nella nostra analisi adottando il termine 'ragionamento' in luogo di 'pensiero'. Questa scelta è motivata dal fatto che il termine *ragionamento* richiami in modo più chiaro il termine *reasoning* adottato da Peirce. Questo ci permette di vedere in modo più evidente il vero significato del termine, e il suo equivalente in termini pragmatici. Entrambi i vocaboli *ragionamento* e *reasoning*, infatti, custodiscono e richiamano in qualche modo il latino *ratio*, che significava 'rapporto'. In Peirce è inoltre specificato in più occasioni come il termine 'reasoning' sia da intendere come il *ratiocinatio* adottato dai filosofi della Scolastica, primo fra tutti Tommaso d'Aquino, che Peirce conosceva bene. *Ratiocinatio* è il termine che letteralmente indica un'operazione, un certo modo di calcolare e fare i conti con quelli che sono proprio i *rapporti* tra le cose nominate. Impiegato in molti campi, ma soprattutto in geometria, rapporto è definito tecnicamente come quel valore che ne mette in relazione altri due.

Ragionare è passare da una cognizione ad un'altra attraverso la considerazione di un preciso aspetto, che possa in qualche modo metterle in reazione. Rapporto è proprio quel valore, quel principio, in base al quale due cose diverse vengono in qualche modo messe in relazione. Una volta stabilita una connessione tra queste due cose diverse, grazie al valore che le collega, esse diventano in qualche modo una cosa unica. L'inferenza è «solo un passaggio da una cognizione ad un'altra e

---

<sup>95</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.145.

<sup>96</sup> Cfr. Maddalena 2005, p.110.

non la creazione di una cognizione<sup>97</sup>». L'inferenza, ancora, è qualcosa in cui non c'è spazio per la nostra volizione. Essa per molti aspetti nasce da un processo vigile e deliberato, ma per essenza è qualcosa che in qualche modo vanta una natura esclusivamente meccanica. Lo stesso Peirce avverte il peso di questa affermazione e la commenta in *Fondamenti di Validità delle Leggi Logiche*<sup>98</sup> «Un'obiezione molto più interessante è che il sillogismo è un procedimento puramente meccanico. Proceede secondo una banale regola o formula; e si potrebbe costruire una macchina che sposti i termini delle premesse.[...] questo non può essere *pensiero*, perché non c'è vita in esso». Ora sappiamo bene cosa Peirce intenda quando dice che in questa forma di pensiero, spiccatamente 'meccanico' (e quindi anche per certi versi incosciente), non ci sia vita; con particolare attenzione al rapporto tra 'spirito' e 'materia' analizzato nel nostro paragrafo precedente. Sembra quasi qualcosa di troppo meccanico per essere l'essenza del pensare. Ma il ragionamento sillogistico, o inferenza, non è la vera essenza del pensiero; essa ne è solo una rappresentazione. Peirce spiega proprio, sempre in questo stesso lavoro, che il processo inferenziale, seppur traducibile in formule e riproducibile anche da eventuali macchinari creati apposta, non è il *pensiero*, ma solo una sua rappresentazione, un'astrazione. Sta di fatto che le formule che riproducono le inferenze procedono proprio come detto fin qui, ossia meccanicamente. È possibile addirittura controllare la validità di un ragionamento senza considerare i singoli significati di termini e premesse che lo costituiscono; ma considerando lo stesso solo attraverso lo schema e l'ossatura che lo costituisce.

Nella logica della Scolastica, che Peirce studiò molto, il momento in cui due proposizioni diverse venivano collegate da una terza, che in questo caso faceva da ponte, era il simbolo vero e proprio dell'intelligenza. Il termine medio, che consentiva il passaggio da una cognizione all'altra era detto *pons asinarum* (ponte degli asini, proprio perché anche gli asini potevano percorrere quel percorso cognitivo così semplice, per cui dalle sole due premesse, una minore e una maggiore si raggiungeva quella che si è detta conclusione). Il termine medio è ciò che fa da minimo comune multiplo dei termini delle premesse. Esso, al termine dell'accostamento che ha luogo nel sillogismo, acquisisce la capacità di collegare gli altri due termini, facendo sì che l'uno rimandi all'altro quasi *immediatamente*. L'intelligenza dell'essere umano consiste proprio nella capacità di trovare quei termini (medi) che riescano ad associare cose e termini che normalmente sembrerebbe impossibile accostare (pensiamo per un momento uno degli aspetti che caratterizza la comicità: il riuscire a scorgere associazioni tra le cose più diverse, grazie a qualcosa che faccia da termine comune).

Il termine medio, dunque, è proprio quello che rileva la ragion d'essere, è insomma quel valore che custodisce il rapporto tra due (o più) entità diverse. In diversi lavori lo stesso Peirce, facendo riferimento ancora alla Scolastica, in particolare a Tommaso d'Acquino, tiene a precisare che *Pensare è Ratiocinare*: cioè progredire attraverso una sorta di calcolo, che si muove attraverso un percorso segnato da *rationes*, cioè proprio quelle *ragioni* che rivelano solo i termini medi. In questo stesso modo si sviluppa tutta la cognitività umana. Possiamo proseguire affermando che ogni atto cognitivo nasce sempre da attività di pensiero; che procede per tappe, strutturate in diversi livelli, gerarchicamente ordinati; e che quindi è inferenziale.

Ogni attività di pensiero è sempre di natura inferenziale. Queste inferenze si realizzano a più livelli, che vengono a strutturarsi l'uno sull'altro; ed è proprio per questo che parliamo di livelli gerarchicamente ordinati. Per poter quindi parlare di attività più complesse, come il concepire un'emozione, bisogna prima che si sia in grado di comprendere le sensazioni, e prima ancora le percezioni. Ogni singola tappa di questo percorso cognitivo è ottenuta come *credenza*, e quindi come *abito*; ma, sia *abito* che *credenza* sono sempre la conclusione di un processo inferenziale. Pensare è un'attività concepita come un flusso, un processo continuo, scandito per cognizioni; che ogni cognizione «...nasce in un processo continuo<sup>99</sup>»; e la *credenza* è uno stato cognitivo, un tipo di cognizione, ottenuta grazie a processi sillogistici. Ma come si ottiene questa cognizione? Come nasce nello specifico? Peirce risponde dicendo che questo processo, scandito dalla dissoluzione di

<sup>97</sup> Cfr. Maddalena 2005, p. 151.

<sup>98</sup> Cfr. Maddalena 2005, p. 153.

<sup>99</sup> Cfr. Maddalena 2005, *Alcune Conseguenze di Quattro Incapacità*, p.110.

una vecchia *credenza* per l'istituzione di una nuova, è quello de «...l'inferenza valida<sup>100</sup>».

Tutto il ragionamento, per il Peirce del 1898 (anno delle *Cambridge Conferences*, e in cui scrive *Allenarsi a Ragionare*), è diviso in *Osservazione*, *Sperimentazione* e *Abito*; e si muove attraverso inferenze. Queste non sono altro che strutture di pensiero ben precise, entro cui si formano delle associazioni di idee, accostate attraverso modelli, attraverso cui possono essere schematizzate e formulate in strutture ben precise. L'inferenza è una specie di formula generale, che riporta graficamente 'l'ossatura', la struttura del ragionamento. Peirce non sostiene mai che uno schema di un'inferenza possa in qualche modo eguagliare il nostro reale processo di pensiero. Questo, come abbiamo avuto modo di dire nei paragrafi precedenti, nasce intrecciato con gli elementi legati alla sensazione e all'emozione, pertanto difficilmente rappresentabili.

Per Peirce, ogni schema di sorta è solo un diagramma, che rende merito solo di una semplificazione dell'intero flusso di pensiero, che in quanto oggetto dinamico è sempre più ricco di ogni sua possibile iconica rappresentazione. Il pensiero umano in azione porta con sé un numero di informazioni strutturate in molteplici livelli, che si intrecciano tra loro; il che ne rende impossibile un'esatta e completa rappresentazione per formule. «Astrarre da una circostanza non è negarla<sup>101</sup>». Il nostro pensare non è altro che un continuo combinarsi di elementi cognitivi di genere diverso, dalle percezioni alle rappresentazioni, alle sensazioni, e ancora alle emozioni. Tutti questi elementi sono in qualche modo intrecciati tra loro. La loro combinazione nasce come semplice accostamento di diversi concetti e diverse idee, che nel loro accostarsi si succedono creando strutture di pensiero, che non dobbiamo dimenticare essere in qualche modo *vive*.

L'associazione delle idee che vivono nel pensiero segue delle leggi ben precise, e in parte lo abbiamo già visto (*Legge della Mente*). Vengono a formarsi in questo modo delle figure specifiche che compongono quello che Peirce chiama 'argomento'. L'argomento è proprio un accostamento di diverse idee, con modalità precise, secondo una linea di condotta unica, che egli definisce principio guida. Nei suoi scritti Peirce elaborò diverse schematizzazioni per spiegare la struttura degli argomenti, ma quella più interessante per i nostri intenti è quella presentata in *Deduction, Induction and Hypothesis*<sup>102</sup>, articolo che Peirce pubblica nel 1878 sul *Popular Science Monthly*. Considerate nel dettaglio, le inferenze sono solitamente classificate in diversi modi, secondo la struttura che assumono. Per Peirce esse si dividono in *complete*, cioè quelle in cui tutte le informazioni necessarie sono contenute nelle due premesse; e *incomplete*, cioè quelle in cui non disponiamo di tutte le informazioni necessarie. Tra le nomenclature che è possibile rintracciare negli scritti peirceani, noi preferiamo quella che divide e classifica le inferenze in *Deduzione*, *Induzione* e *Abduzione*. Crechiamo di essere un po' più chiari in proposito, e veniamo all'analisi di ciò che si definisce inferenza, nel dettaglio.

Ogni inferenza è un'atto di *mediazione* tra idee e concetti, veicolata attraverso segni. In essa una certa idea A viene collegata ad un'altra C attraverso ciò che diciamo appunto 'termine medio' B. Il termine medio fa da ponte di collegamento tra A e C. Una volta stabilita l'associazione tra questi due termini possiamo fare a meno di ciò che ne ha consentito l'accostamento (ossia proprio il termine medio e la ragione guida). Peirce chiama ogni inferenza *argomento*. Ogni argomento è formato da due premesse, che chiamiamo una *maggiore* e una *minore*; e una *conclusione*. Secondo Peirce è possibile, dividere le tre inferenze principali in *complete* ed *incomplete*. Sono *complete* solo le inferenze chiamate *deduttive*, e le *incomplete* sono quindi sia le *induttive* che le *ipotetiche* o *abduitive*. Per quanto riguarda il modo in cui queste ultime vengano chiamate dallo stesso Peirce, va precisato che questo nome (ipotetiche) fu in seguito sostituito da *abduitive* prima, e *retroductive*

<sup>100</sup> *ibidem*.

<sup>101</sup> Cfr. Maddalena 2005, p. 153.

<sup>102</sup> (*Deduzione, Induzione e Abduzione*) Quest'ultima venne chiamata dallo stesso Peirce in diversi modi, in base al periodo in cui scrive. È infatti possibile parlare di *ipotesi* nei primi periodi, sostituito in seguito da *abduzione* (che è il termine che più ci piace) perché secondo Peirce in linea col termine greco a cui faceva risalire la scoperta di questo tipo di inferenza (risalente secondo Peirce agli *Analitici Secondi* di Aristotele), e di *retroduzione* negli ultimi periodi, per via del modo di funzionamento di questa forma di inferenza, cioè da conseguente ad antecedente.

poi (vedi nota 6).

In *Deduction, Induction and Hypotesis*<sup>103</sup>, che è per noi molto importante proprio per il suo grande potere divulgativo circa modo di operare delle leggi di pensiero, Peirce spiega in modo particolarmente chiaro come siano formulate le inferenze con cui il pensiero umano media le proprie concezioni vecchie, muovendo verso quelle nuove. Secondo quanto qui esposto, le modalità di pensiero con cui è possibile strutturare un argomento sono tre e solo tre. Quando solitamente si parla di *inferenza valida* o *sillogismo* è frequente trovare informazioni pertinenti esclusivamente a quella che tecnicamente è corretto chiamare *deduzione*. Ciò è forse motivato dal fatto che questa particolare forma d'inferenza è particolarmente rilevante in termini teorici. Questa è quella forma di argomento che permette di ottenere una conclusione certa, che non bisogna verificare ulteriormente. Ma per il filosofo americano la cose stanno diversamente.

In Peirce l'inferenza è di tre specie, ognuna dello stesso valore delle altre due, poichè ognuna svolge un ruolo speciale, e perché ognuna esiste in funzione delle altre due, con cui lavora in maniera combinata. Queste tre modalità si diranno *Deduzione, Induzione e Ipotesi*. Gli argomenti vengono classificati per il modo in cui vengono costituiti. Facciamo qualche appunto a carattere terminologico per una più opportuna interpretazione del pensiero peirceano: ogni sillogismo è un'inferenza. In Peirce entrambi questi termini, come ormai è chiaro, sono sinonimi di 'argomento'.

Ogni inferenza, o sillogismo, o argomento, parte da certe proposizioni che diciamo *premesse*, e termina con quella che chiamiamo *conclusione*. Il sillogismo più 'famoso' è il classico

- a. Tutti gli uomini sono mortali
- b. Socrate è un uomo
- c. Socrate è mortale.

Le due premesse (a,b) si chiamano rispettivamente *maggiore*, quella che si riferisce ai caratteri generali; *minore*, quella dai caratteri più prossimi al particolare. Il sillogismo dell'esempio opera su più livelli, poichè riguarda: da un lato i suoi singoli termini, quindi considerandone i relativi significati; dall'altro le strutture con cui è possibile pensare, che riguardano le sole leggi del pensiero che regolano le associazioni mentali, ove quindi non è necessario far attenzione alla semantica dei termini in questione. Volendo escludere i significati da attribuire ai termini e ai concetti da essi veicolati, poichè possono anche riguardare lo psicologico e il soggettivo, è possibile schematizzare questo sillogismo, sostituendo delle lettere maiuscole con le proposizioni e i termini in questione. Avremo così

- a. S è M
- b. M è P
- c. S è P

Questa soluzione è ciò che viene solitamente chiamato 'formalizzazione' di un argomento. La sua potenza sta nel suo essere un ottimo strumento per controllare la correttezza di qualunque argomento, senza entrare necessariamente nel merito dei singoli termini impiegati, e di ciò per cui ognuno li possa considerare. Schematizzando in questo modo l'argomento è dunque possibile operare solo con la sua struttura formale. La premessa maggiore, in Peirce, prende in questo caso il nome di *Regola*, poichè esprime quella legge generale che adottiamo nell'argomento in oggetto; la minore viene chiamata *Caso*, rappresentando la categoria del fatto osservato. Qui siamo nel dominio del particolare, che viene così messo in relazione con la regola generale. La combinazione/associazione di una regola generale con un caso particolare produce ciò che chiameremo *Risultato*, che è la parte del ragionamento che è in assoluto più vicina al singolare. Esso è un individuale-singolare, che segue meccanicamente da un'occorrenza particolare di una

---

<sup>103</sup> Cfr. Bonfantini 2003, p.464.

legge, regolarmente e generalmente operante nel dato momento attuale rappresentato. Questo fin qui riportato è il classico modello di un argomento, o sillogismo, deduttivo. Nella *deduzione* si opera con l'assumere una legge, per poi applicarla ad un fatto, ottenendo così un certo esito finale che potremmo con Peirce definire scontato.

La deduzione, proprio per la sua natura, è quella che non offre nulla in più di ciò che già sappiamo, e che non sia già incluso, analiticamente, nelle due premesse che la costituiscono. La deduzione è per questo detta inferenza analitica; nella sua conclusione non c'è alcun elemento nuovo. Essa semplicemente ci dice che una certa legge stia effettivamente operando: essa è in atto. L'inferenza deduttiva è quel modo dell'argomento a cui possono esser ricondotte tutte le altre forme. Tutte le altre inferenze possono esser trasformate, con delle *regole di trasformazione*, in un tipo particolare di sillogismo, che gli scolastici medievali chiamarono *Barbara*, in cui sia le due premesse che la conclusione sono costituite attraverso giudizi affermativi, riguardanti termini generali.

La deduzione, ancora, è l'inferenza più conosciuta, resa famosa dagli innumerevoli romanzi gialli, in cui il detective protagonista fa sfoggio di mirabilanti *deduzioni*, tirate fuori come armi affilate, grazie ad una logica impeccabile, elaborata grazie alle innumerevoli conoscenze dell'esteta protagonista. Ma provare ad accostare Peirce e la connotazione divinatoria che per i più costituisce la deduzione è un'impresa a dir poco impossibile. La deduzione non apporta proprio nulla a quello che già sappiamo. La posizione di Peirce in materia è fin troppo netta. Per Peirce, l'inferenza della *detection* non può assolutamente essere la deduzione.

Diversamente stanno le cose quando invece che della deduzione, o inferenza analitica, parliamo dell'induzione, che è la prima delle due inferenze sintetiche. Qui la struttura del sillogismo cambia in modo considerevole. Non abbiamo più lo schema:

- a. Regola
- b. Caso
- c. Risultato.

Essendo un'inferenza sintetica, l'*induzione* aggiunge qualcosa in termini di conoscenza, seppure non in modo certo e necessario. Seguiamo il ragionamento di Peirce e leggiamo quanto espone in *Deduction, Induction and Hypothesis*, anche riportato in CP 2.621<sup>104</sup>

«(CP 2.621) Se da un sacco di fagioli, di cui sappiamo che i due terzi sono bianchi, ne prendiamo uno a caso, è inferenza deduttiva che questo fagiolo sia probabilmente bianco –la probabilità essendo di due terzi. In effetti, abbiamo qui il sillogismo seguente:

*Regola* : I fagioli di questo sacco sono per due terzi bianchi

*Caso* : Questo fagiolo è stato tratto in modo che a lungo andare il numero relativo dei fagioli bianchi tratti in questo modo risulterebbe eguale al numero relativo dei fagioli bianchi del sacco.

*Risultato* : Questo fagiolo è stato tratto in modo tale che a lungo andare risulterebbe per due terzi delle volte bianco».

E ancora:

«(CP 2.262) Se, invece, senza sapere in che proporzione sono i fagioli bianchi del sacco, traiamo a caso una manciata e, trovando che i fagioli della manciata sono per due terzi bianchi, concludiamo che i fagioli del sacco sono per due terzi bianchi, allora rovesciamo il corso della sequenza deduttiva, e concludiamo una regola dall'osservazione di un risultato in un certo caso».

---

<sup>104</sup> Il testo adottato è preso da Bonfantini 2003, p. 464.

L'induzione allora è:

*Caso* : Questi fagioli erano in questo sacco.

*Risultato* : Questi fagioli sono bianchi.

*Regola* : Dunque, tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi.

La struttura dell'induzione si presenta dunque in quest'altro modo:

- a. Caso
- b. Risultato
- c. Regola

Ciò che viene inferito, nonché guadagnato, è una regola. È la conoscenza che nasce dall'osservazione dell'esperienza. È con questo sistema di pensiero che siamo in grado di ottenere, dall'osservare uno o più casi dello stesso genere, delle regole generali.

«(CP 2.623) Supponete che io entri in una stanza e qui trovi diversi sacchi pieni di diversi tipi di fagioli. Sul tavolo c'è una manciata di fagioli bianchi. Ne inferisco subito che è assai probabile che la manciata di fagioli bianchi sia tratta proprio da quel sacco. Percorrere questo tipo di inferenza si chiama *fare un'ipotesi*. L'ipotesi è l'inferenza di un *caso* da una *regola* e da un *risultato*».

L'ipotesi ha una struttura del tipo:

*Regola* : Tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi.

*Risultato* : Questi fagioli sono bianchi.

*Caso* : Questi fagioli sono di questo sacco.»

Quest'ultima è l'inferenza che ci permette di tornare indietro negli accadimenti (come per esempio, dall'osservare il fumo, pensare al fuoco che lo ha generato). Questa è quell'inferenza che realmente ci pone in condizione di comprendere cosa sia accaduto e come si siano svolti i fatti quando questi siano ormai trascorsi. Per questo motivo, nella sua esposizione ultima, quella del Peirce maturo, verrà chiamata retroduzione, o ragionamento dal conseguente all'antecedente.

L'ipotesi ci permette di spiegare dei casi che investono il nostro interesse, che è mosso dal fatto che alcuni eventi ci sembrano 'strani' o 'curiosi'. Dal canto suo, l'induzione consente invece di classificare un dato evento o delle caratteristiche di qualcosa tra tanti casi simili e cogeneri; l'ipotesi collega il caso particolare con la regola generale offrendo una conclusione in cui sia espresso un risultato, che sia in grado di spiegare il fenomeno in questione. Inoltre, mentre l'inferenza analitica restituisce una conclusione necessaria e sicura, le due inferenze sintetiche offrono conclusioni da verificare sulla prassi. Il domino della deduzione è il necessario, mentre quello di ipotesi e induzione è il possibile. La deduzione, ancora, è il dominio della teoria sulla prassi. È già dalla sua struttura che possiamo 'leggere' come stiano effettivamente i fatti.

Parlando di induzione e ipotesi le cose stanno esattamente al contrario: è sempre alla prassi che bisogna tornare per stabilirne il relativo valore di verità. Un'induzione analizza alcuni caratteri presenti in uno o più fenomeni, grazie a un numero indefinito di osservazioni. Da questo è possibile estrarre un principio, una regola guida generale, che sia effettivamente in azione per tutte le

occorrenze osservate. Ad ogni atto di osservazione è possibile che si debba modificare il criterio guida, essendo quindi via via più precisi. È quindi dalla continua e reiterata osservazione che siamo in condizione di essere sempre più precisi. Quindi dalla continua osservazione siamo guidati, e ad essa rimettiamo le nostre induzioni e le nostre predizioni (l'induzione infatti è quel tipo di inferenza che ci consente di anticipare gli eventi futuri, nonché produrre credenze e aspettative).

Come l'induzione anche l'ipotesi, abduzione o retroduzione, necessita di un momento di verifica pratica. Essa ci consente di tornare dall'accaduto, dall'ormai accaduto, al momento prima. Essa è lo strumento di pensiero preferito dai detective, che studiano segni e tracce per risalire alla loro origine. In particolare, questa specie di inferenza, in più delle altre, consente di accostare cose diverse anche rispetto al genere. Osservo un dato fenomeno A, il suo esser presente; immagino e ipotizzo che esso evento potrebbe essere spiegato se si fosse verificato prima un fatto B, da cui A seguirebbe necessariamente. Questo è il modo di procedere dell'abduzione. Immagino delle ipotesi che potrebbero spiegare il fatto in questione appena accaduto. Ma nessuna di queste è più vera delle altre. Il rapporto tra le ipotesi e il fatto da spiegare è di molti-uno. È il luogo della prassi in cui lo stesso fatto può essere spiegato anche da altri eventi che, essendo potenzialmente innumerevoli, sono pertanto tutti ipotetici, tranne uno. Quale di questi eventi sia quello reale è cosa da rimandare al vaglio della prassi, laddove possibile. Tutte e tre le inferenze, prese insieme, costituiscono il ragionamento umano. L'una non esclude l'altra; esse semplicemente si succedono, si combinano, svolgendo ciascuna un ruolo specifico. Nel loro operare congiunto formano il ragionamento ordinario. È così, con questo processo inferenziale continuo, che raggiungiamo e aggiungiamo nuove conoscenze. In tutto questo, Peirce non parla mai di conoscenze del tutto nuove. Per Peirce *ex nihilo nihil*.

Tutto ciò che guadagniamo in termini conoscitivi è sempre frutto di qualcosa che già in qualche modo già sapevamo. Ogni nuova conoscenza è da intendere come rielaborazione e trasformazione di informazioni già in nostro possesso (presenti in qualche meandro del mondo interno). È proprio questo ciò cui Peirce fa riferimento in *Come Rendere Chiare le Nostre Idee*, parlando del passaggio da conoscenze implicite a conoscenze esplicite. Sapere cose nuove, apprendere, è sempre in un certo senso un esplicitare cose che sapevamo in parte, e quindi talvolta in modo implicito. Ciò che pensiamo viene dall'osservare i fatti, e dal mediare ciò che in essi troviamo con ciò che già conoscevamo. È qualcosa che tiriamo fuori dal nostro mondo interno, quello delle fantasie, quello di cui come dice Peirce «...siamo noi i padroni e i dominatori assoluti».

Approfondiamo ora il *funzionamento* vero e proprio del pensiero, nel suo continuo scorrere attraverso inferenze. Leggendo testi di psicologia, filosofia e di qualunque altra disciplina che abbia per oggetto la mente o il pensiero, con tutto ciò che ad argomenti simili è pertinente, è frequente accorgersi che i vari teorici intendano il pensare, e in questo caso particolare il processo inferenziale, come serie di concatenazioni logiche; che siano a loro volta il risultato delle intenzioni e dell'attività cognitiva dell'essere pensante. Stiamo facendo riferimento al fatto che solitamente i teorici intendano i pensieri dell'essere umano come prodotti della volontà e dell'attività cosciente dello stesso. Certo questo è assolutamente innegabile; ma, leggendo Peirce, è evidente come le cose stiano, secondo quanto egli stesso sottolinea, in modo nettamente diverso.

Secondo Peirce, quando ragioniamo, la nostra mente è invasa da una serie di pensieri e idee che vengono letteralmente *suggerite* alla coscienza di colui che diciamo essere *in pensiero*. L'attività di pensiero è un tipo di attività in cui *noi* siamo in balia di ciò che la nostra mente *suggerisce*. Abbiamo scelto di mettere in corsivo il termine 'suggerire' per cercare di rendere esplicito il riferimento a quanto Peirce dica circa l'impiego del termine *suggest*, o *suggestion*. Con questo termine Peirce, come visto prima, vuole sottolineare il fatto che un'idea che vive nella mente di un essere umano, in determinate condizioni che sono pertinenti alle qualità in qualche modo ad essa legate, *suggerisca* una qualche altra idea richiamandola alla mente.

«(CP 6.142) La parola suggestione ben si presta a esprimere questa relazione. Il futuro è

suggerito dal passato, o meglio, è influenzato dalle suggestioni (suggestions) del passato».

La parola *suggestion* (suggestione), come qui esplicitato, indica proprio una relazione tra idee diverse, che essendo state collegate tra loro (secondo un'abito o secondo un'associazione della legge della mente) si rinviano l'un l'altra, divenendo quasi come i due lati della stessa medaglia. Sappiamo inoltre che le idee per Peirce sono entità reali, che possiedono un'esistenza propria; che in una parola sola: vivono. Accade così che idee contenute in qualche modo nella nostra mente vengano richiamate da eventi, che sono loro collegabili grazie al fatto che qui siano presenti elementi simili o uguali alle idee in questione, o più precisamente al momento in cui queste sono state realizzate per la prima volta. Tra questi elementi vanno considerati soprattutto le emozioni e le sensazioni legate alle qualità esperite nel *qui e ora*.

L'inferenza si gioca proprio come relazione cosciente tra la nostra coscienza e i vari suggerimenti che il mondo interno proietta. La nostra partecipazione è qui limitata ad una vigile osservazione di ciò che ci viene suggerito dalla rete di abiti e idee che si è detto essere ciò che in Peirce viene detto mondo interno. In CP 6.144 Peirce scrive «Le tre principali classi di inferenze logiche sono la deduzione, l'induzione e l'ipotesi. Esse corrispondono a tre principali modi d'azione dell'anima umana. Nella deduzione la mente è sotto il dominio di un abito o associazione in virtù della quale un'idea generale suggerisce in ogni caso un'azione corrispondente. Ma si vede che una certa sensazione implica quell'idea. Di conseguenza quella sensazione è seguita da quella reazione». Qui è fin troppo evidente come un processo razionale del calibro della deduzione termini con un'associazione, che funziona proprio come un susseguirsi di azione e reazione. Il che spiega anche come e perché l'inferenza sia accostata al meccanismo. In seguito è anche più chiaro secondo l'esempio delle zampe della rana riportato poco dopo. «Questo è il modo in cui ragionano le zampe della rana, separate dal resto del corpo, quando sono pizzicate. È la forma più bassa di manifestazione psichica». A proposito dell'induzione invece, «(CP 6.145) Attraverso l'induzione si stabilisce un abito. Certe sensazioni, implicanti tutte un'idea generale, sono seguite ognuna dalla stessa reazione, e viene stabilita un'associazione per la quale quell'idea generale viene a essere seguita uniformemente da quella reazione». Anche qui il processo razionale finisce per diventare un'associazione, che si manifesta come azione-reazione. Così, a lungo andare, è proprio l'inferenza a rispondere del nostro agire. Infatti «(CP 6.145) L'abito è quella specializzazione della legge mentale per la quale un'idea generale ottiene il potere di eccitare delle reazioni». Questo è il nodo essenziale. L'abito letteralmente riceve un potere: quello di dettare reazioni. Quando si presenta l'occasione, l'abito risponde innescando quella precisa reazione che gli ha dato luce. Il *nostro* potere è quello di dar luce all'abito. È così che avviene proprio lo scambio, il passaggio di consegne, per quello che è il potere di agire. Questo è il modo in cui questo potere viene tacitamente affidato da noi all'abito.

«(CP 6.145) Ma affinché l'idea generale possa raggiungere tutta la sua funzionalità, è necessario che divenga suggeribile da sensazioni. Ciò viene compiuto per mezzo di un processo psichico avente la forma dell'inferenza ipotetica. Per inferenza ipotetica intendo, come ho spiegato in altri scritti, un'induzione basata su qualità<sup>105</sup>».

A questo punto, se la deduzione corrisponde al livello più basso delle inferenze in termini di acquisizione di conoscenze, è forse lecito ipotizzare che l'ipotesi o abduzione occupi il livello più complesso e più alto della stessa classificazione. Essa è pertanto l'unica inferenza che riveli

---

<sup>105</sup> «I know that the kind of man known and classed as a "mugwump" has certain characteristics. He has a high self-respect and places great value upon social distinction. He laments the great part that rowdyism and unrefined good fellowship play in the dealings of American politicians with their constituency. He thinks that the reform which would follow from the abandonment of the system by which the distribution of offices is made to strengthen party organizations and a return to the original and essential conception of office-filling would be found an unmixed good. He holds that monetary considerations should usually be the decisive ones in questions of public policy. He respects the principle of individualism and of *laissez-faire* as the greatest agency of civilization. These views, among others, I know to be obtrusive marks of a "mugwump." Now, suppose I casually meet a man in a railway train, and falling into conversation find that he holds opinions of this sort; I am naturally led to suppose that he is a "mugwump."».

qualcosa di nuovo in termini cognitivi, e che sviluppa la nostra stessa configurazione cognitiva nei suoi diversi livelli evolutivi.

È pertanto attraverso l'abduzione che otteniamo il nostro superamento in termini cognitivi. Ogni tappa di progresso è prima di tutto suggerita attraverso abduzione. È grazie all'abduzione che riusciamo a comprendere per la prima volta cosa sia la rabbia; cosa il freddo; cosa l'angoscia. Essa procede dalla definizione al definito. Sappiamo che una certa sensazione è accompagnata da certe caratteristiche; in questo momento mi accorgo che sono presenti nei miei stati interiori proprio quelle caratteristiche; dunque è possibile che io stia provando quella sensazione. L'abduzione è l'inferenza in cui un'ipotesi prova a farci fare un salto in avanti in termini cognitivi. Percezione, sensazione ed emozione, sono tutti stati cognitivi compresi grazie al fatto che una certa ipotesi li abbia suggeriti alla nostra mente.

«(CP 6.146) nel processo ipotetico un certo numero di reazioni evocate da un'unica occasione si uniscono in un'idea generale che viene evocata dalla stessa occasione».

Per chiarire in modo definitivo questo processo Peirce dice:

«(CP 6.145) Così, molte persone hanno difficoltà a muovere le mani simultaneamente e in direzioni opposte in due cerchi paralleli vicino al piano mediano del corpo. Per imparare a farlo è necessario prestare attenzione dapprima ad azioni differenti in differenti parti del movimento, finché improvvisamente una concezione generale dell'azione emerge e diventa estremamente facile[...] Poi arriva l'idea generale che unisce tutte queste azioni, e pertanto il desiderio di eseguire il movimento evoca l'idea generale. Lo stesso processo mentale viene spesso impiegato quando impariamo a parlare una lingua o acquisiamo qualunque tipo di abilità».

La capacità di acquisire nuove potenzialità è imprescindibilmente legata alla capacità di collegarle ad un'idea generale. Ogni azione che sia ripetuta un certo numero di volte tende a divenire sempre più meccanica e istintiva. Il termine 'istintivo' vuole indicare un processo che è da intendere come opposto a 'volontario' e 'deliberato'. Non a torto Maddalena rileva come Peirce chiami proprio *istinto*<sup>106</sup> la parte della sfera mentale che interviene producendo i *suggerimenti*. Peirce fa esplicitamente riferimento al fatto che già Galileo parlava negli stessi termini quando descriveva il *Lume Naturale*. Questo non è altro che un modo diverso per chiamare la stessa cosa, una parte per certi versi autonoma della razionalità umana. A tal proposito Maddalena descrive nel suo *L'istinto razionale* come lo stesso Peirce, nel tentare di darne descrizione, lo indichi come una sorta di zoccolo duro della razionalità umana, come un qualcosa che non sia così preciso da indovinare sempre; ma che sia abbastanza preciso da suggerire, in una serie di ipotesi che possano spiegare il fenomeno in questione, quella giusta. Come visto, questo istinto può esser compreso come risultante dalla capacità della mente umana di istituire abiti, che a lungo andare diventano qualcosa di istintivo e naturale. Questi, una volta istituiti, iniziano a creare delle relazioni, fino a strutturarsi tutti insieme in una sorta di rete, tendendo per gradi sempre più verso il generale.

Presi insieme, gli abiti, finiscono per strutturare quello che chiamiamo mondo interno; formato come rappresentazione di quello esterno. Proprio per questo, per certi versi, anch'esso è dunque autonomo e indipendente dalla nostra volontà. La nostra sfera cognitiva opera continuamente attraverso rappresentazioni, del mondo interno e di quello esterno. La nostra interazione con le nostre rappresentazioni del mondo avviene quindi in modo diretto e indiretto, così come osservato in CP 5.493 «...L'interazione di questi due mondi consiste principalmente in un'azione diretta del mondo esterno su quello interno e in un'azione indiretta interno su quello esterno attraverso l'operare degli abiti. [...]». Pensiero è quando un'idea si presenta alla nostra mente; e quando con essa dialoghiamo. Le tre inferenze infatti sono vere e proprie azioni, legate ad

---

<sup>106</sup> Maddalena a tal proposito parla di *Istinto Razionale*.

un'attività prassica: esse sono tre diverse attività prassiche. Ogni qual volta Peirce parli di inferenza, nella proposizione in cui essa occorre, la pone sempre al soggetto della stessa. L'inferenza è il soggetto delle nostre attività mentali. Così come già detto a proposito dell'abito e della credenza, l'inferenza guida i nostri pensieri. Essa è innescata dalla prassi; ed è con essa che sempre alla prassi torniamo, perché è attraverso l'inferenza che possiamo interagire con la prassi. Quando Peirce cerca di dare una soluzione per ciò che sembri essere la fonte, l'origine di questi suggerimenti, in molte occasioni parla di un'istinto, che Maddalena descrive, sulle parole dello stesso Peirce, come razionale. Questo istinto ha la prerogativa di offrire suggerimenti e ipotesi che possano disvelare le meccaniche del mondo. Riteniamo che l'origine di questo potere sia proprio da cercare in quello che si è detto mondo interiore, che è formato, lo ricordiamo, dall'insieme di idee e abiti, che attraverso la legge della mente siano realtà *vive*, che possano rappresentare in qualche modo ciò che accade nel mondo esterno o reale. Gli enti viventi nel mondo interno sarebbero così, a lungo andare, dei veri e propri cloni virtuali di ciò che si è detto essere i *representamen* del mondo esterno, rappresentazioni di ciò che è stato o di ciò che potrebbe essere.

Lo stesso Maddalena sottolinea come talvolta lo stesso Peirce preferisca parlare di *istinto* come per rilevare l'artefice di quelli che si sono giustamente definiti come suggerimenti (*suggestions*). Per questo motivo ci sentiamo di dover spendere qualche riflessione su cosa Peirce intenda per istinto. In tutte le sue spiegazioni, Peirce usa contrapporre istinto a volontà. Come per dire che l'istinto è qualcosa che talvolta è indipendente da ciò che noi *vogliamo* pensare o immaginare. Per Peirce l'istinto non è altro che un insieme di idee radicate. Per radicate va inteso il fatto che queste idee vivano al di sotto della soglia che si suole definire *cosciente*. L'istinto è qualcosa che è in noi, e che tuttavia mantiene una certa autonomia dal nostro stesso *io* più *privato*. Questo non è altro da ciò che fin qui si è detto a proposito del rapporto che sussiste tra razionalità, coscienza e mondo interno. Che l'abduzione sia l'unica inferenza che possa apportare soluzioni e innovazioni; che queste si manifestino solo attraverso suggerimenti (*suggestions*); che questi suggerimenti siano appunto prodotti da quello che abbiamo descritto come *istinto razionale*, *lume naturale*, ma soprattutto come *mondo interno*, spiega bene anche perché Peirce abbia preferito *insight*, come termine che possa indicare ciò che si presenti alla nostra mente come soluzione per ciò che è oggetto del *dubbio*. *Insight* vuol dire proprio vista interiore (*in-sight*). È guardando dentro sé stesso e ascoltando ciò che gli viene suggerito dal proprio mondo interiore che l'essere umano trova soluzioni e comprende qualcosa in più del mondo esterno. È questo il cardine razionale, il centro del meccanismo di pensiero del filosofo americano. Se non teniamo conto di questo rapporto tra sé e il mondo reale non ci è del tutto chiaro cosa intenda dire quando parli del *Musement*, che egli definisce come gioco.

Nella fase finale della propria vita letteraria, Peirce scrive *Un Argomento Trascurato per la Realtà di Dio*. Questo scritto viene visto da molti come il frutto di una fase *mistica* della riflessione peirceana. Gli stessi accostano volentieri questa *prova* dell'esistenza di Dio all'argomento ontologico del *Proslogion* di Anselmo. Critiche a parte, riteniamo le due opere alquanto diverse tra loro. La realtà dei fatti vuole che, a nostro avviso, il gioco del *Musement* e la relativa dimostrazione dell'esistenza di Dio, per Peirce, siano la dovuta conclusione di tutta la propria filosofia. Questo testo, che tratta la prova dell'esistenza di Dio, non è altro che una delle mete *necessarie* cui la sua stessa linea di pensiero, il suo mondo interiore, lo doveva necessariamente condurre. Purtroppo, non possiamo approfondire quanto detto perché l'argomento richiederebbe una trattazione speciale, che qui non possiamo intraprendere. Non ci resta quindi che dedicarci ad una breve riflessione che prende il via dal gioco del *Musement*. Il *musement* è una specie di gioco intellettuale in cui il giocatore deve soltanto evitare di esercitare qualsiasi tipo di riflessione; per giocare basta solo contemplare ciò che la mente suggerisce. Si deve in qualche modo riuscire a godere di ciò che questo esercizio spirituale offra. Questo gioco, dopo un po', farà sì che alla mente del giocatore si presenti l'idea di Dio. Questa è non è altro che un'ulteriore conferma di come Peirce veda il rapporto tra mondo esterno e mondo interno. Come il mondo esterno, anche quello interno vanta una certa indipendenza dal nostro modo di considerarlo. Le idee, anche se esistenti in modo latente

nella nostra mente, vantano una certa autonomia. Nel *nostro* mondo interno *vivono* delle idee reali, che hanno un'esistenza *reale* (ossia indipendente dalla nostra volontà) che rappresentano gli oggetti dinamici del mondo esterno. Questi stessi oggetti, per le logiche e le dinamiche che conosciamo, svolgono una vita vera e propria, garantendoci anche di anticipare in qualche modo ciò che accade nel mondo reale.

La stessa realtà di Dio è garantita dal fatto che si presenti come un'idea reale, suggerita alla nostra coscienza. Il garante della validità e della realtà di questa particolare idea risiede nell'isomorfismo tra mondo interno e mondo esterno. Da quello esterno carpiamo le regole generali, e la relativa *Terzità*, con cui in seguito possiamo strutturare il nostro mondo interno. Se l'idea di Dio è in qualche modo presente alla nostra mente, ne è garante la *Terzità*, che è l'elemento guida di tutta la nostra cognitività. Dunque è osservando ciò che accade nel nostro mondo interno che possiamo comprendere quanto accada in quello esterno, e viceversa. In effetti i due mondi sono assolutamente *isomorfi* ma soprattutto *isometrici*. Dalla lettura di questo rapporto simbiotico tra mondo e mente viene in risalto, ancora una volta, la *Terzità*, vera luce della natura umana.

# *Capitolo 4*

#### 4.1 Dal percetto alla Coscienza

In un modello di mente come quello emerso finora, costruito a partire dalla nostra personale interpretazione del modello peirceano, il posto che occupa la coscienza è di grande rilievo. Essa, inizialmente concepita come ‘congerie di predicati non relativi...’, viene man mano ad assumere, in un senso più ampio e più completo, il ruolo di ‘motivo esistenziale’ di tutta la mente umana, nonché dell’intero organismo che la comprende. La coscienza, anche se è solo una parte della mente, è senza dubbio la più importante; quella che più di ogni altra cosa sembri rappresentare il cardine dell’intelligenza umana. Ora, stabilire cosa bisogna intendere con il termine *mente* non è affatto cosa facile. Anche a voler procedere attraverso una definizione rigorosa, magari facendo riferimento a quanto scrive lo stesso Peirce, non è nemmeno possibile, poichè nella letteratura peirceana non figura alcuna definizione rigorosa di questo termine. Egli, quando impiega il termine *mente*, lo utilizza dandone per scontato il significato. Per questo, noi intenderemo *mente* come il luogo ideale-reale<sup>107</sup> di tutte le operazioni logico-cognitive dell’essere umano.

Talvolta è frequente trovare nella letteratura peirceana diversi termini usati come sinonimi di ‘mente’, come per esempio ‘soul’ (anima). Talvolta accade di incontrare *mente* come facente riferimento a una sorta di sentimento di continua presenza, che accompagna il nostro ritmo esistenziale. *Mente* è comunque qualcosa che riguarda l’esperienza cognitiva; che fa riferimento alla nostra continua interazione con la prassi, del mondo interno e di quello esterno. La mente inoltre è per Peirce quel particolare *quid* che non è concepibile se separato dalla materia, che riunisce le diverse funzioni percettive, emotive e razionali di cui siamo capaci.

In tutto questo, la coscienza è vista come l’unica entità della mente umana capace di autopercepirsi. Non è il semplice risultato di qualcosa di materiale; e non è nemmeno un semplice epifenomeno del cervello. Per quanto ne sappiamo, spesso si leggono teorie che sostengono che le funzioni mentali abbiano luogo grazie a degli organi materiali; e che per certi versi le funzioni mentali siano una sorta di effetto degli apparati materiali. Il rapporto mentale-materiale sarebbe dunque espletato sulla base di rapporti causa-effetto. In questo caso particolare, bisogna pensare al cervello, come ciò che consente suddette funzioni, e che è il luogo di quelle proprietà che diciamo mentali. In Peirce tutto questo è esattamente ribaltato. La teleologia peirceana vuole che il cervello (così come la mente) esistano grazie alle idee, e non il contrario. Sono proprio le idee a permettere una sorta di processo di aggregazione prima e di solidificazione poi, attraverso cui atomi e particelle realizzano la materia. Spirito e materia, come abbiamo già visto, vantano una stessa natura: ciò che li distingue è che quello che Peirce chiama *spirito*; un volta realizzata una certa forma di aggregazione (che è proprio ciò che chiamiamo *idea*), se mantenuta per un certo lasso di tempo, sedimenta costituendo ciò che chiamiamo *materia* (la materia è spirito esausto).

È l’esistenza delle idee a permettere l’esistenza del cervello, non il contrario.

«(CP 1.216) So, those logicians imagine that an idea has to be connected with a brain, or has to inhere in a "soul." This is preposterous: the idea does not belong to the soul; it is the soul that belongs to the idea. The soul does for the idea just what the cellulose does for the beauty of the rose; that is to say, it affords it opportunity. It is the court-sheriff, the arm of the law».

Già nei paragrafi precedenti abbiamo avuto modo di osservare come le idee posseggano per Peirce una sorta di esistenza propria. Esse vengono realizzate sempre a partire dalla semplice

---

<sup>107</sup> In linea con quanto ci ha insegnato Peirce utilizziamo questo connubio apparentemente contraddittorio per evidenziare il fatto che questo concetto è qualcosa di ideale, ma che ha un’esistenza oggettiva comune a qualsiasi mente e qualsiasi intelletto, quindi lontano da qualunque tipo di psicologismo.

percezione (che è ciò che fa da premessa per qualsiasi inferenza) e si sviluppano strutturando la nostra mente, che ha il proprio fulcro in quella che chiamiamo coscienza.

La coscienza va studiata e approfondita come la sola cosa auto-intelligibile. Già in CP 6.61 Peirce recrimina per questa un posto di valore assoluto, contro coloro che invece la pensano come un semplice accessorio del cervello. Per Peirce essa è invece «(CP 6.61) la sorgente dell'intera esistenza umana». Peirce, in linea con la sua teleologia, pensa che l'organismo esista in funzione della sua capacità di pensare e non il contrario, dice che tutta l'esistenza umana esiste in funzione della capacità funzionale cognitiva che permette il pensare, e questa si concentra in ciò che più in generale diciamo 'mente'.

È dunque giunto il momento di affrontare un'analisi specifica, che riguarda quella parte della mente che ne rappresenta la fioritura, la parte più alta e nobile di tutta la pianta: la *coscienza*. Tenteremo inoltre di porre in rilievo la sua specifica capacità di essere vigile, di percepirsi e di plasmarsi in funzione dei propri obbiettivi. In quella che emerge come la sua struttura costitutiva, essa mostra una forma *monadica*; che allo stesso tempo però è in qualche modo costituita da due entità (*diadica*), che sembrano avere aspetti del tutto diversi tra loro, se non altro per i presupposti logici cui fanno riferimento. Per intenderla nel modo più consono alla lettura dello stesso Peirce vogliamo iniziare la nostra analisi ritornando a quello che è il primo momento in cui abbiamo visto intrecciarsi realtà e rappresentazione cognitiva: la percezione.

Questa analisi riprende quindi, una volta ancora, il tema della percezione, perché solo ora è possibile comprenderlo nel modo più proficuo e analitico. Solo ora infatti possediamo tutti quegli strumenti necessari per intenderla nel modo più completo e più profondo. Analizzando meglio quanto accade nel fenomeno della percezione, è possibile provare a costruire una sorta di schema, da utilizzare come modello *iconico*, per chiarire e riassumere quanto finora osservato.

Facendo questo, faremo particolare attenzione a due fenomeni che, presi insieme, ci restituiscono un quadro, una rappresentazione della mente umana, come di un triangolo, costituito da una base, data dall'insieme dei molteplici percetti sensibili, e che si sviluppa lungo la sua altezza, fino ad arrivare al vertice. Alla base del nostro triangolo, appena sopra i primi percetti sensibili, si costituiscono le idee, e dunque i primi concetti. Man mano che si scorre lungo la superficie del triangolo si trovano concetti più complessi, intrecciati con quelli precedenti, che fanno loro da sostrato. Poiché concetti e idee tendono ad associarsi e a generalizzarsi, il triangolo tende a restringersi man mano che si sale verso l'alto, fino così a raggiungere ciò che, come si diceva, ne costituisce il vertice: la *coscienza*. Da rilevare inoltre che in ogni elemento della nostra rappresentazione triangolare vi è sempre coscienza, ma in un senso diverso. Intesa in questo altro senso, la coscienza accompagna i nostri concetti come una sorta di sentimento vigile, ma questo sarà più chiaro tra poco. Visto che i costituenti primi di ogni concetto e di ogni idea sono strettamente legati alla percezione bisogna, ed è ora possibile, provare ad essere più analitici e concentrarci su ciò che permette il realizzarsi di un'idea: il percetto.

Bisogna dunque prima di tutto ripensare in tal senso a quanto espresso in *A New List of Categories* circa la descrizione del processo percettivo, ossia come riunione dei molti nell'uno; e quindi considerarlo in funzione di quanto interessa *La legge della Mente. Prescissione, Discriminazione, Dissiocazione e Astrazione* da un lato, e *Legge della Mente* dall'altro, ci restituiscono una struttura che si sviluppa intrecciando tra loro concetti e idee, e che va progredendo verso l'alto (nel senso che ogni nuovo concetto si colloca sui precedenti, costruendo così un vero e proprio triangolo); ma che allo stesso tempo si estende continuamente, mantenendo talvolta molte delle proprie conoscenze al di sotto della soglia cosciente. Questa forma è altresì rappresentabile come quella di una pianta, che rimane visibile solo in parte, nonostante cresca continuamente. Questa pianta inoltre, così come la sua parte visibile, si sviluppa contemporaneamente anche nella parte nascosta alla vista. Così come una pianta ha molta della sua parte costitutiva nascosta sotto terra, allo stesso modo le nostre concezioni coscienti sono solo una parte del tutto, ossia quella che emerge in tutta la sua razionalità cosciente. Il resto della mente, costituita da ciò che è posta per

certi versi al di sotto della soglia cosciente, rimane ad essa stessa nascosto. Questo è proprio ciò che, anche nel lessico comune, diciamo *inconscio*.

Va però chiarito che il rapporto tra coscienza e inconscio, in Peirce, non è da intendere come se le due parti fossero del tutto separate e isolate l'una dall'altra. La parte della mente che diciamo *cosciente* e quella detta *inconscio* condividono la stessa natura logica. Proprio perché una sorta di assioma peirceano vuole che sia 'impossibile pensare senza segni'; e visto che ogni pensiero segua sempre da un processo inferenziale; allora ecco che coscienza e inconscio non possono che condividere la stessa natura segnica e inferenziale. Ciò che li differenzia è solo qualcosa che, come già accennato più volte, interessa da vicino una prerogativa dell'*Abito* e il potere associativo delle idee della mente umana che, ricordiamo ancora una volta, tende a trasferire le conquiste coscienti del pensiero, quando reiterate per un certo numero di volte, verso quella che potremmo definire la sua parte automatica e meccanica: l'*inconscio* (o come molte volte usa dire Peirce l'*istinto*). È sempre possibile secondo Peirce, attraverso uno sforzo intellettuale, risalire ai motivi inconsci e istintivi che nel profondo legano il nostro comportamento a ciò che lo ha innescato e generato. Come già visto parlando della *legge dell'abito*, le idee tendono a radicarsi nella mente diventando *Credenze* e acquistando la capacità di orientare e influenzare il nostro comportamento, senza che talvolta ce ne rendiamo conto. Tutto questo però non vuol dire che non ci si possa riappropriare del proprio mondo inconscio. Per far questo risulta necessario uno sforzo di natura intellettuale.

La differenza sostanziale tra le idee che concepiamo in modo vigile e quelle inconscie consiste, in Peirce, in un diverso grado di essere esse radicate nella mente umana. Perfino l'*istinto*, in Peirce, è definito come l'«insieme di idee radicate nel profondo della mente». Ma non solo:

«(CP 1.648) Instinct is capable of developement and growth -- though by a movement which is slow in the proportion in which it is vital; and this developement takes place upon lines which are altogether parallel to those of reasoning. And just as reasoning springs from experience, so the developement of sentiment arises from the soul's Inward and Outward Experiences. Not only is it of the same nature as the developement of cognition; but it chiefly takes place through the instrumentality of cognition. The soul's deeper parts can only be reached through its surface. In this way the eternal forms, that mathematics and philosophy and the other sciences make us acquainted with, will by slow percolation gradually reach the very core of one's being; and will come to influence our lives; and this they will do, not because they involve truths of merely vital importance, but because they are ideal and eternal verities».

Per risalire ai propri istinti bisogna in qualche modo dialogare con sé stessi. Questo infatti è l'obiettivo della Massima del Pragmatismo: insegnare come poter riappropriarsi dei nostri stessi pensieri e di quelle credenze che sottendono e influenzano il nostro agire abituale. Con un'accurata indagine introspettiva è possibile ritornare sempre del conseguente all'antecedente, trovando dunque quella ragione, quella regola che muove il nostro istinto, senza che si manifesti alcun agire deliberato. È questo che Peirce invita a fare in tantissimi suoi lavori: farci risalire fino alla più semplice inferenza, legata al più semplice dei momenti cognitivi, fino cioè a osservare ciò che costituisce la percezione sensibile. Stiamo parlando di quel tipo di inferenza così semplice da non essere nemmeno considerata come tale; ed essere addirittura scambiata come qualcosa che avviene in modo immediato: stiamo pensando a quell'atto della percezione in seguito al quale diciamo di un qualcosa che è rosso, o che è dolce, o che altro.

Anche il percetto più semplice va indagato per bene. È proprio nel percetto che si attua il primo momento di riunione dai molti all'uno. Questo momento risulta come tra i più interessanti nelle indagini di Peirce, se non altro per la cura e l'attenzione con cui è descritto. Lo stesso Peirce si rende conto, proprio mentre critica il rapporto tra percetto e giudizio percettivo, di quanto il proprio punto di vista sia apparentemente paradossale. Avverte spesso il lettore di come sia impossibile pensare ad un'esperienza di percezione immediata. Tutto questo ormai non ci sorprende: sappiamo

già che non è possibile alcuna percezione se non all'interno di una rappresentazione, che non sia a sua volta legata ad un processo inferenziale.

La percezione, come infatti è ormai chiaro, è imprescindibilmente legata al presente, ed è quindi inconcepibile se intesa in questo modo. Per percepito sarà da intendere dunque qualsiasi cosa interessi i nostri sensi: suoni, colori, immagini, odori, ecc. Ma per ciò che sappiamo dalla lettura di *Questioni concernenti Certe Pretese Facoltà Umane* (e cioè che già l'immagine, è il risultato di un'inferenza, o meglio è una conclusione ottenuta attraverso sillogismo, di cui le diverse percezioni del questo qui costituiscono le premesse) il percepito deve essere qualcosa di ancora più elementare dell'immagine stessa, intesa come un certo qualcosa di definito.

Premesse e conclusione sono ricondotti ad unità attraverso il concetto e l'idea; e associate e veicolate attraverso segni. Quindi, ancora una volta, va fatta distinzione tra l'immagine realizzata e definita (come per esempio l'immagine di un tavolo e di una sedia, insomma di qualcosa di preciso), dai singoli istanti in cui i nostri sensi ricevono quelle singole e numerose informazioni sensibili che diciamo percetti (e che insieme vengono a costituire quanto si dirà sedia o tavolo). Il percepito, quindi, deve essere il risultato più semplice di un'operazione logica<sup>108</sup>, che tende ad isolare un singolo momento di quel fascio di sensazioni, che prese insieme ci istruiscono circa l'entità; e che è la fonte del momento percettivo. Il percepito è la premessa di qualsiasi ragionamento e di qualsiasi pensiero. Esso è la premessa prima. È ciò che ci consente di inserire un dato ente come il soggetto di una proposizione, in cui l'ente stesso viene collocato e identificato come elemento di una categoria già nota. In termini di segni, il percepito è legato ad un'indice, che è il tipo di segno che associa realtà esterna e mondo interiore, che indica appunto un questo qui ostensivo. Solo in una fase successiva, grazie ad un'abduzione, a questo viene associato una categoria grazie ad un predicato categoriale, nonché un segno di natura iconica o simbolica. Anche per questo è impossibile parlare di percepito nel senso di qualcosa d'immediato. Possiamo pensare e parlare del percepito solo come qualcosa di realizzato attraverso segni, quindi mediato. Già dal singolo percepito esperienziale, dunque, la sensibilità umana è imprescindibilmente intrecciata con la *Terzità*. Infatti anche la percezione più semplice si espleta attraverso l'ausilio di ciò che più di tutto identifica la *Terzità*: il segno.

Un discorso specifico va fatto, parlando di segni, a proposito di quell'insieme di simboli, icone e indici che presi insieme siamo soliti chiamare linguaggio. Tutto il percepito è in qualche modo dato 'nel' e 'attraverso' segni/parole; o meglio ancora in proposizioni e giudizi, che Peirce chiama appunto giudizi percettivi. Volendo far luce sulla natura dei giudizi percettivi, dobbiamo muoverci con cautela e procedere ancora una volta per piccoli passi. La prima cosa da tener presente, che interessa da vicino il rapporto tra realtà e percezione, è che, come già sappiamo, non esiste alcuna percezione che non sia in qualche modo legata ad una rappresentazione. Tutta la nostra esistenza, altro non è che una sintesi di rappresentazioni, legata ad un sentimento di presenza vigile e attenta. Proprio sulle rappresentazioni allora dovremo insistere, per poter far luce in modo definitivo e chiaro su ciò che caratterizza la coscienza. Per analizzare a fondo il rapporto giocato tra rappresentazione e realtà, analizzeremo qualcosa sulla percezione sensibile.

Volendo allora tornare al rapporto che intercorre tra percezione e rappresentazione bisogna che ci si soffermi sul momento in cui Peirce contrappone percepito e fatto percettivo, nonché tra percepito e giudizio percettivo. Leggiamo per esempio CP 2.141:

«(CP 2.141) Whatever is the product of effort might be suppressed by effort, and therefore is subject to possible error. I am forced to content myself not with the fleeting percepts, but with the crude and possibly erroneous thoughts, or self-informations, of what the percepts were». I percetti, quindi, in quanto elementi costruiti attraverso una 'lettura' delle informazioni veicolate attraverso

---

<sup>108</sup> Qui preferiamo parlare di una vera e propria operazione logica, perchè i nostri sensi sono così intrecciati con quanto si è definito Terzità che, per cogliere l'essenza e la natura inferenziale di questo atto di percezione, bisogna attuare una vera e propria operazione di astrazione. Ciò che in natura sarebbe chiaramente distinto da ogni vincolo cognitivo con la terzità, nella nostra mente, ne è imprescindibilmente *contaminato*.

*segni*, sono passibili di veri e propri errori di lettura. Qui viene smentito, una volta per tutte, il concetto secondo cui ci sarebbe un rapporto di corrispondenza biunivoco tra mondo reale e interpretazione dello stesso, senza spazio per errori e senza la possibilità di diverse chiavi di lettura. Inoltre, continuando:

«(CP 2.141) The science of psychology assures me that the very percepts were mental constructions, not the first impressions of sense. But what the first impressions of sense may have been, I do not know except inferentially and most imperfectly. Practically, the knowledge with which I have to content myself, and have to call "the evidence of my senses," instead of being in truth the evidence of the senses, is only a sort of stenographic report of that evidence, possibly erroneous. In place of the percept, which, although not the first impression of sense, is a construction with which my will has had nothing to do, and may, therefore, properly be called the "evidence of my senses," the only thing I carry away with me is the perceptual facts, or the intellect's description of the evidence of the senses, made by my endeavor. These perceptual facts are wholly unlike the percept, at best; and they may be downright untrue to the percept. [...] The perceptual facts are a very imperfect report of the percepts; but I cannot go behind that record. As for going back to the first impressions of sense, as some logicians recommend me to do, that would be the most chimerical of undertakings».

Ci è ora possibile comprendere, ancora meglio, quanto sia utile leggere il termine 'rappresentazione' anche come 'ripresentazione', come del resto abbiamo cercato di sottolineare già nel paragrafo riguardante il *Representamen*. Il *percepito* è qualcosa che, filtrato dai nostri sistemi cognitivi, viene elaborato e rielaborato, nonché letto, fin quando non siamo in condizione di comprendere a cosa era simile l'appena percepito (e che quindi è già trascorso), quindi commisurato alle innumerevoli informazioni che costituiscono le nostre conoscenze *attuali*. Anche il percepito, è quindi comprensibile solo se inserito in una rappresentazione, e in seguito espresso attraverso una proposizione. Se vogliamo, in modo ancora più analitico, in riferimento a CP 2.146 «percept is a single event happening hic et nunc. It cannot be generalized without losing its essential character.[...] Generalize the fact that you get hit in the eye, and all that distinguishes the actual fact, the shock, the pain, the inflammation, is gone. It is anti-general. The memory preserves this character, only slightly modified. The actual shock, etc., are no longer there, the quality of the event has associated itself in the mind with similar past experiences. It is a little generalized in the perceptual fact. Still, it is referred to a special and unique occasion, and the flavor of anti-generality is the predominant one».

Apprendiamo che il percepito è inteso come evento sigolare, e che è impossibile da tradurre in un giudizio, senza la necessaria generalizzazione e la relativa perdita di quello che Peirce qui chiama carattere essenziale. Parte, solo una piccola parte di questo carattere essenziale, viene mantenuta, seppur in modo alterato, nella memoria di colui che percepisce (o meglio ancora, che ha appena percepito). Il percepito viene dunque identificato ed assimilato alle altre esperienze passate, che hanno suscitato nel percipiente le stesse emozioni e/o sensazioni. Questo gioca un ruolo cruciale nel momento dell'*abduzione*, che Peirce vede come l'inferenza legata alla qualità che, ribadiamo, viene identificata attraverso una comparazione tra i *fatti* e i ricordi delle passate esperienze. In questo passo Peirce parla ancora di *perceptual facts*, ma come riportato in seguito in CP 4.539, vi preferirà l'utilizzo del termine *perceptual judgment*:

«(CP 4.539) The Immediate Object of all knowledge and all thought is, in the last analysis, the Percept.[...] Nothing is more indispensable to a sound epistemology than a crystal-clear discrimination between the Object and the Interpretant of knowledge;[...] That we are conscious of our Percepts is a theory that seems to me to be beyond dispute; but it is not a fact of Immediate Perception. A fact of Immediate Perception is not a Percept, nor any part of a Percept; a Percept is a Seme, while a fact of Immediate Perception or rather the Perceptual Judgment of which such fact is

the Immediate Interpretant, is a PHEME that is the direct Dynamical Interpretant of the Percept, and of which the Percept is the Dynamical Object, and is with some considerable difficulty (as the history of psychology shows), distinguished from the Immediate Object, though the distinction is highly significant.†1 But not to interrupt our train of thought, let us go on to note that while the Immediate Object of a Percept is excessively vague, yet natural thought makes up for that lack (as it almost amounts to), as follows. A late Dynamical Interpretant of the whole complex of Percepts is the Seme of a Perceptual Universe that is represented in instinctive thought as determining the original Immediate Object of every Percept».

Il motivo di questa sostituzione di termini è legato al fatto che il primo dei due fa riferimento al momento in cui il percepito viene sottoposto all'analisi, che termina con la realizzazione di ciò che si dice Giudizio Percettivo. La spiegazione di Giudizio Percettivo è data nella nota 1 dello stesso CP:

«(CP 4.539, Fn 1) The perceptual judgment is a proposition of existence determined by the percept, which it interprets».

La scelta da parte dell'autore di utilizzare il verbo *to interpret* (interpretare) vuole proprio sottolineare il fatto che ogni proposizione suggelli un momento razionale vivo, che di volta in volta debba fare i conti con il continuo rimando dal conseguente all'antecedente, che è la caratteristica specifica dell'abduzione. Il percepito è, detto nei termini logici peirceani, un *Sema*; un soggetto che va associato ad un predicato, un termine che ha la funzione di saturare in qualche modo un *Fema*, ossia un predicato a n posti. Esso è un qualcosa che è qui e ora, ma che come tale è un oggetto dinamico, che abbisogna di una categoria cui possa essere associato. Il percepito, quindi, è una realtà esistenziale che diviene manipolabile solo ed esclusivamente attraverso l'impiego di proposizioni linguistiche. Esso è pertanto qualcosa di costruito, seppur su delle basi reali, attraverso il linguaggio. Il *giudizio percettivo* è il modo in cui un'esperienza viene realizzata e data nel linguaggio.

In termini pratici, esiste per Peirce una reale e non trascurabile incongruenza, uno scarto, tra il *percepto* e il *giudizio percettivo*. Il primo, in quanto presente e reale, è impossibile che sia percepito così com'è. Esso infatti è, in quanto tale, *oggetto dinamico*. L'unico modo in cui possiamo controllare i percetti è attraverso la lettura delle loro rappresentazioni in giudizi (CP 4.539; che sono come tali oggetti immediati) che abbiano per soggetto il questo qui, che è dato nel qui e ora dell'attuale; e che abbiano per predicato l'*in quanto* che combina il soggetto con una categoria data e già stabilita, riconoscendolo come ad essa appartenente per similarità. Qui si registra il passaggio dal *percepto*, riconosciuto come 'in quanto', ossia come qualcosa che rimanda alla categoria cui esso appartiene. Questa operazione permette il passaggio dal particolare al generale. Una data sensazione attuale, un momento in cui siamo in contatto con i molti dati sensibili, detti *percetti*, viene letto come uno specifico qualcosa, che è il sentire caldo, o il vedere che qualcosa è rosso, o tondo. Qui il dato viene dunque riconosciuto come uno specifico qualcosa a noi già noto. Proprio in questa necessità di *ri-conoscere* il percepito come qualcosa già noto, c'è la possibilità di errore. È possibile talvolta sbagliare nell'interpretare una serie di percetti, proprio perché già questo è qualcosa, che ha a che fare con la *Terzità* e la sua specifica natura simbolica. In Peirce si parla strettamente di lettura dei dati. È quindi possibile incappare in un errore di lettura vero e proprio. E' il momento in cui, nell'atto percettivo, la mente umana svolge la sua funzione *attiva* e *adattiva*, in cui la mente umana pone la propria forma sulla realtà. E' il primo passaggio dai molti all'uno, che termina con l'identificazione di un certo numero di percetti particolari come esempi di una categoria generale predicata. Il momento successivo, in cui si verifica un ulteriore passaggio verso il più generale, come già approfondito in precedenza, è quello legato alla *Legge della Mente*.

Attraverso la legge della mente le idee tendono ad associarsi, divenendo via via sempre più generali, riducendosi di numero, ma influenzandosi tra loro, senza che talvolta ci sia l'intervento della coscienza. Si formano così categorie sempre più ricche e generali. A tal proposito Peirce si esprime più volte quando parla del continuo svilupparsi dei simboli. Questo processo è continuo e termina con quello che è il vertice della piramide, cioè un'idea unica, la più generale e la più astratta di tutte: la *coscienza*. Questa idea generale che fa da vertice è anch'essa qualcosa di specificamente dinamico. Essa è in continuo divenire, si sviluppa con ogni singolo pensiero, ed è sempre diversa. Per quello che dice Peirce in proposito, per considerare nel modo corretto la coscienza bisogna che la si consideri nel corso del tempo, che sia essa in qualche modo vissuta. Pertanto essa è un qualcosa che viene realizzato durante il corso del tempo, secondo un processo ben preciso, che ha inizio proprio col percepito e l'esperienza. È pertanto impossibile intendere la coscienza come qualcosa di statico; che sia possibile leggere e ipostatizzare in un dato momento.

Intendere così la coscienza è possibile solo come un certo sentimento, che accompagna la nostra percezione, quel sentimento di unità che è proprio quello dell'unità dell'*ego*, che è in sé appunto un'idea generale. Per questo motivo diciamo che, se presa in un dato momento preciso, la coscienza equivale a un'idea generale, forse potremmo dire la più generale di tutte<sup>109</sup>, che consiste proprio nel vertice del triangolo da noi adottato per rappresentare la cognitività umana. Proviamo a fare il punto della situazione per ciò che abbiamo appreso sulla coscienza in Peirce.

La coscienza è la parte più importante e più nobile della mente umana. È la più importante perché cosituisce il culmine, il perfezionamento, di tutta la struttura della mente e della cognitività umana, secondo una precisa collocazione temporale. È la più nobile perché è l'unica entità capace di essere auto-intelligibile. Poco prima, è da noi stata definita come la fioritura di una pianta, che diventa via via sempre più alta e più complessa, ma che nel suo sviluppo emerge alla nostra propria consapevolezza sempre solo in parte. Vista da vicino, la coscienza ha per Peirce una struttura del tutto particolare. Essa è il motivo esistenziale di tutto l'organismo umano. Non è semplice epifenomeno (CP 5.493). Nonostante questo, anch'essa, seppure contro ogni logica del senso comune, non è data come qualcosa di immediato; ma è, neanche a dirlo, il risultato di un processo inferenziale. Sembra intuitivamente impossibile che una cosa di cui si sia così certi sia il risultato di un processo. Ciò sui cui fondiamo la nostra stessa certezza di esistere e di pensare, ad un'analisi più attenta, si riveli come la conclusione di qualcosa che preesiste alla nostra stessa capacità di pensare. La coscienza, che tra l'altro è lo stesso fondamento certo di tutti i nostri processi cognitivi, il luogo che risponde per primo alla domanda 'chi sono io?', sembra qui qualcosa che viene a generarsi dopo il nostro pensare.

Il fatto è che non da subito siamo in grado di accorgerci della nostra individualità e della nostra capacità di autopercepirci, come entità singola e unica, come *ego* distinto dagli altri. Peirce spiega questo fenomeno col dire che giungiamo alla realizzazione del nostro *ego* soggettivo, della nostra *auto-coscienza*, solo al termine di un processo inferenziale, che ha luogo in seguito all'aver esperito l'ignoranza e l'errore<sup>110</sup>. Ci accorgiamo di essere diversi e distinti dal 'tutto quanto' indistinto grazie all'ignoranza e all'errore (che neanche a dirlo sono il condensato di quanto innesca il *dubbio*, così per come visto in *Come Rendere Chiare le Nostre Idee*). Ignoranza ed errore ci inducono a riflettere, causando una sorta di stallo nel nostro sistema cognitivo. Dopo questa sorta di 'catastrofe cognitiva', diventa possibile realizzare l'alterità e renderci conto della nostra unità di coscienza. Peirce individua nella resistenza, e nel contrasto tra *Ego* e *Non-Ego*, il motore che ci permette di realizzare ciò che solitamente si dice *Io*, o *Sè*.

«(CP 1.332, *EGO AND NON-EGO*) The differences between that of which we are aware in feeling, volition, and cognition. Feeling is a quality, but so far as there is mere feeling, the quality is not limited to any definite subject.[...] Feeling also as such is unanalyzed. Volition is through and through dual. There is the duality of agent and patient, of effort and resistance, of active effort and

<sup>109</sup> Cfr. Bonfantini 2003, pp.108-9.

<sup>110</sup> Cfr. *Questioni Concernenti Certe Pretese facoltà Umane*, Maddalena 2005, p. 95.

inhibition, of acting on self and on external objects. Moreover, there is active volition and passive volition, or inertia, the volition of reform and the volition of conservatism. That shock which we experience when anything particularly unexpected forces itself upon our recognition (which has a cognitive utility as being a call for explanation of the presentment), is simply the sense of the volitional inertia of expectation, which strikes a blow like a water-hammer when it is checked; [...] Low grades of this shock doubtless accompany all unexpected perceptions; and every perception is more or less unexpected. Its lower grades are, as I opine, not without experimental tests of the hypothesis, that sense of externality, of the presence of a non-ego, which accompanies perception generally and helps to distinguish it from dreaming. This is present in all sensation, meaning by sensation the initiation of a state of feeling; -- for by feeling I mean nothing but sensation minus the attribution of it to any particular subject».

Quello che egli chiama non-ego è proprio ciò che riporta il nostro mondo interno a fare i conti con la realtà esterna. Noi siamo innanzitutto ego, questo è vero; ma è altrettanto vero che possiamo esperire il mondo reale attraverso la forza che esso esercita sul nostro sentimento, proprio attraverso quella parte della coscienza che, non essendo propriamente ego, vi si relaziona e contrappone. Per questo contrasto Peirce sceglie il termine non-ego, come per sottolineare il fatto che di questa sappiamo solo che non è l'ego, ma che allo stesso tempo vi sta continuamente in relazione e in dialogo, essendo sempre parte della coscienza che a questo punto è necessario interpretare come qualcosa di diadico. Per comprendere fino in fondo cosa bisogna pensare quando parliamo di coscienza e della sua natura diadica bisogna leggere il CP 1.326 in cui spiega proprio cosa sia una *diade*:

«(CP 1.326 ) A dyad consists of two subjects brought into oneness. These subjects have their modes of being in themselves, and they also have their modes of being, as first and second, etc., in connection with each other. They are two, if not really, at least in aspect. There is also some sort of union of them. The dyad is not the subjects; it has the subjects as one element of it. It has, besides, a suchness of monoidal character; and it has suchness, or suchnesses, peculiar to it as a dyad. The dyad brings the subjects together, and in doing so imparts a character to each of them. Those characters are, in some sense, two. The dyad has also two sides according to which subject is considered as first. These two sides of the dyad form a second pair of subjects attached to the dyad; and they have their mode of union. Each of them also has a special character as a subject of the dyad. This description shows that the dyad, in contrast to the monad, has a variety of features; and all these features present dyadic relations».

È quindi grazie a questo continuo dibattere tra queste sue due parti, dette appunto ego e non-ego, che conosciamo la realtà; che accresciamo la nostra conoscenza; che facciamo esperienza. Divenuti esperti del processo introspettivo, il primo momento in cui è possibile realizzare questa specie di contrasto è quello della percezione. Già nella percezione, e quindi durante il processo che ha termine col giudizio percettivo, siamo coscienti di un certo rapporto tra noi e noi; e tra noi e la realtà con cui interagiamo.

«(CP 1.334) I would limit it to the momentary direct dyadic consciousness of an ego and a non-ego then and there present and reacting each upon the other. In one, the action is generally more active, in the other more passive; but precisely what this difference consists in I do not feel sure. I think, however, that the will to produce a change is active, the will to resist a change is passive. All sensation is essentially, by its very definition, active. The objection to this is that, according to it, the voluntary inhibition of a reflex should not give a sense of effort; and probably the definition of the distinction between the sense of externality in willing and in perception requires a supplement or other slight modification on this account. But the important point [is] that the sense of externality in perception consists in a sense of powerlessness before the overwhelming

force of perception. Now the only way in which any force can be learned is by something like trying to oppose it. That we do something like this is shown by the shock we receive from any unexpected experience. It is the inertia of the mind, which tends to remain in the state in which it is. No doubt there is a marked difference between the active and intentional volition of muscular contraction and the passive and unintentional volition that gives the shock of surprise and the sense of externality. But the two are to be classed together as alike modes of double consciousness, that is, of awareness, at once and in the same awareness, of an ego and a non-ego».

È grazie a questo movimento che possiamo arricchire continuamente il nostro ego, che progredisce rispetto a sé stesso rispetto al prima. In una parola, si verifica uno scarto, in termini di acquisizione di conoscenze, tra il vecchio e il nuovo ego.

È in questo modo che va intesa la coscienza in Peirce: come flusso che scorre continuamente, scandito dai vari segni distinti, che diciamo ego. La successione dei diversi stati dell'ego è ciò che caratterizza quello che chiamiamo flusso di coscienza. Ognuno di questi ego che si succedono va inteso come un'idea generale, la più generale di tutte. Ciascuna di queste idee, quindi, è anch'essa un segno, ogni ego è un segno. Il processo dialogico tra ego e non-ego termina con un cambiamento dello stato dell'ego, che in questo scarto si è arricchito in termini di conoscenza: è diventato un segno più ricco. Non è infatti possibile assumere la coscienza come ego unico e statico. La coscienza, presa nel senso più reale, è un vivente contrasto tra ego e non-ego, e tra diversi ego che si succedono nel tempo. In questo motivo, scandito dal dialogo interiore tra ego e non-ego prima, e tra ego ed ego-seguente poi (CP 5.313-15), si manifesta quella che Peirce stesso definisce Coscienza Dialogica.

«(CP 4.551) It is not merely a fact of human Psychology, but a necessity of Logic, that every logical evolution of thought should be dialogic».

Questo è infatti il vero modo di procedere del pensiero umano: quello del movimento dialogico, di dialogo, tra diverse costituenti che talvolta manifestano diversa natura, già nella percezione. Ancora su diaogico, da alcuni scritti inediti pubblicati postumi nei CP:

«(CP 4.6 ) Thinking always proceeds in the form of a dialogue -- a dialogue between different phases of the ego -- so that, being dialogical, it is essentially composed of signs, as its matter, in the sense in which a game of chess has the chessmen for its matter. Not that the particular signs employed are themselves the thought! Oh, no; no whit more than the skins of an onion are the onion. (About as much so, however.) One selfsame thought may be carried upon the vehicle of English, German, Greek, or Gaelic; in diagrams, or in equations, or in graphs: all these are but so many skins of the onion, its inessential accidents. Yet that the thought should have some possible expression for some possible interpreter, is the very being of its being».

«(CP 6.338 -*MODES OF BEING*) All thinking is dialogic in form. Your self of one instant appeals to your deeper self for his assent. Consequently, all thinking is conducted in signs that are mainly of the same general structure as words; those which are not so, being of the nature of those signs of which we have need now and then in our converse with one another to eke out the defects of words, or symbols. These non-symbolic-thought-signs are of two classes: first, pictures or diagrams or other images (I call them Icons) such as have to be used to explain the significations of words; and secondly, signs more or less analogous to symptoms (I call them Indices) of which the collateral observations, by which we know what a man is talking about, are examples. The Icons chiefly illustrate the significations of predicate-thoughts, the Indices the denotations of subject-thoughts. The substance of thoughts consists of these three species of ingredients».

Questa coscienza dialogica è un continuo scambio di stati, una sorta di continua successione di istanti, segnati e rappresentati da segni. Essa è quindi come una melodia musicale, dove le diverse note succedendosi danno vita ad un qualcosa di più complesso, come complessa è la realtà di un brano musicale.

«(Come rendere Chiare le Nostre Idee, *Mad* 2005, pg. 211) In un pezzo di musica ci sono le note separate e c'è il motivo. Una singola nota può essere prolungata per un'ora o per un giorno ed esiste altrettanto perfettamente in ogni secondo di quel tempo quanto in tutto il tempo preso assieme; di modo che, finché dura il suono essa potrebbe essere presente a un senso dal quale sia il passato sia il futuro sono completamente assenti. Ma le cose sono diverse con il motivo, l'esecuzione del quale occupa un certo tempo, e durante parte di questo tempo solo parti del motivo sono suonate. Esso consiste in un ordine nella successione dei suoni che colpiscono l'orecchio in tempi diversi; e per percepirlo ci deve essere un qualche continuità di coscienza che ci renda presenti gli eventi durante quel lasso di tempo. Certamente noi percepiamo il motivo solamente sentendo le note separate; eppure non possiamo dire di udirlo direttamente, poiché noi udiamo soltanto ciò che è presente all'istante, e un ordine di successione non può esistere in un'istante. Queste due specie di oggetti, ciò di cui siamo immediatamente coscienti e ciò di cui siamo mediatamente coscienti, si trovano in una coscienza».

Ciò che chiamiamo solitamente coscienza si rivela come un'entità al tempo stesso monadica e diadica, secondo della lente che utilizziamo per osservarla. La coscienza, da parte sua, è quindi una realtà ideale, che interagisce continuamente con tutte le nostre funzioni cognitive. Se nel punto qui appena riportato Peirce parla di realtà di cui siamo mediatamente coscienti, e di realtà di cui siamo coscienti in modo immediato, è perché intende contrapporre il nostro essere presenti quando esperiamo il reale (seppur in riferimento ai concetti di presente e di immediato su cui non ci dilungheremo oltre) al nostro continuo mediare tra dati immediati e rappresentamina. Proprio il continuo porre in relazione mediato e immediato segna ciò che, analogamente alla melodia, simboleggia l'attività di pensiero della coscienza umana. In tutto il suo continuo scorrere la coscienza dialoga.

Tutto il nostro pensare è un dialogare attraverso segni e parole. È dunque necessario affidare al linguaggio il ruolo di fulcro del pensare umano. Se è solo con esso che possiamo conoscere i nostri stati interiori, allora il linguaggio è ciò che, mentre aumenta il proprio valore di significati e di rimandi, accresce il nostro stesso potere di pensare e di realizzare i nostri intenti e le nostre stesse capacità. Tutti i pensieri sono quindi come dei pezzi di melodia, o come dialoghi, a seconda di quale sistema di segni si adotti. Nel processo dialogico di cui stiamo parlando si inseriscono ovviamente tutti gli scambi tra il nostro io più elevato e i diversi suggerimenti (*suggestions*) che, come abbiamo detto, ci giungono dalla visione interna del nostro istinto, oltre che dalla rete di credenze e abiti del mondo interno, il nostro: sguardo interiore (*insight*).

In questo dialogo, in questa melodia, i diversi *ego* scandiscono il movimento temporale continuo, letto e vissuto da un'entità che proprio per questo, per il suo caratteristico essere sempre *presente*, deve necessariamente essere altrettanto continua (questa è la *coscienza*); e pertanto svilupparsi nel suo continuo concorrere, con quella che da subito abbiamo indicato come concetto portante di tutta la filosofia peirceana: la *temporalità*.

Proprio la *temporalità*, nell'economia di tutto il nostro lavoro, si rivela come il filo conduttore, che lega e struttura tutto il pensiero peirceano, secondo delle modalità proprie solo all'essere umano, che proprio a partire da tutto questo può essere solo paragonato, ma solo in modo relativo, alle altre forme di intelligenza presenti nella nostra realtà. Come si accennava poco prima, tutti gli scambi di informazioni, le stesse sensazioni, le emozioni e tutte le forme di pensiero, sono condotte e ricondotte per *segni* e *simboli*. In tutto questo, il ruolo del linguaggio, inteso come insieme di segni e simboli, è di assoluto rilievo.

Le parole, in particolare, sono qualcosa di grande valore nella letteratura peirceana. Proprio sul particolare rapporto che lega tra loro in modo imprescindibile uomini e parole, Peirce si esprime in CP 5.313, dove si spinge fino ad affermare che ‘l’uomo è un segno’, alla stessa stregua della parola. Ora soltanto possiamo dare la giusta importanza a quanto l’autore esprima già negli scritti del primo periodo, come ad esempio *Alcune Conseguenze di Quattro Incapacità*<sup>111</sup>.

«(CP 5.313) L’uomo fa la parola, e la parola non significa niente di più di quello che l’uomo le ha fatto significare, e significare solo per un uomo. Ma poichè l’uomo può pensare solo per mezzo di parole o di altri simboli esterni, questi potrebbero volgersi e dire: “Tu non significhi niente che non ti abbiamo insegnato noi, e quindi significhi solo in quanto indirizzi qualche parola come l’interpretante del tuo pensiero».

Inoltre, proseguendo in CP 5.314 dice:

«(CP 5.314) Non vi è elemento della coscienza dell’uomo che non abbia qualcosa di corrispondente a esso nella parola; e la ragione è evidente: consiste nel fatto che la parola o segno che l’uomo usa è l’uomo stesso».

In questo preciso passaggio, figura la voce del verbo essere, stavolta in corsivo. Abbiamo modo di credere che questo sia un riferimento, tuttosommato abbastanza esplicito, a quanto si dica a proposito del verbo essere in *A New List...* Egli, così facendo, non farebbe altro che suggellare, una volta per tutte, quanto già detto riguardo la copula, e al ruolo che essa svolge nel rapporto di riduzione dai molti all’uno. La stessa coscienza infatti altro non è che una sintesi del molteplice, in un’unica identità. Lo stesso termine identità, da noi qui impiegato, rimanda ancora una volta al verbo essere e alla funzione della copula che, ripetiamo, altro non è che ciò su cui la coscienza umana fonda la propria esistenza. L’*io*, il luogo principe di tutta la nostra introspezione, vive in funzione della nostra capacità di essere, di esistere, e di pensarci come in relazione proprio al verbo essere. Ma la cosa più importante è che proprio grazie all’insieme di segni che chiamiamo parole, grazie alla nostra capacità linguistica, possiamo *dialogare* con noi stessi; quindi pensare e leggere le nostre rappresentazioni; nonchè comunicarle e criticarle con gli altri, tirando talvolta fuori dal nostro mondo interno cose che neppure sapevamo di conoscere. Il linguaggio, in particolare, si rivela l’unico strumento, o il più potente, che può far luce fino ai posti più oscuri e profondi del nostro mondo interno più *privato*.

#### 4.2 Da Quasi-mente a Mente

Abbiamo acquisito che la coscienza è dialogica; che l’intera attività di pensiero e del pensare non può che essere dialogica. Propria per questo suo essere una realtà dialogica la coscienza viene denominata *diade* (*Dyad*). Mentre una delle sue componenti *suggerisce* qualcosa, l’altra componente la ascolta, la vaglia e quindi delibera. Questo continuo scambio tra le due componenti, altrimenti dette anche *io* e *non-io*, questo dialogo, scisso tra ascolto e suggerimento, avviene secondo una necessaria successione temporale. Per questo motivo è frequente trovare, in Peirce, lo stesso concetto esposto e spiegato come successione dei diversi stati del *sé*; come successione dei diversi *sè*. Ma tutto questo non è ancora abbastanza: non si è ancora detto tutto. Va ancora aggiunto, a quanto visto finora, un ultimo tassello; un’ultima tessera, che possa in qualche modo completare il nostro quadro, che vuole ritrarre il modello di mente del filosofo americano.

---

<sup>111</sup> Cfr. *Alcune Conseguenze di Quattro Incapacità*, Bonfantini 2003, p. 108-109.

Esiste a tal proposito una ‘ultima fase’ del pensiero di Peirce che espone quanto già detto precedentemente a proposito del concetto di mente, e del rapporto che sussiste tra mondo e mente, con una prospettiva leggermente diverse.

Nel 1906 Peirce scrive diversi articoli, che saranno gli ultimi della sua vasta produzione letteraria. È frequente trovare, proprio negli scritti legati a questo periodo, alcuni termini-chiave che, oltre ad essere semplicemente del tutto nuovi, aggiungono qualcosa di assolutamente inedito, al modello di Segno e di Mente già presenti in Peirce; riformulando e ristrutturando considerevolmente quanto già detto prima in proposito.

Molti critici parlano di questo periodo della produzione letteraria di Peirce come di un momento ‘mistico’ di questo singolare pensatore. Gli stessi critici fanno particolare riferimento al fatto che in questo periodo storico Peirce scriva *Un Argomento Trascurato per la Realtà di Dio*<sup>112</sup>; che tra l’altro usano accostare al *Proslogion* di Anselmo, e alla relativa *prova ontologica* dell’esistenza di Dio ivi esposta. Ancora secondo questi, Peirce arriva alle conclusioni esposte in questo articolo dopo un periodo particolarmente travagliato, in cui il filosofo americano era in preda a crisi mistiche, forse anche dovute alle droghe di cui si serviva per lenire i dolori atroci del male che di lì a poco lo avrebbe condotto alla morte. La natura e l’argomento trattato da Peirce in questo e in altri scritti che videro la luce in questo periodo hanno indotto diversi pensatori a vedere nel pensiero di Peirce un’evoluzione ‘finale’ del suo pensiero che definiscono ‘mistico-metafisica’.

Noi abbiamo modo di ritenere che questo Peirce (il Peirce del 1906), l’ultimo Peirce, non sia in preda ad alcuna fase mistica. Il pensiero e i modelli in esso esposti, legati a questo periodo, è il necessario punto d’arrivo di un’interpretazione totalmente dovuta ad un modello logico di *mondo*, di *realtà*, e quindi di *mente*.

La *mente* che il Peirce del 1906 descrive è assolutamente in linea con tutto quanto fin lì pensato e scritto. Essa ne è la dovuta e necessaria conclusione; questa *mente*, la mente descritta nel periodo intorno al 1906, è il punto d’arrivo di tutta una speculazione, innanzitutto logica, che prende le mosse già nel 1867<sup>113</sup>. Questa visione finale riesce nel legare tra loro tutti i diversi argomenti trattati da Peirce nel corso della sua riflessione letteraria. Il tutto è frutto di una riflessione che parte da un approccio del tutto singolare alla realtà, vista attraverso gli occhi di una logica rigorosa.

In tutto questo è di fondamentale importanza analizzare con cura quei concetti cardine che danno il via all’analisi del filosofo americano. Per questo motivo è importante fare molta attenzione ai temi trattati da Peirce già nei primi scritti.

Già nel 1867 Peirce si accorse di come la coscienza umana già nasca immersa nella società e nella pluralità di individui; nella intercondivisione di quelli che, solo dopo aver esperito *ignoranza* ed *errore*, divengono *individui*. È come se la coscienza *sbocci* dopo essere stata coltivata e allevata nell’unico luogo in cui essa può divenire tale: la *comunità* e la *società umana*.

Ciò che Peirce esprime nel 1906 è imprescindibilmente legato alla sua originaria considerazione della *realtà*, ‘originaria’ in quanto è la considerazione già esposta nei diversi articoli legati alle sue prime pubblicazioni del 1867. Possiamo per questo ritenere questi ultimi scritti come il punto di maturazione di quel giovane Peirce, che nel 1867 scrive articoli densi e profondi come *Una nuova Lista di Categorie* e *Questioni Concernanti certe Pretese Facoltà Umane*. Per esprimere col più alto livello di chiarezza possibile il nostro punto di vista sull’argomento, e per darne compiuta motivazione, si è scelto di seguire quanto lo stesso Peirce dice in un articolo, per l’appunto del 1906, dal titolo *The Basis of Pragmatism in the Normative Sciences*<sup>114</sup>; e riflettendo su quanto qui esprima a proposito del *pensare*, della *realtà* percepita e della *mente* umana.

Come ricorda il titolo stesso, qui viene messo in luce anche il rapporto che sussiste tra la prassi e le diverse scienze umane (almeno tra quelle che egli chiama *normative*), dove è centrale

<sup>112</sup> Maddalena 2005, pp.627-652.

<sup>113</sup> Anno in cui Peirce scrive *A new list of Categories*.

<sup>114</sup> *Essential Peirce II*, pp. 371-397.

proprio il ruolo giocato da *Segno* e *Mente*. Parliamo di *prassi* perché è proprio da qui che ci interessa ripartire per consentirci di effettuare l'ultimo slancio; e avviarci verso la nostra conclusione sul tema del rapporto che lega tra loro *modo* e *mente*. Senza tornare per l'ennesima volta al *percepto* e al mondo della percezione sensibile, diciamo direttamente, con le parole dello stesso Peirce, che «A state of things is an abstract constituent part of reality, of such a nature that a proposition is needed to represent it<sup>115</sup>». Per conoscere e considerare uno *stato di cose* è necessario che ci sia un'operazione di astrazione, e che a questa sia associata una *proposizione linguistica*. E ancora, a rimarcare quanto appena esposto, rileviamo che «A fact is so highly a prescissively abstract state of things, that it can be wholly represented in a simple proposition<sup>116</sup>». Da qui sembra proprio che al centro della riflessione ci sia proprio la proposizione linguistica, considerata in modo che mai prima d'ora si era visto. La mente umana, per poter conoscere e considerare quella che diciamo realtà, opera attraverso atti di prescissione e astrazione, come del resto lo stesso Peirce ci aveva già detto in *A New List of Categories*.

Quanto riportato ci serve giusto a rimarcare ciò che finora si è detto; e a ripartire, per l'analisi finale del concetto di *Mente* in Peirce, dal considerare la realtà come il risultato di operazioni logico-cognitive come la *prescissione* e l'*astrazione*<sup>117</sup>. La realtà, quindi, può essere intesa solo come 'stato di cose'; e quindi letta attraverso *rappresentazioni/ripresentazioni*; con la necessaria mediazione dei segni-*representamen*. In questo caso è evidente come una proposizione (che è la parte a fondamento del linguaggio, inteso come abilità logico-cognitivo), una semplice ma necessaria proposizione linguistica, sia proprio il principale tipo di segno-*representamen* che restituisca il percepito e la realtà in cui il percepito è reso tale. È proprio lo stesso Peirce a spingerci verso una simile riflessione, a proposito del ruolo dei segni in generale, e sul valore della loro mediazione; innanzitutto con la *prassi* e con la realtà. In questo caso però, e ci teniamo a sottolinearlo, l'attenzione dell'autore non è rivolta ad alcuna classificazione dei segni. Proprio qui, in questo articolo, Peirce si riferisce ai segni parlando esclusivamente delle proposizioni linguistiche, quindi al ruolo centrale del linguaggio, inteso come strumento e veicolo del pensare umano. Tutto questo diventa più chiaro se si legge quanto Peirce dice a pagina 376 di *EP II*, a proposito di cosa sia la Logica, in quanto scienza. Qui si dice che «Logic [...] is the theory of deliberate thinking». Il termine 'deliberate' va inteso come quel modo del pensare che, mano a mano che il flusso di pensiero scorre e viene *suggerito*, viene vagliato da quella componente della coscienza che abbiamo metaforicamente definito 'in ascolto', che è la sua componente *vigile* e attenta; per stabilire se ciò che è stato oggetto del suggerimento sia da prendere in considerazione o meno; se farvi seguire azione o meno; oppure se sia o meno conforme ad un modello prefissato, o a un'intenzione prestabilita. Peirce prosegue parlando delle cosiddette 'Scienze Normative' (Estetica, Etica e Logica). Ma la cosa su cui maggiormente ci interessa riflettere è che per l'autore Logica è senza dubbio scienza del pensiero (*EP II*, p.385); ma anche che «... in that sense, is no more internal than it is external. Logic is the science of truth and falsity. But truth and falsity belong as much to proposition printed in books as to proposition in the human consciousness. The fact that a proposition is conscious or unconscious does not affect its truth or falsity». Quanto detto giusto per evidenziare come la considerazione dell'autore per questa scienza, che è la scienza del pensiero; e l'interesse per i segni, che sono l'elemento principale se non esclusivo attraverso cui il pensiero muove e si sviluppa, si sono spostate e dirette, nel corso della sua maturazione filosofica, verso la proposizione linguistica, che nel frattempo sembra essere divenuta il segno per eccellenza: ciò che principalmente interessa le leggi del pensiero. Qui Peirce specifica che la proposizione di cui parla è la stessa, che sia stampata sui libri, o che sia pronunciata da un parlante, o ancora semplicemente pensata e suggerita. Inoltre, va rivelato il passaggio in secondo piano del rapporto che coscienza e inconscio hanno con la proposizione. L'importante (almeno in logica), come appena letto, è il

<sup>115</sup> Cfr. *EP II*, p. 378.

<sup>116</sup> Cfr. *EP II*, p. 378.

<sup>117</sup> Peirce spiega molto dettagliatamente il significato di questi termini in *A New List of Categories*; Cfr. *Una Nuova Lista di Categorie*, Maddalena 2005, pp. 71-82.

rapporto che le proposizioni hanno con il vero e il falso. Ma possiamo forse confermare che, in qualche modo, coscienza e inconscio sono entrambi strutturati e attraversati da proposizioni linguistiche. Vero e falso condizionano il nostro operare cognitivo con la realtà. Pensiero e pensare sono reali come realizzazioni *positive* di proposizioni. Pensare è dialogare per segni e parole, strutturati in proposizioni linguistiche. Va però precisato che la Logica non è da ritenere come «...all round study of reasoning, but only of the condition of reasoning being bad or good, and good of what *degree*, and in what application. Now good reasoning is reasoning which attains its purpose<sup>118</sup>». Logica è verificare; è controllo vigile del flusso di pensiero suggerito, che, ribadiamo, è qualcosa di spontaneo e inevitabile, come lo è per noi esseri umani il respirare; quindi verificare di volta in volta se questi suggerimenti siano coerenti con un modello cui ci si era ispirati. A conferma di quanto appena detto diciamo che «the psychological process of reasoning is wholly aside from the purpose of logic<sup>119</sup>». Questo perché il pensiero, nel suo procedere ordinario, nasce come dialogo tra il suggerimento continuo di un flusso spontaneo e incontrollabile, e una componente vigile e attiva, che vaglia e delibera; che siamo soliti riconoscere come *auto-coscienza*.

Spostando ora leggermente la nostra attenzione proviamo a considerare il Segno attraverso quello che sembra un lieve spostamento semantico. Il Peirce maturo infatti sembra proprio ‘bacchettare’ la propria vecchia posizione a proposito di quello che bisogna intendere per ‘Segno’. Egli, sempre nello stesso articolo che stiamo analizzando, nel rivelare la ‘vera’ essenza del segno, rivede la propria concezione del 1867. Giunge a questa conclusione partendo dal chiedersi «What does it mean to speak of the “interpretation” of a sign?<sup>120</sup>». Egli stesso si risponde dicendo che ‘interpretazione’ è un termine che è quasi identico a ‘traduzione’. Nonostante quanto detto sia molto vicino a ciò che dice in *A New List*, crediamo sia proprio da questo momento che Peirce inizi a vedere le cose con occhi nuovi. Da qui comincia a pensare al ruolo del segno, sempre come ad una funzione matematica, ma in modo leggermente diverso. Il segno viene pensato e analizzato in base alla funzione che svolge.

«Supposing there were a machine or even a growing tree which, without the interpolation of any imagination were to go on translating and translating from one possible language to a new one, will it be said that that the function of sign would therein be fulfilled?<sup>121</sup>».

E quindi si chiede «What are signs for, anyhow?<sup>122</sup>». Qual è la qualità, la caratteristica che più di ogni altra rende un segno tale? Cosa distingue un segno? Forse il ruolo cardinale di un segno è di «communicate ideas, are they not?<sup>123</sup>». La cosa che ci importa qui sottolineare è la comparsa del verbo *to communicate*, che finora non era mai stato un termine *tecnico* del lessico del filosofo americano. Il verbo comunicare (*to communicate*) apre un’area semantica finora mai considerata ed esplorata; apparentemente del tutto nuova. Peirce sembra rivelare così qualcosa di assolutamente nuovo: egli rivolge la propria attenzione all’aspetto dei segni legato alla *condivisione* e alla loro particolare natura *sociale*.

«The imaginary sign called thoughts convey ideas from the mind of yesterday to the mind of tomorrow into which yesterday’s has grown<sup>124</sup>».

In queste poche righe è condensata gran parte, se non tutta, la teoria di Peirce a proposito di ciò che chiamiamo pensiero. Prima fra tutte salta agli occhi quella qualità che ha accompagnato

---

<sup>118</sup> Cfr. *EPII*, p. 387.

<sup>119</sup> Cfr. *EPII*, p. 387.

<sup>120</sup> Cfr. *EPII*, p. 388.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

ogni nostra analisi del pensiero di Peirce: la *temporalità*. I segni veicolano i nostri pensieri attraverso uno scambio, un dialogo tra il *prima* e il *poi*. Ancora una volta ci preme sottolineare l'importanza e il ruolo centrale della *temporalità*, sul continuo scorrere dei *prima* e dei *poi*, in cui la mente cresce e si sviluppa. Peirce però ci mette in guardia:

«These “ideas” are not themselves “thoughts”, or imaginary signs. They are some potentiality, some form, which may be embodied in external or internal signs, [...] ideas do, no doubt, grow in this process. It is a part, [...] the chief part, of the process of the Creation of the World<sup>125</sup>».

Peirce, questo Peirce, insiste molto sull'esistenza delle idee in un'area che possiamo definire attraverso le sue stesse parole, 'potenziale'. Per venire all'essere le idee devono in qualche modo 'incarnarsi' in quelli che vengono chiamati 'segni interni' o 'segni esterni'; entrambi da intendere come parole-segni. Dovendo essere più precisi,

«...without embodiment in something else than symbols, the principles of logic there never could be the least growth in idea-potentiality<sup>126</sup>».

Le idee, nel loro stato potenziale, abbisognano dei simboli per essere sviluppate. I simboli crescono e aumentano il proprio valore intensificando il loro significato. Peirce avverte il peso di questo spostamento teorico e, come si accennava poco prima, quasi 'bacchetta' se stesso, correggendo la propria prospettiva teorica. Ciò che è essenziale per il segno è il suo essere impiegato in un processo intercomunicativo. L'intercondivisione sociale, il suo *dover* essere condiviso, è per il segno la *vera* essenza.

«(EPII, p.389) ...the new concept of a ‘sign’ will be defined exclusively by the forms of its logical relationship».

Qui Peirce introduce ciò che per noi è motivo per una nuova riflessione sul Segno, che dia a sua volta nuova luce a tutto l'impianto teorico e filosofico del filosofo americano. Insistendo sul valore della *relazione*, come indice del principale significato di un segno, diciamo che «(EPII, p.389) ...two minds in communication are, in so far, “at one”, that is, are propoely one mind in that part of them». E in più, come corollario di quanto appena accennato, «(EPII, p.389) ...every sign [...] is a determination of something of the the general nature of a mind, which we may call the “Quasi-mind”». Dunque ogni mente, parliamo di quella di cui ogni individuo è dotato, intesa come unità singola, si rivela per sé qualcosa di incompleto. Così infatti noi intendiamo ciò che solitamente definiamo quando utilizziamo il termine 'quasi'. Come sappiamo, col termine 'quasi' si indica una qualche entità che si avvicina soltanto, in modo approssimativo, a ciò che definiamo normalmente col termine cui il 'quasi' si accompagna. Se un individuo ha una 'Quasi-mind' è perché a questa manca qualcosa per essere definita 'mind' a pieno titolo. È quindi doveroso, a questo punto, chiedersi cosa manchi all'individuo per poter disporre di una Mente (Mind), e fare così a meno del suffisso '-quasi'.

La risposta può esserci data da un'ulteriore riflessione su ciò che già in qualche modo abbiamo detto; e su cui lo stesso Peirce non manca di ritornare. Bisogna ripensare al termine *comunicazione* e al come l'autore lo impieghi nella definizione della funzione significante che il segno svolge.

«A sign is plainly a species of medium of comunication<sup>127</sup>». Il segno viene ora visto come esistente, se non proprio solo ed esclusivamente, a partire dall'atto di *comunicazione* in cui esso

---

<sup>125</sup> *Ibidem.*

<sup>126</sup> *Ibidem.*

svolge il ruolo di *medium*, ossia medio o terzo; che cioè «...something which differs from of a first in a respect and from a second in another respect<sup>128</sup>».

Ma forse tutto questo non è ancora abbastanza chiaro. «A sign, on the other hand, just in so far as it fulfills the function of a sign, and none other perfectly conforms to the definition of a medium of communication. It is determined by the object but in no other respect than goes to enable it to act upon the interpreting Quasi-mind<sup>129</sup>». E in più, a seguire, «...after an ordinary conversation, a wonderfully perfect kind of signification, one knows what information or suggestion has been conveyed». Quindi l'atto che per eccellenza identifica la funzione significatrice del segno è la 'conversazione ordinaria'. Il momento in cui il segno si realizza in modo 'meravigliosamente perfetto' è la conversazione, nonché il dialogo. È proprio per questo che l'individuo non ha una mente, ma solo una quasi-mente, quindi qualcosa di incompleto e per questo imperfetto. Finché non si realizza in operazione dialogica tra individui non c'è alcun 'passaggio di informazioni o suggerimenti'. Ci è lecito pensare questo perché per pensare ad una azione bisogna che due entità agiscano e reagiscano tra loro. E inoltre, visto che il segno è medio e terzo, perché si realizzi un'azione del segno occorrono in tutto tre entità, che interagiscano in modo che il segno, in quanto medio e 'ponte' metta in relazione le altre due.

Lo stesso concetto di comunità viene rivisto e rielaborato alla luce di quanto appena detto. La comunità viene descritta poco dopo attraverso una metafora, in cui Peirce vede la mente umana come la massa «...of the liquid in a number of bottles which are in intricate connexion by tubes filled with liquid. This liquid is of complex and somewhat instable mixed chemical composition it also has so strong a cohesion and consequent surface tension that that the contents of each bottle take on a selfdetermined form». Questo esempio è alquanto illuminante. L'intera comunità viene vista da Peirce, che ricordiamo è un chimico di rara preparazione, come un insieme di bottiglie interconnesse tra loro. Queste bottiglie oltre a scambiarsi continuamente il liquido (che come detto va pensato come insieme di idee e concetti), trasmettendoselo l'un l'altra, vengono anche ad autodeterminarsi e ad assumere una certa determinazione, in un dato momento; quindi, ancora una volta, secondo una data posizione temporale. Le molecole del liquido, intanto, si scambiano tra loro posizione e composizione, col cambiare degli accidenti. In tutto questo, il liquido è dappertutto, passa e cambia configurazione da bottiglia a bottiglia, ad ogni istante e ad ogni passaggio. Peirce lo vede come qualcosa dalla *composizione instabile*, che cioè muta in continuazione. Le sue molecole si scompongono e si ricompongono in continuazione. Il liquido in questo esempio è analogo alle idee che, ricordiamo, esistono a prescindere dall'essere realizzate in ciò che si è detto 'quasi-mente' di un qualche individuo, ossia di una qualche bottiglia della comunità. In tutto questo, l'attenzione dell'autore è rivolta sempre al 'segno' che, ancora una volta, è il soggetto di gran parte del discorso. Ciò che muove, che orienta, che insegna è sempre e solo il segno, in quanto 'incarnazione' (embodiment) delle idee scaturite dalla prassi. È il segno a mostrare alle quasi-menti il Vero, attraverso l'interpretazione della realtà.

«It seems a strange thing, when one comes to ponder over it, that a sign should leave its interpreter to supply a part of its meaning; but the explanation of the phenomenon lies in the fact that the entire universe [...] all that wider universe, embracing the universe of existence as a part [...] that all this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs<sup>130</sup>».

Ma quanto fin qui riportato non sarà chiaro finché non avremo detto qualcosa su ciò che riguarda nello specifico la *Quasi-mente* e la *Mente*. Se a tal proposito diamo un'occhiata a CP 4.551, in cui Peirce dice:

---

<sup>127</sup> Cfr. *EPII*, p. 390.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> Cfr. *EPII*, p. 391.

<sup>130</sup> Cfr. *EPII*, p. 394.

«(CP 4.551) Admitting that connected Signs must have a Quasi-mind, it may further be declared that there can be no isolated sign. Moreover, signs require at least two Quasi minds; a *Quasi-utterer* and a *Quasi-interpretter*; and although these two are at one (*i.e.*, are one mind) in the sign itself, they must nevertheless be distinct. In the Sign they are, so to say, *welded*. Accordingly, it is not merely a fact of human Psychology, but a necessity of Logic, that every logical evolution of thought should be dialogic».

Il protagonista, l'attore principale è ancora una volta il *segno*. Tutto è in funzione del segno. La mente si realizza in funzione del segno, che interessa la formazione di due unità separate dette Quasi-mente, che nell'atto di comunicazione divengono una sola entità, una sola realtà; questa realtà è ciò che è proprio chiamare *Mente*.

Per tutto quanto ciò che si è finora detto, il pensiero non può che essere dialogico.

«(CP 4.550) "Mind." In one of the narrowest and most concrete of its logical meanings, a Mind is that Seme of The Truth, whose determinations become Immediate Interpretants of all other Signs whose Dynamical Interpretants are dynamically connected». La *Mente* propriamente detta è solo quella entità che si realizza solo nello scambio fra più agenti, che chiamiamo dialogo. Essa è vista da Peirce come il seme della verità. Con essa si realizzano i due Interpretanti Immediati, che sono i segni-*representamen* prodotti nella testa delle due entità in dialogo. Il dialogo è dunque la forma di pensiero per eccellenza e lo strumento principale che ha l'essere umano per cercare di comprendere la realtà, e scoprire il Vero. La *Mente*, che a questo punto è chiaramente esterna alla realizzazione individuale, semina le *quasi-menti* dei singoli, che attraverso quest'operazione di dialogo e scambio dialogico realizzano i propri Interpretanti Immediati. E ancora,

«(CP 4.550) In our Diagram the same thing which represents The Truth must be regarded as in another way representing the Mind, and indeed, as being the Quasi-mind of all the Signs represented on the Diagram. For any set of Signs which are so connected that a complex of two of them can have one interpretant, must be Determinations of one Sign which is a *Quasi-mind*».

A conferma di tutto questo può essere utile la lettura di una lettera a Lady Welby, in cui un Peirce ormai rassegnato al non esser compreso afferma:

«I almost despair of making clear what I mean by a "quasi-mind;" But I will try. A *thought* is not *per se* in any mind or quasi-mind. I mean this in the same sense as I might say that Right and Truth would remain what they are though they were not embodied, & though nothing were right or true. But a thought, to gain any active mode of being must be embodied in a Sign. A thought is a special variety of sign. All thinking is necessarily a sort of dialogue, an appeal from the momentary self to the better considered self of the immediate and of the general future. Now as every thinking requires a mind, so every sign even if external to all minds must be a determination of a quasi-mind. The quasi-mind is itself a sign, a determinable sign<sup>131</sup>».

Sembra quindi, da quanto appena riportato, che la *Mente* possa esser realizzata solo attraverso le *quasi-menti*, che possono così incarnare (embodied) quanto esista già indipendentemente dalle nostre considerazioni, sempre grazie e a partire dall'azione di mediazione svolta da ciò che diciamo *segni*.

Dunque la coscienza è dialogica, proprio nel senso che la sua esistenza è garantita dal suo continuo agire e reagire nel dialogo con se stessa e con la realtà esterna; questo agire e reagire continuo trova la sua realizzazione specifica nel dialogo. Il dialogo è il fondamento essenziale ed

---

<sup>131</sup> Charles S. Peirce's letters to Lady Welby, Irwin C. Lieb., Whitlock's Inc. 1953, New Haven.

esistenziale della coscienza dialogica. La coscienza, in tutto il suo esistere, modifica continuamente se stessa attraverso il suo pensare, come dialogo interiore, ma ancora più specificamente come dialogo interiorizzato. Diciamo questo in linea con uno dei corollari che Peirce consolida in *Questioni Concernenti Certe Pretese Facoltà Umane*. Se la realizzazione, l'inseminazione originaria, si realizza a partire dal dialogo vero e proprio; e se, per quello che si è detto in *Questioni Concernenti Certe pretese Facoltà Umane*, ogni processo interno deriva sempre da processi esterni, allora il pensiero umano è un dialogo interno con se stessi, che non fa altro che interiorizzare quanto abbiamo appreso dalla realtà esterna. La quasi-mente, o mente singolarmente intesa, pensa e dialoga con se stessa, creando una sorta di dialogo, che in qualche modo vuole rifarsi al dialogo originario tra più attori.

Tutto questo è quindi dovuto al modo di procedere del pensiero, che è dialogo che diventa interiore. In questo continuo sviluppo, nella letteratura peirceana, il ruolo principale è affidato al Segno, che in qualche modo orienta e condiziona gli *interpretanti*. Per questo motivo, e non solo, la Mente è in un certo modo da intendere come esterna alla coscienza degli individui, presi singolarmente. Essa è una realtà esterna a noi che parliamo; ma che si realizza nello scambio dialogico interpersonale innanzitutto, in quanto realtà esterna; e che poi, essendo questo processo in qualche modo introiettato da noi individui, diviene pensiero o dialogo silenzioso. Questo sempre secondo l'*assioma* secondo cui 'ogni introspezione deriva dall'osservazione dei fatti esterni'.

La vita propria del Segno, la sua alterità rispetto alla coscienza che lo utilizza, è ciò che noi stessi esperiamo, in quanto fruitori del Segno; come parlanti e interpretanti.

Ecco perché mentre parliamo ci accorgiamo di cambiare il nostro stato. Proprio perché mentre parliamo siamo anche in ascolto, e talvolta esperiamo una certa modificazione e un certo arricchimento semantico circa ciò di cui stiamo parlando. Questo mutare, questo arricchimento è giocato interamente dal Segno, e garantito proprio dal fatto che il Segno è esterno al nostro modo di pensarlo come singoli individui; e indipendente dal nostro conoscerlo e considerarlo in un dato modo.

Io parlo, comunico ad altro il mio pensiero, e nel far questo apprendo da me stesso che ho appena parlato. In realtà però non faccio altro che esperire la profondità e la ricchezza del Segno, che si arricchisce di significati sempre più ricchi e densi di relazioni con nuove idee e con nuove forme.