

**Rossella Fabbrichesi.**

## **L'alleanza tra biologia e politica nel pragmatismo americano**

Scrivo Charles Morris nel 1934, presentando l'opera dell'ultimo tra i grandi pragmatisti classici, G. H. Mead: "Il darwinismo, il metodo sperimentale e la democrazia stanno alla base della corrente pragmatista"<sup>1</sup>. Direi che non c'è miglior formulazione per introdurre i nostri lavori, anche perché Morris, semiologo di rango e fine interprete del movimento pragmatista, parla come la nottola di Minerva, sul far della sera, e può ricapitolare in modo icastico il senso di quell'avvenimento cui è stato dato il nome di 'pragmatismo'.

Ricordo brevemente, sempre a fini introduttivi, i passi salienti dell'avventura pragmatista. Non è mai stato in discussione che questo movimento sia nato, fin dai primi incontri del "Metaphysical Club" di Cambridge, innervato, nutrito e sostenuto dalle riflessioni sulla 'sconvolgente' ipotesi evoluzionista. *L'origine delle specie* è del 1859, gli incontri tra Peirce, James, Abbot e gli altri avvennero una decina di anni dopo, più precisamente tra il 1871 e il 1875, da quel che si può desumere da alcune testimonianze. Ma, e questo è il dato che mi preme sottolineare, artefice principale delle discussioni del gruppo - nostro "boxing master", come ricorda Peirce - fu Chauncey Wright, scienziato, empirista e, soprattutto, corrispondente e amico di Darwin. E' lui l'anello indispensabile che spiega l'influsso duraturo e profondo delle ipotesi evoluzioniste (e, come vedremo, di un certo evoluzionismo) sulle riflessioni pragmatiste. Di quest'autore si parla però molto poco<sup>2</sup> e si dimentica che le poche riflessioni che Darwin azzardò sulla genealogia della mente e dell'autocoscienza si devono al lavoro pionieristico del giovane scienziato americano.

Possiamo dunque impostare la questione nel seguente modo: il lungo e per molti versi affascinante processo di chiarificazione della 'regola pragmatica', che avanza dagli anni '70 dell'800 fino ai primi decenni del secolo, procede in modo assolutamente parallelo, e a tratti decisamente convergente, con l'ampio dibattito americano sull'evoluzionismo, in tutte le sue forme, spesso agonisticamente in armi le une contro le altre (Spencer, Lamarck, Darwin, Agassiz, Asa Gray)<sup>3</sup>.

Questo non spiegherebbe però del tutto l'intreccio con le riflessioni politiche. Qui possono aiutarci degli autori che dal pragmatismo si sono tenuti lontano, pur sfiorandolo tangenzialmente a più riprese, *via* l'empirismo trascendentale. Mi riferisco a Gilles Deleuze e Felix Guattari, che nel loro *Che cos'è la filosofia?* riprendono la famosa locuzione nietzscheana secondo cui il filosofo non è mai una cometa, ma fiorisce là dove può far riferimento a una terra e un territorio. Solo il pragmatismo, tra tutte le correnti di pensiero contemporanee, si può perciò definire una vera 'geofilosofia' perché è germinato come un frutto della giovane 'società dei fratelli', la società senza sovrani e senza padri, della democrazia americana, che, secondo i due autori francesi, prosegue, ma anche trasforma radicalmente la 'società degli amici' della *polis* greca. Tale "ferrea necessità che incatena il filosofo a una vera civiltà"<sup>4</sup> dopo i Greci si è osservata poco. In Italia non si è fatta forse mai sentire, in Francia ugualmente molto poco se si esclude la fase dell'Illuminismo, mentre c'è "un rapporto di continuità tra l'impresa filosofica del pragmatismo e la rivoluzione americana"<sup>5</sup>. Non serve ricordare che, a parte forse Peirce, gli altri pragmatisti classici vissero immersi nell'atmosfera culturale e politica del loro tempo e la influenzarono profondamente.

---

<sup>1</sup> C.W. Morris, Prefazione a G.H.Mead, *Mente, sé e società* (1934), Firenze, Giunti, 2010, p. 8.

<sup>2</sup> In Italia vi sono due lavori importanti su questo autore e il suo legame con il pragmatismo: A. Parravicini, *Il pensiero in evoluzione. Chauncey Wright tra darwinismo e pragmatismo*, Pisa, Ets, 2012 e C. Sini, "Darwin e la psicozoologia", in *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Milano, Jaca Book, 2013 (preceduto dal magistrato e antesignano *Il pragmatismo americano*, Bari, Laterza, 1972, dello stesso autore).

<sup>3</sup> Basti consultare un testo ancora fondamentale nel ricostruire la storia del pragmatismo, di P. Wiener, che ha per titolo non a caso *Evolution and the Founders of Pragmatism* (Cambridge, Harvard University Press, 1949).

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Milano, Adelphi, 2003, p.147.

<sup>5</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi, 1992, p. 97. Cfr. anche le importanti notazioni comprese in *Bartleby o la formula*, pp.35 ss.

Vi sono dunque due bacini similmente importanti, dai quali sgorgano le acque che vanno a ingrossare il fiume pragmatista. Si tratta ora di capire in quale modo essi si siano intersecati e quale influenza, diversa e convergente, abbiano avuto sull'impresa filosofica di cui ci occupiamo, stabilendo un lascito importante anche per la nostra epoca. Per procedere permettetemi di fare un rapido elenco dei punti chiave della dottrina, selezionando alcuni temi ai fini delle nostre riflessioni, E permettetemi di citare frequentemente Peirce, oltre James e Dewey, che è il fondatore e l'ispiratore del movimento.

Egli scriveva, con grande semplicità e rivolgendosi appunto ai 'fratelli' e non a un pubblico di puri esperti, che il nocciolo del pragmatismo risiedeva nella definizione che aveva dato Alexander Bain della credenza: "ciò in base a cui siamo pronti ad agire"<sup>6</sup>. Naturalmente è fondamentale che il pragmatismo parli di credenza, non di verità. E che identifichi credenza, idea generale e abito di comportamento. Sempre Peirce sottolineava l'analogia tra il principio che animava il pragmatismo e la massima del Vangelo: "Li conoscerete dai loro frutti"<sup>7</sup>. A ciò James aggiungeva, nelle prime pagine di *Pragmatism* che il metodo pragmatista consisteva nell'attitudine a "distogliere l'attenzione (*looking away*) dalle cause prime, i principi, le categorie, le presunte necessità e rivolgerla (*looking towards*) ai risultati, ai frutti, alle conseguenze, ai fatti"<sup>8</sup>.

Si tratta, come si vede, di proposizioni estremamente semplici che tracciano, però, una rivoluzione epistemica radicale. La sintetizzerei nel seguente modo, prima di segnalare i suoi debiti nei confronti della proposta darwiniana.

1. Il pragmatismo rimodella le nozioni di significato e di verità, chiarendo come non si dia verità (e dunque neppure realtà in sé) fuori dalle pratiche messe in opera per conseguire il vero, cioè fuori dalle credenze che conducono a rinforzare certi abiti piuttosto che altri. Il centro della questione per il pragmatismo non è la *verità*, ma gli *effetti* di verità, i risultati che derivano dal ritenere vero, cioè significativo, un concetto mettendolo in opera. La massima di Peirce dice: Il significato di un evento si identifica con gli effetti cui potrebbe (*would*) dar luogo. Il cuore del 'pragmatic turn' sta nel concepire verità, realtà, esperienza non più come dati originari e presupposti come assoluti, ma come l'esito di un *long run* semiotico, un prodursi graduale e selettivo di interpretazioni efficaci, cioè di comportamenti adatti, adattati al loro 'intorno' spaziale e temporale. Noto qui solo di sfuggita come Bergson abbia segnalato per primo questo aspetto come il fulcro della auspicabile *philosophie nouvelle* che avrebbe dovuto alimentarsi grazie agli studi incrociati condotti da lui stesso e dall'amico James<sup>9</sup>. "Per il pragmatismo la verità non è una scoperta, è un'invenzione"<sup>10</sup>. E' *in the making*<sup>11</sup>. E' costantemente in via di formazione e proliferazione, come il corallo di Darwin. Da qui discende il valore assegnato in questa tradizione alla dimensione futura e condizionale, che ridispone ciò che è successo ricalcolandone, in base all'esito, la dimensione originaria e data. Anche questa posizione ha il suo portato rivoluzionario. Il tema dell'origine, depositato nello scrigno di tanta metafisica, si depotenzia completamente, e così accade ai temi relativi all'intenzione dell'attore, alle cause, finali o efficienti, ai principi sistematici, con tutte le conseguenze che ne derivano in termini di valori.

---

<sup>6</sup> C.S. Peirce, *Pragmatismo e oltre*, Milano, Bompiani, 2000, p. 51. Ricorda S. Franzese, nel suo *Darwinismo e pragmatismo* (Milano, Mimesis, 2009, p. 27) che la formulazione di Bain ("What we believe we act upon") riguarda un'attitudine o disposizione ad agire, quando se ne presenti l'occasione, non di stampo razionale, ma volitivo, che influenzerà moto anche James nel suo *La volontà di credere*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 57.

<sup>8</sup> W. James, *Pragmatismo*, Torino, Aragno, 2007, p. 36.

<sup>9</sup> Cfr su questo punto lo scambio di lettere tra i due, recentemente tradotto, a cura di R. Ronchi, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Milano, Cortina, 2014.

<sup>10</sup> H. Bergson, Prêface à W. James, *Pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1911, ora in trad. it. In Ivi, p. 163.

<sup>11</sup> W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 41.

2. La nozione chiave in ambito pragmatista è dunque quella di *habit* (abito, *ethos*, risposta comportamentale)<sup>12</sup>. Essa fa saltare la tradizionale impostazione dualista del pensiero. L'abito delinea la soglia precedente alla distinzione tra fisico e psichico, tra naturale e sociale, tra inconscio e conscio. Mutuato dalla tradizione empirista, esso designa semplicemente un modello di comportamento ricorrente, abituale, spesso inconsapevole, nutrito dagli esercizi che lo determinano. L'abito segnala la presenza del vivente e il suo ruolo all'interno della natura, ma può estendersi anche all'inorganico: il fiume adotta abiti di erosione delle rocce, la pianta di attrazione dei raggi solari, l'umano abiti generali che divengono principi guida di inferenza. L'abito è semplicemente la disposizione ad agire, l'attitudine a rispondere. Una disposizione non mentale e non volontaria: un saper-fare che può essere allargato a tutto l'ambiente perché equivale semplicemente alla "tendenza a comportarsi in modo simile in circostanze simili in futuro"<sup>13</sup>. E' il vero *general*, ciò che identifica, insieme, la proposizione significativa e l'atto che la traduce in comportamento. Il significato di un concetto, il suo Interpretante Logico Finale, scrive infatti Peirce, è un abito di risposta. L'arco riflesso tra stimolo e risposta, scrive Dewey, è meglio rappresentato dall'idea di un circuito continuo condensato nell'atto. Non si tratta dunque di aggiungere uno dopo l'altro stimolo sensorio, movimento riflesso e risposta consapevole e razionale, per guadagnare il senso del comportamento. Si tratta di guardare semplicemente alla coordinazione di esperienze che si producono sul piano dell'abito d'azione<sup>14</sup>. Mead perfezionerà poi questo pensiero, interpretando in senso sociale il ruolo dell'atto 'abituale'. Non solo l'atto nel suo complesso è già presente nel determinare il processo della percezione e della manipolazione, non solo l'adozione di un significato equivale alla liberazione di una serie di risposte conseguenti, ma l'atto è ineludibilmente sociale, mai singolare, e si compie a partire da una conversazione di gesti.

E' chiaro dunque che con ciò vacilla il vecchio dualismo sensazione-intellezione, prassi-teoria, mente-realtà. Le idee sono piani per l'azione, hanno valenza se vengono incorporate in pratiche viventi. L'orizzonte del mentale e del rappresentazionale non governa più la teoria dei significati. Molto più semplicemente, l'interpretazione non è mai uno stato intellettivo: è un esser pronti a fare.

3. Sulla base della centralità dell'osservazione degli abiti, il pragmatismo può essere definito come una teoria dell'esperienza, dell'esperienza pura (come voleva James). Un'esperienza in cui, come abbiamo visto, si cerca di emendare la dualità e di mantenere la molteplicità fluttuante e corallifera degli atti. In questo senso l'esperienza è pura prassi. E' *ex-perior*, come dice l'etimologia della parola, la capacità di trovare una strada che ci faccia attraversare un guado, che ci conduca a sopravvivere 'astutamente'<sup>15</sup>. Esperienza non è passiva ricezione di dati percettivi, ma sequenza interrelata di atti, è *fare* esperienza, è *trans-azione*<sup>16</sup>. Lo nota con la consueta finezza Dewey: «Come la vita esige l'adattamento dell'ambiente alle funzioni organiche, così l'adattamento all'ambiente significa non accettazione passiva di questo, ma un'attività tale che i mutamenti ambientali prendano una certa direzione».<sup>17</sup> Gli abiti sono interazioni tra organismo e ambiente, pratiche di co-adattamento tra il vivente e il suo intorno, occasioni di incontro e relazione.

---

<sup>12</sup> Anche questo lo vedono bene Deleuze e Guattari, cfr. *op.cit.*, p. 38: "La sua [dell'empirismo] forza comincia nel momento in cui definisce il soggetto: un habitus, un'abitudine, nient'altro che un'abitudine in un campo di immanenza, l'abitudine di dire Io".

<sup>13</sup> C.S.Peirce, *Pragmatismo e oltre*, cit., p. 99.

<sup>14</sup> Si potrebbe far riferimento a questo proposito alla cosiddetta *cognition in action*, sostenuta dai teorici della mente enattiva o incorporata, molto spesso assolutamente immemori della tradizione pragmatista

<sup>15</sup> Si ricordi che l'etimologia della parola *ex-perior* (trovare un strada che mi porti fuori da, include il termine *poros*, che significa strada, via, sentiero, ma anche espediente, stratagemma, astuzia, via traversa.

<sup>16</sup> Così Mead, MSS 297.

<sup>17</sup> J. Dewey, *The need for a recovery of philosophy* (1917). In *The middle works, 1899-1924* (Vol. 10):1916-1917 (pp. 3-48). Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1980.

In tal senso, mi sembra, il pragmatismo può essere definito come un relazionismo ‘assoluto’. Ma se la *transazione* acquista rilievo principale, è chiaro che ne segue a livello sociale una visione *transindividuale*<sup>18</sup>, dove centrale è il ruolo della comunità.

E’ noto come anche in questo caso sia stato Peirce ad avviare la riflessione. Negli scritti pragmatisti del ’78 egli afferma con decisione come le nozioni di realtà e verità si confermino in un *long run* del quale sola testimone e garante è la comunità interpretante. La credenza nella realtà (‘la’ realtà o ‘le realtà’ particolari) si consolida in un abito di risposta generale e pubblico che viene confermato finché produce effetti significativi. Essa è dunque un evento “infinitamente futuro”, un risultato configurato dai differenti modi d’azione sviluppati all’interno di pratiche pubbliche e consolidate. Per il razionalista, gli farà eco James, la realtà è già fatta e compiuta *ab aeterno*, è una *edition de luxe*, mentre per il pragmatista aspetta il suo carattere generale dal futuro e “sta ancora seguendo la sua avventura”<sup>19</sup>. Le direzioni che prenderà non dipendono certo solo dall’iniziativa individuale, ma dal ruscello tempestoso, non sempre privo di salti e di deviazioni, del lavoro pubblico e comunitario. Anche qui – ma lo vedremo meglio in seguito – il pensiero pragmatista tende ad abbattere ogni dualismo. Non si tratta di distinguere individuo e società, ma di considerare in opera un corpo comune che gli abiti individuali rivestono ognuno a suo modo. L’idea della società come superorganismo<sup>20</sup> è presente in quasi tutti gli autori della tradizione pragmatista (fino al pragmatista idealista Royce, che ne fa la sua bandiera<sup>21</sup>). Con l’adesione al progetto pragmatista, non si tratta più di esercitarsi sui dualismi cittadino-Stato, uno-molti, singolare-collettivo, secondo il modello meccanicistico prevalente nella modernità, ma di riflettere piuttosto sulla continuità delle pratiche sociali e sull’adattabilità agli abiti comunitari. Negli studi di Peirce, James e Dewey il soggetto diviene un’identità fluttuante, fallibile, relazionale, adattiva, che si costituisce là dove agisce e produce effetti, effetti in primo luogo sociali; là dove l’identità si *fa* cioè comune.

Non sarà difficile a questo punto vedere fin d’ora ciò che accomuna pragmatismo e darwinismo. Meglio, direi, ciò che è germinato dal tronco dell’evoluzionismo naturalista per fruttare come evoluzionismo filosofico nel campo pragmatista. Anzitutto, c’è da notare come già Peirce cogliesse molto precisamente questo legame: “la filosofia richiede un evoluzionismo assoluto, radicale oppure neppure si può dire filosofia”<sup>22</sup> e, senza dubbio, fallibilismo, continuità semiotica ed evoluzione vanno considerate come strettamente interrelate. Torno allora al primo punto che ho messo in luce: il senso di un evento si produce nella lunga corsa delle conseguenze cui dà origine, e non è mai stabilito a priori. Questo è darwinismo puro adottato come metodo per chiarire le idee (come dice il titolo dell’opera pragmatista più famosa di Peirce).<sup>23</sup> Il *long run* della catena

---

<sup>18</sup> Il termine trans-individuale, introdotto da Simondon, è oggi molto utilizzato in ambiti diversi. Cfr. il volume *Il transindividuale*, a cura di E. Balibar e V. Morfino, Milano, Mimesis, 2014

<sup>19</sup> W. James, *Pragmatismo*, p.153.

<sup>20</sup> “La democrazia viene così concepita come un organismo socio-biologico che, come ogni altra forma di vita, procede per crisi e adattamenti ambientali. In questa plasticità strutturale risiede in ultima istanza la sua forza vitale. La democrazia è governo della crisi” (A. Vinale, *Pragmatismo americano. Razza e democrazia*, Napoli, Cronopio, 2011, p. 10). E’ in questa sua forza di rispondere alle catastrofi riadattandosi che risiede la potenza della forma governamentale democratica, secondo l’autore.

<sup>21</sup> Su Royce cfr. il mio “Il pragmatismo assoluto di Royce”, in *Pragmatismo. Temi e problemi*, a cura di R. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti, Roma, Carocci, 2015.

<sup>22</sup> C.S. Peirce, *Collected Papers*, a cura di C. Hartshorne e P. Weiss, Cambridge, Harvard University Press, 6 voll.,1931-35. Cito, com’è d’uso, con la sigla CP seguita dal numero del volume e del paragrafo. In questo caso cito da 6.14.

<sup>23</sup> Ecco un esempio che troviamo ancora in Peirce (CP 1.107) : prendiamo un qualunque giudizio come quello che si pronuncia relativamente allo spozializio dei preti. Piccole, fortuite modificazioni possono aver luogo nel giudizio che accompagna questo asserto e lo giudica favorevole o meno; il giudizio modificato causerà una modificazione nella credenza corrispondente, in modo che successivamente queste modificazioni muteranno impercettibilmente il giudizio stesso e verranno trattenute. Se però, grazie alla somma di queste modificazioni, si raggiungesse una credenza completamente insostenibile si daranno due casi: o il giudizio verrà spazzato via a poco a poco, oppure il giudizio originario verrà violentemente mutato. L’effetto sarà che *in the long run* la credenza iniziale si allontanerà dalle posizioni insostenibili e il giudizio meglio adattato si confermerà a poco a poco. Analogamente, leggiamo in W. James,

semiosica è del tutto assimilabile alla corsa verso l'evoluzione delle specie darwiniane, concepite come forme in perpetua transizione e modificazione, che esplodono in ogni direzione e in cui estinzione e insuccesso hanno altrettanto valore, per lanciare lo sviluppo, del dinamismo della corsa. Ogni pensiero-segno è una forma in transito che nasce, cresce, e muore. Ogni formazione di senso è l'effetto di un'evoluzione, il risultato di un processo, di cui noi vediamo non l'origine, sempre immaginata e presupposta, ma le conseguenze. La specie, come il significato, è un ordine di arrivo, non di partenza, dietro cui dobbiamo vedere sterminate antichità.

Rispetto al secondo punto, è fin troppo chiaro quanto la nozione di abito sia intrecciata con la storia delle spiegazioni naturaliste. Ma qui mi interessa sottolineare la sua importanza nel combattere il dualismo e, soprattutto, nel depotenziare il ruolo principe giocato dalla coscienza nelle spiegazioni relative alla conoscenza. Non è un segreto che Darwin vagheggiasse proprio una genealogia della coscienza e che avesse discusso del progetto con Chauncey Wright, affidandogliene lo svolgimento (purtroppo interrotto per la morte di quest'ultimo).<sup>24</sup> La grande ipotesi era quella di 'ricalcolare' l'intera storia del vivente attraverso il principio, scoperto da Wright e riproposto in età moderna da Gould con il nome di *exaptation*, dell'affermarsi di "nuovi usi di vecchie funzioni"<sup>25</sup>. Principio fondato evidentemente sulla lenta, ma a volte radicale, trasformazione degli abiti. In questa prospettiva non c'era bisogno di ipotizzare la presenza 'eccezionale' di qualcosa di puramente umano definibile come coscienza, autocoscienza o mente, intorno al quale far ruotare, come in un centro di variazione, tutte le altre facoltà. L'uomo sarebbe stato infatti spiegato, in analogia con gli altri viventi, come un essere dotato di capacità di *habit-taking*, e l'autocoscienza come un salto evolutivo in cui semplicemente vengono selezionate le variazioni accidentali dovute ai nuovi gesti vocali e alla manipolazione dei segni, lentamente adottati per nuovi usi di tipo comunicativo. La distinzione interno-esterno diventa così funzionale a queste novità adattive, e appare mero effetto del loro imporsi. Eccoci di fronte "all'infinitesimo slittamento di significato all'interno di pratiche divenienti"<sup>26</sup>, in cui, alla fine del processo, non siamo più in grado di reperire l'origine. Wright infatti lo scriveva: l'origine è inessenziale.<sup>27</sup> Il punto è imparare a non retrocedere i risultati immaginandoli come cause e principi.

Non c'è da stupirsi, allora, del fatto che una delle più grandi acquisizioni filosofiche dei pragmatisti, nessuno escluso, sia proprio la distruzione dell'impianto coscienziale su cui è fondata gran parte della tradizione filosofica occidentale moderna. Peirce dimostra che non abbiamo alcuna capacità di introspezione e la mente è semplicemente un segno esterno, James perviene a negare la presenza di un'entità chiamata coscienza, Dewey sostituisce la nozione di atto a quella di idea mentale e Mead considera l'internalizzazione come un processo complesso dovuto alla socializzazione dei gesti. Anche questa inedita e rivoluzionaria presa di posizione – che va di pari passo, lo ripeto, con quanto aveva intravisto Darwin, che l'aveva però sottaciuto, proprio perché temeva lo sconvolgimento che avrebbe prodotto – è stata marginalizzata dal pensiero novecentesco che sulla centralità della coscienza ha continuato a scommettere, impegnandovi le sue più potenti carte filosofiche.<sup>28</sup>

In gioco, è chiaro, è la definizione dell'umano. Del soggetto umano, che per Peirce è unicamente "a bundle of habits", per James una "porzione di esperienza" che assurge a interpretante privilegiato quando seziona il contesto secondo una certa pratica, trasformando il *that* in *what*<sup>29</sup>. Il soggetto

---

*Pragmatismo*, cit., p. 41. "[Un'idea]si fa vera, si fa classificare come vera, per il modo in cui funziona: innestandosi su un corpo di vecchie verità, che cresce così, come cresce un albero, per l'attività di un nuovo strato di tessuto vegetale".

<sup>24</sup> Su questo tema cfr. A. Parravicini, *op.cit.*, cap. IV.

<sup>25</sup> "Nuovi usi di vecchie facoltà sorgono continuamente sia nelle nature corporee che in quelle spirituali dell'animale, e nei suoi sviluppi individuali, così come in quelli della razza, anche se, nel mentre emergono, questi usi sono insignificanti e di pochissima importanza per la vita" (C. Wright, *Philosophical Discussions*, citato in Parravicini... cfr. anche trad. esatta)

<sup>26</sup> C. Sini, *Darwin e la psicozoologia*, cit., p. 85.

<sup>27</sup> C. Wright, *op.cit.*, p. 252.

<sup>28</sup> Su questo tema cfr. l'Introduzione di R. Ronchi a H. Bergson, W. James *op.cit.*

<sup>29</sup> Cfr. "Esiste la coscienza?", in *Saggi di empirismo radicale*, Macerata, Quodlibet, 2009.

come puro agente pratico, per Wright addirittura agente geologico<sup>30</sup>, rintracciabile unicamente a partire dai segni che comunica e dalle pratiche in cui è involupato. Il soggetto e la mente considerati dunque come il risultato di forze evolutive ancora in movimento. Il tema dell'oltreuomo – lo sostengo da tempo<sup>31</sup> – è molto meglio delineato nei pragmatisti che in Nietzsche.

Ma è tempo di procedere verso il nesso pragmatismo, evoluzionismo e politica, che ho già in qualche modo evidenziato negli accenni relativi al mio terzo punto introduttivo.

Non c'è dubbio alcuno che, sul piano dell'analisi delle rappresentazioni e delle azioni, il pragmatismo prolunghi l'evento delle scoperte evoluzioniste incardinandole anche gnoseologicamente sull'interazione tra organismo e ambiente. Ma è proprio questo elemento – l'abbattimento del dualismo e l'apertura ad un orizzonte dove si vedono in primo luogo le continuità, gli adattamenti, gli incontri<sup>32</sup> – a permettere l'accesso alla nozione di comune. Abbiamo visto che il processo che forma la conoscenza e i suoi oggetti è un processo comunitario infinito 'destinato' come dice Peirce ad un esito 'oggettivo'. Ma è James a parlare di "teoria genetica della verità"<sup>33</sup> e a sottolineare come la crescita del corpo delle conoscenze sia sempre dovuta al delicato equilibrio tra un minimo di frattura e un massimo di continuità, in modo che le credenze del senso comune da una parte possano stabilizzarsi, dall'altra riescano a contemplare la capacità di mutare.<sup>34</sup> Vera (cioè vittoriosa nel sopravvivere) è l'idea che ha successo nel risolvere questo problema di massimi e di minimi. Il mondo 'comune' si struttura così come una corrente di continuità e discontinuità, di flusso e di catastrofe, di evoluzione e di estinzione, seguendo l'idea darwiniana secondo cui gli organismi si strutturano con una plasticità adattiva e una relazionalità costante. Anche l'accento jamesiano sulla priorità degli interessi, seguita dalla loro selezione adattiva, è decisamente darwiniana.

L'epistemologia pragmatista è dunque ampiamente debitrice del darwinismo, sia per la natura probabilistica e statistica dei suoi ragionamenti<sup>35</sup>, sia per la convinzione che le opinioni errate, cioè non adattate, o le idiosincrasie individuali che non riescono ad emergere, vengono selezionate e affondano. Naturalmente, c'è poi anche la possibilità, come fa notare Wright, che l'emergenza di nuovi usi produca nuove funzioni. Ancora una volta è però Peirce a operare il trasferimento di tali nozioni in un orizzonte semiotico che trova interessanti sviluppi in ambito socio-politico.<sup>36</sup> Il potere significativo di una parola, o di un concetto – scrive in CP 8.176 alla sua corrispondente Lady Welby – risiede certo nella somma delle sue predizioni condizionali, ma in senso ancora più lato, risiede in un "vasto oceano di conseguenze imprevedibili", nel campo del pensiero, ma anche nel campo del sociale, "a livello rivoluzionario". "Non si può dire che potere vi è in una parola o in una frase di cambiare il volto della terra; e la somma di queste conseguenze costituisce il terzo grado di chiarezza" (quello cioè pragmatico). Potere degli effetti (imprevedibili) di verità, dunque. Pari a quelli di una piccola creatura nella corsa alla sopravvivenza e alla fissazione della specie. Poteri imprevedibili nel senso di non possibili nel darsi originario di quel concetto, consegnati quindi alla crescita epigenetica, mai pre-formati. Il significato, come la specie, non è ma 'si fa', *is in the making*. E il processo non è mai compiuto. "L'unità del mondo è complessivamente soggetta a crescere"<sup>37</sup>, è la tesi dell'ultimo James.

Il problema, come aveva ben compreso Wright, era che l'origine delle strutture e dei comportamenti deve essere considerata separata dalla finalità attuale, che cioè casuale, in senso darwiniano,

---

<sup>30</sup> C. Sini, *Darwin e la psicozoologia*, cit., p. 76.

<sup>31</sup> Mi permetto di rimandare su questi temi al mio *In comune*, Mimesis, Milano, 2012.

<sup>32</sup> Questo tema si trova particolarmente sottolineato in *Vie et expérimentation*. Peirce, James, Dewey, a cura di D. Debaise, Paris, Vrin, 2007.

<sup>33</sup> W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 43.

<sup>34</sup> Ivi, p. 40.

<sup>35</sup> Peirce, CP 2.364.

<sup>36</sup> Non solo, naturalmente. Basti pensare all'importanza della lezione darwiniana nell'elaborazione della teoria peirceana dell'abduzione. Cfr. CP 7.36.

<sup>37</sup> W. James, *Saggi*, cit., p.48. Ma cfr. anche *Pragmatismo*, cit., p. 125. Cfr Sini95-6 sulla qualità estetica e la ragione. 1.614-5.

significa casuale rispetto alla finalità attesa. Bisogna esercitarsi nella pratica di non confondere il piano dell'utilità attuale con quello della sua selezione, come se questa fosse scelta *ab origine* e orientata a certi scopi<sup>38</sup>. Ecco perché non si può che partire dai risultati.

Con Gould potremmo dunque dire che l'evoluzione è un processo sovrabbondante, assolutamente non programmato (vs la biologia molecolare), dove enorme valore ha proprio la singolarità della variazione accidentale che diviene l'occasione, sotto la pressione selettiva, di usi e riusi di diverso genere. Contingenza assoluta e attestazione del successo di alcune possibilità emergenti solo *a posteriori*: sono questi i due pilastri dell'ipotesi darwiniana che transita da Chauncey Wright agli altri pragmatisti.

Ma Peirce avrebbe detto che questo rimane troppo nominalista, che Wright stesso era ancora in certo modo debitore di alcune teorie di Mill e degli utilitaristi. Con tali visioni non si scioglievano i nodi della filosofia politica 'maggiore', secondo lui. Egli infatti interpretava in un diverso modo il lascito dell'evoluzionismo. Nello scritto *Evolutionary Love* del 1893, uno scritto appartenente alla cosiddetta serie cosmologica, profondamente intessuta di rilievi naturalistici e biologici, Peirce nota come il diciannovesimo secolo si stesse avviando rapidamente alla tomba e come esso si fosse contraddistinto come "il secolo economico", a tutti gli effetti. Sfortunatamente, egli scrive, la dottrina darwiniana, che si è imposta rapidamente negli ultimi scorci del '800, si è fatta alleata di quello che egli definisce come "il vangelo dell'avidità" e che potrebbe essere perfettamente inquadrato dal credo neoliberalista: la fiducia nel fatto che agire secondo i propri egoistici interessi, in una perpetua lotta per la sopravvivenza governata da principi selettivi, avrebbe portato benefici per tutti, anzi, avrebbe generato un bene comune. Peirce nota con pacatezza come invece ciò che si genera con la spietata legge della fitness sia solo il beneficio di una minoranza, quella degli "avidisti maestri dell'intelligenza"<sup>39</sup>. Inutile dire quanto queste osservazioni siano attuali e riferibili anche agli anni che stiamo vivendo. Considerazioni simili, se pur su un altro versante, le troviamo nello scritto di James "The moral equivalent of war" e, naturalmente, in molti scritti deweyani, dove la democrazia è più volte proposta non come una soluzione politica o economica, ma come "a simple way of life". Il pragmatismo intende dunque dimostrare come il darwinismo, scelto e agguantato, tra tutte le ipotesi evoluzioniste disponibili a fine '800, da ben precise correnti economiciste e politiche, vada riguadagnato ad un pensiero libero e ideologicamente orientato in modo differente. Anche in questo campo le loro voci sono però rimaste inascoltate.

La questione a ben vedere si gioca su un piano filosofico, anzi potrei dire metafisico. E' posta nei termini dell'antico scontro tra nominalismo e realismo. Spiego subito come Peirce intendeva la questione. Nutrito dagli studi dei medievali, che certo né James né Wright avevano coltivato, egli riporta in una nota autobiografica un'osservazione che giudico estremamente rilevante: ho sempre avuto chiaro – egli dice – come, nel momento in cui l'idea dell'evoluzione fosse circolata, sarebbe suonata la campana da morto per il nominalismo e la Filosofia Corpuscolare. Era questo che avevo obiettato più volte a Chauncey. Wright, sanzionandone la dedizione al nominalismo di Mill e notando che "sebbene per il momento quelle idee potessero trovar posto nella sua mente come una piccola vite attaccata all'albero dell'Associazionismo, tuttavia col tempo quella vite avrebbe inevitabilmente soffocato l'albero" (CP 5.64). Ecco dunque stabilita con grande chiarezza la questione che ancora ci sta dinanzi agli occhi quando ci riferiamo all'ipotesi darwiniana: guardare alla processualità della vita e alla catena dei viventi, ragionare nei termini dell'evoluzionismo (e si ricordi la citazione precedente in cui Peirce diceva che non si può dare filosofia se non come filosofia evolutiva), significa abbandonare come sterilmente metafisiche le prospettive nominaliste, atomiste, individualiste e associazioniste. Proprio l'empirismo, che si è sempre considerato alleato della scienza, l'empirismo tradizionale, con le sue ricadute liberali e liberiste, comporta vacue contrapposizioni tra coscienza e mondo, mente e materia, individuo e comunità, che non permettono

---

<sup>38</sup> Su questo punto cfr. A. Parravicini, *op.cit.*, cap. IV.

<sup>39</sup> L'intero articolo, contenuto nel sesto volume dei CP (287-317), andrebbe attentamente considerato, sia per l'analisi dei vari modi possibili di declinazione dell'evoluzionismo, sia per l'attacco ai "predoni di Wall Street", ancora di grande attualità.

di 'vedere' veramente lo svolgersi della vita *in actu*. Riconoscerlo significa, appunto, dismettere il vangelo dell'avidità, che equivale al credo nell'assoluta libertà e centralità dell'individuo.

La proposta pragmatista si evidenzia nella sua innovatività proprio per questa predilezione logica e metafisica per l'ipotesi realista (e Peirce avrebbe accettato anche la dizione 'ideal-realista') contro il nominalismo. Per questa ragione James, e lo stesso Wright, sono spesso apparsi deboli a Peirce, che ha affermato che il pragmatismo si distingueva radicalmente da un praticalismo, da un utilitarismo o da un empirismo tradizionale. Il realismo comporta non una questione di mera logicità tecnica, ma una questione vitale, dice l'autore (*a living fact*). Una questione pratica, etica e politica, appunto. Essa concerne infatti il problema dell'"avviluppo" tra singolo e specie, cioè della generalità in evoluzione. La singolarità vive nel transito del suo speciarsi e la specie è permessa, come abbiamo visto, dal tumultuoso sovrapporsi e selezionarsi delle imprevedibili emergenze individuali. Nessuna opposizione o distinzione rigida. Per Darwin è insomma chiaro che le possibilità che le variazioni hanno di fissarsi sono legate alla durata del processo, nel corso dell'evoluzione della specie. Solo nel succedersi delle generazioni, infatti, la variazione si rende apprezzabile, fino a strutturarsi organicamente<sup>40</sup>. Finché si mantiene la prospettiva atomista, finché si ragiona nei termini del benessere individuale, delle aspirazioni individuali e della vita singolare, non si è in grado di valutare il processo. Eppure, solo il processo è reale (e qui è forse Whitehead ad aver detto le parole più alte).

Questo in campo politico significa che in ogni nostra azione dobbiamo ispirarci a ciò che è comune. Il comune è ciò che, nell'evoluzione e nel transito di ogni pratica di vita, si riconosce come specifico di ogni 'umano', ciò che attraversa gli individui e li orienta in mille, imprevedibili direzioni. "Whether men really have anything in common, so that the *community* is to be considered as an end in itself, and if so, what the relative value of the two factors is, is the most fundamental *practical* question in regard to every public institution the constitution of which we have it in our power to influence"<sup>41</sup>. E' dunque la logicità stessa, ispirata da un realismo estremo, scrive Peirce, che richiede che i nostri interessi non siano limitati, che si estendano all'intera società, e, oltre di essa, "a tutte le razze di esseri, e anche oltre questa era geologica, oltre ogni confine" (CP 2.654). Chi non si identifica con la propria comunità non è solo eticamente disprezzabile, ma è illogico in tutte le sue inferenze, prese collettivamente, conclude l'autore. "La logica è radicata in un principio sociale" (ivi cfr anche 1.611). Ognuno di noi deve dunque procedere come il soldato che combatte per conquistare la cima del colle. Sa che potrà soccombere individualmente, ma egli lotta non per la propria sopravvivenza, ma per quella di tutto il battaglione, sapendo che ha maggiori possibilità di vittoria, anche personale, nel comportarsi così che nel procedere da solo. La scelta comunitaria è dunque una scelta probabilistica, o statistica, corretta dal punto di vista logico. Non vi è infatti alcun senso nel ragionare su un caso isolato. La *fitness* è sensata se è declinata al plurale. L'evoluzionismo, come scriverà ancora Peirce, va declinato agapasticamente<sup>42</sup>, cioè sottolineando il momento della continuità, dell'alleanza, della simpatia che tiene insieme (*sun-echei*) genitore e discendenza. Sopravvivere è insomma non solo lotta per l'esistenza, non solo adattamento ed eliminazione dei concorrenti, ma rinuncia alla propria piccola visione singolare e scelta del bene

---

<sup>40</sup> Cfr su questo punto l'attento commento di A. Vinale, *op.cit.*, p. 208, che così chiosa: "Finché si mantiene cioè la prospettiva dell'individuo non si dà possibilità alcuna di formulazione scientifica". Ma anche James aveva ben chiaro questo passaggio: "La tesi che sostengo è questa: che i nostri fondamentali modi di pensare sono le scoperte dei nostri lontanissimi antenati, che si sono preservate attraverso l'esperienza di tutte le epoche successive" (*Pragmatismo*, cit., p. 100).

<sup>41</sup> C.S. Peirce, *Fraser's The Works of George Berkeley*, CP 8.38. La sott. È mia. Vale la pena di citare l'intero paragrafo precedente: "But though the question of realism and nominalism has its roots in the technicalities of logic, its branches reach about our life. The question whether the genus homo has any existence except as individuals, is the question there is anything of any more dignity, worth, and importance than individual happiness, individual aspirations, and individual like". Su questi temi cfr. anche C. Morris, *op.cit.*, p. 28-9, che parla di 'universalità sociale' determinata dall'atto condiviso a livello comunitario.

<sup>42</sup> Secondo la legge di *agape*, l'amore cosmico, come si scrive nel già citato saggio *Amore evolutivo*. Se si segue lo sviluppo del pensiero di Mead sull'assunzione del ruolo altrui, si ritroverà un pensiero molto simile.

comune; costituire una buona società significa governare le catastrofi e le ineguaglianze considerandole parte integrante del flusso della vita.

Ma come va inteso questo comune, che certo è lasciato in questi termini in un riferimento piuttosto vago? L'ho detto declinando il secondo punto della proposta pragmatista e ritorno a quelle parole. Il comune si identifica nell'abito di risposta, che non è mai propriamente mio, o tuo, ma è, appunto, di tutti e di ciascuno, come direbbe Hegel. L'abito è sempre comunitario (l'ha visto benissimo Bourdieu), è l'insieme delle pratiche e delle credenze che identificano l'uomo che ognuno è, ad ogni stadio dell'evoluzione della specie umana. Vi è un insieme di abiti che sono specie-specifici (in ogni vivente, e perfino nel mondo dei non viventi, come abbiamo detto), e che naturalmente, delimitando la soglia tra il biologico e il sociale, sono sempre in mutazione, in flussione, in divenire. L'abito non è mai individuale, ma è sempre individuato, ora e qui; è un *general* che si stabilizza grazie alle ripetizioni delle sue occorrenze e che si distrugge grazie all'imporsi di varietà concorrenti.

La nozione di abito è dunque davvero cruciale nel declinare l'ipotesi pragmatista nel suo debito con l'evoluzionismo e nel suo slancio verso le forme di una 'grande politica': non c'è idea che non si definisca prassiologicamente in termini di credenza, cioè di abito d'azione, cioè di risposta all'ambiente su base pubblica e sociale.<sup>43</sup> Inoltre, come spiega benissimo Wright, di questi abiti si fanno continuamente, senza che nessuno ovviamente lo decida in modo consapevole, nuovi e inediti usi. Il circuito si ricostruisce e si rinnova quotidianamente, e allora ogni abitudine può cambiare, in modo imprevedibile e 'rivoluzionario'.

Calvino scriveva che il comune è ciò che è dato a ciascuno come esclusivamente suo<sup>44</sup>. Dewey, significativamente sottolineava come alla base della fede democratica ci fosse la credenza nell'Uomo Comune<sup>45</sup>, cioè nel Comune presente in ogni uomo, in ciò che trascende la singolarità verso la comunità. Il popolo americano, nella sua giovane rivoluzione democratica, l'ha inciso a lettere di fuoco nella sua Costituzione usando lo splendore di un nome collettivo: "We, the people of the United States...". Mentre invece, e vale forse la pena di riflettervi, le costituzioni europee sono fondate su astratte unità sostanziali, l'Italia, repubblica fondata sul lavoro, i rappresentanti del popolo francese, ecc. Gli Usa nascono come una terra di immigrati, là dove nessuno è davvero a casa sua, nessuno è davvero *autoctono*, ma, come dicevano i Greci, risponde piuttosto al principio del *koina ta ton philon*, "le cose degli amici devono essere comuni". La "società dei fratelli" americana si edifica su tali basi (se poi siano state rispettate è tutta questione da vedere, ovviamente). Essa incarna l'aspirazione, come ricorda Deleuze<sup>46</sup>, ad una nuova universalità, dove l'alleanza sostituisce la filiazione, dove non ci sono più padri e non ci sono più proprietà, ma, appunto, solo fratelli e beni condivisi, "nel tentativo di trasformare il mondo, di pensare un mondo nuovo, un uomo nuovo, nell'atto stesso in cui questi *si fanno*"<sup>47</sup>. Il principio 'fraterno' della

---

<sup>43</sup> Un essere vivente dunque soggioga e controlla, a suo vantaggio, le energie che altrimenti lo consumerebbero. La vita è in questo senso un processo di auto-rinnovamento attraverso l'azione sull'ambiente, è una lotta per continuare ad essere, nella trasformazione. Per questo, Dewey sottolineerà, a ragione, il ruolo essenziale svolto dall'educazione, radicata in ambito sociale e politico.

<sup>44</sup> I. Calvino, *Palomar*, Torino, Einaudi, 1983, p.16.

<sup>45</sup> J. Dewey, *Creative democracy – the task before us* (1939).

<sup>46</sup> G. Deleuze, *Bartleby o la formula*, in G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 1993, p. 33. In perfetta sintonia con quanto abbiamo prima accennato relativamente a Peirce, Deleuze scrive che la 'dignità democratica' è quella che considera tutte le particolarità come altrettante macchie di ignominia che suscitano angoscia o compassione. "L'America è il potenziale dell'uomo senza particolarità, l'uomo originale". *Homo tantum*.

<sup>47</sup> Ivi, p. 36. Non sfugga il riferimento al *farsi*, di jamesiana memoria. "Non si comprende il pragmatismo – chiosa Deleuze – se vi si vede una teoria filosofica sommaria fabbricata dagli americani". Bisogna invece considerarla come "l'affermazione di un mondo in svolgimento, come un arcipelago ... in cui ogni elemento vale per se stesso, ma anche in rapporto agli altri; gruppi isolati e relazioni fluttuanti, isole e inter-isole, punti mobili e linee sinuose, perché la verità ha sempre dei 'bordi frastagliati'. Non un cranio, ma un cordone di vertebre... non un abito uniforme, ma un mantello d'arlecchino, un patchwork" (p. 37). Il soggetto conoscente, proprietario 'unico', deve perciò cedere il passo alla comunità degli esploratori, ai fratelli dell'arcipelago.

democrazia è questa *koinonia* interattiva, questa mescolanza di generi<sup>48</sup>, di razze, di classi, di opportunità, che si fonde nelle pratiche comunitarie. In questo senso, solo una politica realmente democratica, o meglio koino-kratica, viaggia all'altezza della nuova filosofia.

Voglio chiudere con le parole di un grande americano Herman Melville, ricordato da Deleuze nel testo cui facevo prima riferimento<sup>49</sup>: “Non si può versare una goccia di sangue americano senza versare il sangue del mondo intero: inglese, francese, tedesco, danese o scozzese che sia, l'europeo che deride un americano deride un fratello... Più che una nazione siamo un mondo”. L'aspirazione dei pragmatisti era di fare di ogni individuo un mondo di tale sorta: un individuo in grado di riconoscere il sé evocando in se stesso lo stesso atteggiamento suscitato nell'altro, un individuo capace di orientare la propria risposta appellandosi a menti sempre più estese e comuni, affratellate dalla condivisione dei ruoli (*taking the role of the other*). Mead definiva il Sé come una risposta interiorizzata all'Altro generalizzato<sup>50</sup>, e indicava proprio in questa capacità di identificarsi con la comunità globale dei viventi<sup>51</sup>, mutando via via i propri atti a seconda delle risposte che intervengono, la cifra politica e comunitaria della filosofia pragmatista. Estendere al massimo la condivisione e riconoscere l'“universalità” della risposta, lavorare al potenziamento non della mente individuale, ma di una *com-mens*, come diceva Peirce, significa sperimentare le forme di una nuova ‘grande politica’.

---

<sup>48</sup> Si ricordi che in Platone la *koinonia ton genon* era proprio la comunione, la mescolanza dei generi supremi in ambito ontologico.

<sup>49</sup> G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby*, cit., p. 35. Si tratta del testo di Melville intitolato *Redburn* (cap. XXX).

<sup>50</sup> “Vi sono serie intere di risposte comuni, nella comunità nella quale viviamo, e in tali risposte consistono ciò che noi chiamiamo ‘istituzioni’” (MSS 333).

<sup>51</sup> “La guerra mondiale – scrive Mead in *Mente, sé e società*, cit., p. 344 – ha scosso una gran quantità di valori; e noi ci rendiamo conto che ciò che accade in India, in Afghanistan, in Mesopotamia, si inserisce nella nostra vita, di modo che noi stiamo effettivamente acquisendo ciò che chiamiamo una “mentalità internazionale” (*international mindedness*). Noi stiamo reagendo in un modo che corrisponde alle risposte della gente che si trova nell'altro capo del mondo. Il problema della nostra appartenenza o meno ad una comunità più ampia trova una risposta nei termini della risoluzione del problema *se la nostra stessa azione sollecita una risposta più vasta in questa comunità e se tale risposta si riflette nuovamente nell'ambito della nostra condotta*. Possiamo svolgere una conversazione in termini internazionali?” (*op.cit.*, p. 344. Sott. mia). Come si vede Mead si interroga su temi particolarmente attuali, concludendo “Possiamo cioè pervenire a quella che in termini religiosi si definisce una “Comunità beata?” La sua risposta è che sarà possibile farlo quando ciascuno potrà essere nel contempo sovrano e suddito, sottomettendosi alle leggi che egli stesso fa”, cioè solo quando si riconoscerà il diritto di tutti ad appartenere alla stessa comunità in cui ci si riconosce come cittadini (p. 362. Cfr. anche p. 397).