

# I valori della formazione filosofica

## The Value of Philosophical Education

*Rosa M. Calcaterra*

Università degli Studi Roma Tre  
rosamaria.calcaterra@uniroma3.it

DOI: [10.17421/2498-9746-06-02](https://doi.org/10.17421/2498-9746-06-02)

### Sommario

*Il titolo di queste mie riflessioni racchiude le loro premesse di fondo che, allo stesso tempo, formano un progetto sempre in fieri, vale a dire sempre da realizzare mediante un'apertura costante agli aggiustamenti e agli sviluppi dettati dalle situazioni concrete. Le premesse cui mi appoggio valgono, infatti, come una sorta di "ideale regolativo" à la Kant, ovvero come criteri di riferimento cui tendere, mai realizzabili in pienezza assoluta eppure capaci di "regolare", appunto, il nostro pensare e il nostro fare. In altre parole, si tratta di punti di aggregazione delle nostre attività intellettuali e delle nostre pratiche, che, nel caso specifico, riguardano l'unità complessiva dell'insegnamento della filosofia e della sua potenziale ricezione da parte di chi lo accoglie. In questa luce, intendo considerare l'insegnamento e lo studio della filosofia come una pratica interpersonale che si dipana in una pluralità di valori individuali e collettivi da costruire nello scambio reciproco di domande, punti di vista, aspirazioni e progetti che man, mano si fanno avanti. La mia prima premessa sta dunque nell'intendere la pratica filosofica come un'attività polivalente piuttosto che come un corpo di conoscenze dotate di un qualche valore o funzione privilegiati. Cercherò di esplicitare alcuni elementi che, a mio avviso, compongono la polivalenza dell'attività filosofica. Per quanto riguarda il senso dell'altra premessa implicita nel titolo di questo mio intervento, intendo la dicitura "formazione filosofica" come indicazione che l'insegnamento e lo studio della filosofia non possono ridursi a mera informazione sulle dottrine filosofiche che si sono avvicendate e continuano ad affacciarsi nella nostra storia culturale.*

**Parole chiave:** *formazione filosofica, storicità, antidogmatismo, valori, critica della cultura*

### Abstract

*The title of these reflections encloses their basic premises which, at the same time, form a project that is always in progress, that is that is to say, always to be realized through a constant openness to the adjustments and adjustments and developments dictated by concrete situations. The premises on which I base myself are valid, in fact, as a sort of "regulatory ideal ideal" à la Kant, that is to say as reference criteria to which to*

*tend towards, never realizable in absolute fullness yet capable of regulate our thinking and doing. In other words in other words, these are points of aggregation of our intellectual activities intellectual activities and our practices, which, in the specific case, concern the overall unity of the teaching of philosophy and of its potential its potential reception by those who receive it. In this light, I intend to consider the teaching and study of philosophy as an interpersonal practice that unravels into a plurality of values individual and collective values to be constructed in the mutual exchange of questions, points of view, aspirations and projects that gradually come forward. forward. My first premise is therefore to understand the practice of philosophy as a polyvalent activity rather than as a body of knowledge endowed with some privileged value or function. I will try to make explicit some elements that, in my opinion, make up the polyvalence of philosophical activity. Regarding the sense of the other premise implicit in the title of this intervention of mine, I understand the phrase “philosophical education” as indicating that the teaching and study of philosophy cannot be reduced to mere information on the philosophical doctrines that have come and gone and and continue to appear in our cultural history.*

**Keywords:** *philosophical training, historicity, anti-dogmatism, values, critique of culture*

## INDICE

1	Formazione filosofica: questioni di metodo . . . . .	24
2	Crisi e ideologie della crisi: vecchi equivoci e nuovi percorsi del discorso filosofico . . . . .	28
3	L’eredità di Peirce riguardo al problema della storiografia filosofica . . . . .	31
4	Percorsi di senso e di valore ovvero antidoti all’ideologia della crisi del discorso filosofico . . . . .	33

### 1 FORMAZIONE FILOSOFICA: QUESTIONI DI METODO

È opportuno premettere a questo mio intervento che intendo offrire alcuni spunti di riflessione circa l’insegnamento e lo studio della filosofia, lasciando al momento da parte l’approfondimento delle diverse linee argomentative che cercherò di disegnare. In questa luce, mi sembra importante prendere abbrivio dalla questione del rapporto tra insegnamento storiografico e insegnamento tematico, questione che ormai da decenni è dibattuta nel nostro Paese e che certamente ha dato luogo ad esperimenti didattici di particolare interesse soprattutto laddove si è riusciti ad evitare la mera contrapposizione tra queste due metodologie. Rispetto al punto di vista di queste mie riflessioni, mi interessa sottolineare che la conoscenza della storia della filosofia è imprescindibile dalla “formazione” filosofica. Ciò proprio in quanto quest’ultima è innanzi tutto addestramento e sviluppo della capacità di

ragionare e ciò richiede la comprensione del lessico, delle categorie, delle strutture logico-semantiche che compongono questa particolare disciplina culturale, il che, a sua volta, implica la presa di coscienza della loro storicità ovvero della pluralità dei modi di declinare i problemi filosofici nonché della possibilità/necessità di “far ruotare il perno delle nostre domande” di fronte a tanti pseudo-problemi, come suggeriva Wittgenstein. Ci si può chiedere cosa si debba intendere esattamente per “formazione filosofica”: formazione dell’intelletto, della sfera affettiva, del professionista, della persona? La mia proposta è di mirare in alto: la formazione della persona dovrebbe essere tutt’uno con una pratica filosofica polivalente e, del resto, non sembra possibile scindere i termini del quadrilatero di intelletto, affettività, professione, persona. Sono termini che si co-implicano necessariamente, sebbene secondo un dinamismo di fondo, che tuttavia non limita bensì fa evolvere ciascun elemento di questo vitale rapporto in cui si snoda la concretezza dell’umano.

Non si può dare per scontata la capacità dell’insegnamento e dello studio della filosofia di assolvere al compito di una formazione così concepita. In ogni caso, un primo passo in questa direzione sta nel cercare di approntare criteri didattici più produttivi di quelli solitamente praticati. Non ci si può nascondere, infatti, che sia gli insegnanti sia gli studenti di filosofia manifestino per lo più un diffuso sentimento di insoddisfazione per i risultati che si riescono a raggiungere in questa materia. Ciò costituisce, accanto all’abusato argomento della crisi irreversibile della riflessione filosofica, un forte elemento a sfavore non solo dell’opportunità di impegnarsi in questo campo ma anche della possibilità di identificare nella filosofia in quanto tale una qualche funzione pedagogica.

Non vi è dubbio che sul piano didattico si presentino non poche criticità. Tra le più notevoli, vi sono quelle dovute ad una certa astrattezza del discorso filosofico, alla sua eterogeneità rispetto ad altre forme di teorizzazione, alla complessità e alla mobilità del suo vocabolario. Ogni termine filosofico ha infatti una sua storia, vale a dire subisce modificazioni semantico-concettuali a seconda dei contesti e degli autori che li usano. Sono tutti aspetti che, nel loro insieme, rischiano di compromettere la possibilità di un reale coinvolgimento, di una partecipazione attiva all’esperienza filosofica, soprattutto da parte di studenti molto giovani. Più di ogni altra cosa, occorre tener presente che — diversamente dalle altre discipline — la filosofia non può offrire un sistema di conoscenze comprovate, ovvero una serie di informazioni che possano ritenersi ormai acquisite e che quindi occorre semplicemente trasmettere agli allievi mediante una metodologia didattica adeguata alla materia. Né la filosofia può contare su una precisa delimitazione del proprio ambito di ricerca e dei propri obiettivi specifici, che consentirebbero di predisporre tecniche didattiche e di verifica dell’apprendimento altrettanto precise. In linea di principio, qualsiasi questione si presta ad un trattamento filosofico. Così, stando a molte testimonianze, l’insegnamento e lo studio della filosofia si

sono molto spesso risolti in un faticoso esercizio mnemonico che ha lasciato in tante menti pur vivaci la forte impressione che essa rappresenti soltanto un carosello di opinioni, alcune delle quali davvero bizzarre e comunque di volta in volta usurate dal tempo.

Paradossalmente, questa impressione, che tanto preoccupava Hegel<sup>1</sup>, è in larga parte l'esito dell'applicazione pedissequa di quel metodo storiografico di insegnamento che in Italia fu promosso e codificato dal neo-hegeliano Giovanni Gentile, il quale si ispirava appunto alla concezione hegeliana della storia della filosofia come espressione del progredente sviluppo dello spirito umano. In alternativa a tale impostazione metodologica si è avanzata, già da molti anni, la proposta di una didattica filosofica per temi o problemi che dovrebbe favorire al meglio l'affinamento delle *capacità critico-argomentative*, che certo rappresenta uno dei valori peculiari dell'esperienza filosofica intesa come esperienza formativa a pieno titolo. Tuttavia, è evidente che una fusione della metodologia storiografica con quella per temi o problemi filosofici è di fatto necessaria affinché si possano acquisire una consapevolezza sufficientemente solida degli orientamenti teorici che stanno sullo sfondo delle nostre concrete abilità argomentative, del lessico e delle categorie logico-semantiche da cui esse di necessità prendono l'abbrivio. Peraltro, questa fusione consente una maggiore flessibilità nell'uso del metodo storiografico che, ad esempio, potrebbe basarsi sulla scelta di autori più direttamente coinvolti in un certo nucleo tematico prelezionato e, comunque, una scelta calibrata in funzione del riconoscimento e della discussione del panorama filosofico corrente. Ciò porterebbe innanzi tutto a prendere atto delle modificazioni storico-concettuali di cui l'attualità è il frutto cosicché la storia della filosofia si offrirebbe non solo come storia delle idee filosofiche bensì, più propriamente, come *ricostruzione storica della coscienza contemporanea*.

Da questo punto di vista, l'idea hegeliana della storia della filosofia come storia del "progresso" dello spirito umano implicherebbe una particolare accezione del concetto di "progresso filosofico". Quest'ultimo, infatti, si presenterebbe come il corrispettivo della *dinamicità intrinseca del pensare e del fare umani*, la quale si condensa *in primis* nell'abilità di modificare gli strumenti posti in essere e persino di ribaltare le funzioni precedentemente invalse nell'attività filosofica, fermo restando che i "progressi filosofici" non possono comportare il raggiungimento di qualche verità definitiva. Piuttosto potremmo dire con Richard Rorty che «in filosofia, come in materia di politica o di religione, siamo naturalmente inclini a definire il "progresso" come un movimento verso un consenso simultaneo» intorno alle idee che mano a mano si affacciano nel corso della storia e delle quali è possibile solo definire il cambiamento dei criteri adottati per affrontare certi

<sup>1</sup>W.G.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, trad. it. Laterza, Bari 1987, in particolare pp.46-56.

problemi. Quelli che tendiamo a definire come “progressi filosofici” corrispondono per lo più alle cosiddette “rivoluzioni filosofiche” che hanno ritmato la nostra storia delle idee, nessuna delle quali è stata inutile benché incapace di stabilire criteri del tutto neutrali e inamovibili da impiegare ai fini del raggiungimento di verità definitive. «Le battaglie combattute durante le rivoluzioni — sostiene Rorty — spingono i combattenti di entrambi gli schieramenti a riparare le loro armature, e queste riparazioni si risolvono infine in un cambiamento completo degli indumenti». Certo si può resistere ai cambiamenti, tuttavia coloro che resistono troppo a lungo e senza adeguate motivazioni verranno lasciati fuori dalla “conversazione dell’umanità” di cui la filosofia è una delle voci eminenti e il progresso della filosofia sta proprio nel fatto che nessun filosofo può accettare tale condizione, vale a dire l’isolamento dalla comunità umana<sup>2</sup>.

La disposizione ad *entrare a far parte della “conversazione umana”* si prospetta così come uno dei tratti salienti della polivalenza della formazione filosofica, che tento di sostenere. La consapevolezza della storicità, dunque della contingenza, degli strumenti e delle teorie filosofiche è semplicemente una via per coltivare *l’antidogmatismo e lo spirito di cooperazione umana* o, per usare ancora il lessico rortiano, lo spirito di *solidarietà* con i nostri simili, a prescindere da arroccamenti intellettuali e pratici<sup>3</sup>.

Quest’ultima osservazione ha una tonalità deontologica: la formazione filosofica richiede la responsabilità dei docenti e degli studenti di circoscrivere per quanto più è possibile la tentazione di far passare le proprie personali e pur legittime preferenze “ideologiche” per questa o quella filosofia come la migliore, l’unica da trasmettere e alla quale dare assenso. Viceversa, la consapevolezza della molteplicità dei metodi, delle immagini e degli statuti logico-semantici della filosofia in quanto disciplina della nostra cultura dovrebbe valere come presa di contatto con ciò che, fin dalle sue origini, ne autentica il significato e il valore squisitamente umano: il suo essere, cioè, un’attività che riguarda la nostra specifica attitudine a *domandare e a dubitare*, a prospettare non certezze assolute bensì vie da percorrere lungo le nostre molteplici esperienze, con umiltà cioè nella consapevolezza dei limiti che le nostre aspirazioni all’assolutezza incontrano inevitabilmente.

<sup>2</sup>Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, Milano 1994, pp. 27-28. Per una più articolata disamina della nozione di “progresso filosofico” in Rorty e i suoi legami con il tema della storiografia filosofica, mi sia consentito rimandare a G. Aleandri e R.M. Calcaterra, *La trama epistemica ed etica della storiografia filosofica in Richard Rorty*, in G. Marchetti (a cura di), *La filosofia di Richard Rorty*, Mimesis, Milano (in corso di stampa).

<sup>3</sup>Per questi argomenti mi permetto di rimandare al mio *Filosofia della contingenza. Le sfide di Richard Rorty*, Marietti, Milano 2016; *Contingency and Normativity. The Challenges of Richard Rorty*, Brill – Rodopi, Leiden – Boston 2019.

## 2 CRISI E IDEOLOGIE DELLA CRISI: VECCHI EQUIVOCI E NUOVI PERCORSI DEL DISCORSO FILOSOFICO

Una delle differenze più significative tra la filosofia e altre forme di sapere sta nel fatto che essa ha sempre dovuto in qualche modo dar conto di sé stessa, della propria funzione e delle proprie possibilità. È un compito che si è caricato di particolari difficoltà e di sentimenti negativi a partire almeno dalla seconda metà dell'Ottocento. Lunghi e accesi dibattiti critici hanno infine portato a compimento una radicale revisione di tante immagini tradizionali della riflessione filosofica, mostrando l'impercorribilità di molte categorie e prospettive apparentemente consolidate. Il fatto che, nonostante tutto, si sia continuato a fare filosofia non può essere un argomento sufficiente a legittimarne il valore.

D'altra parte, non basta soltanto farsi carico del discredito da parte di tanti che nella filosofia vedono solo una sorta di esibizione retorica che, per quanto abile, non riesce infine a giustificarne l'esercizio. Né basta farsi carico del rischio della censura di coloro che – come i giudici di Socrate – si sentono minacciati dal pensiero critico del filosofo nelle loro ovvie certezze. Infatti, ciò che oggi viene in primo piano è la sfida che la filosofia si trova ad affrontare innanzi tutto con sé stessa, con l'effettiva difficoltà di costruirsi un'identità adeguata alle esigenze che un impervio processo critico ha cercato di esprimere. Occorre però tener presente che è certo possibile – come hanno mostrato tante grandi opere del Novecento – avviare il discorso filosofico in direzioni diverse da quelle che apparivano ormai impercorribili, mentre non è altrettanto possibile pensare di poter prescindere del tutto dalle forme cognitive e simboliche entro le quali certi problemi sono stati impostati per tanto tempo. Tali forme costituiscono in realtà una sorta di struttura portante della nostra logica e la loro totale trasformazione richiederebbe tempi lunghissimi e forse imprevedibili eventualità. Cade in proposito la preoccupazione di Heidegger per l'inadeguatezza del nostro linguaggio a superare una volta per tutte quella storia fallimentare della filosofia occidentale, che egli ha voluto mostrarci. Proprio sulla base di queste considerazioni, molti hanno dichiarato l'impossibilità di sviluppi più produttivi del lavoro filosofico, dunque la necessità di congedarsi dalla filosofia in quanto tale per percorrere invece altre strade come quelle dell'arte o della scienza. Coloro che invitano ad abbandonare definitivamente la filosofia sostengono, infatti, che qualche antica illusione potrebbe inquinare ogni tentativo di ristrutturazione del discorso filosofico che pure si presentasse come messa a punto e impiego di criteri pienamente alternativi a quelli ormai compromessi dalla critica.

Questo sospetto può avere buon gioco. Mi riferisco specialmente a quei tentativi di risposta alla crisi dei sistemi filosofici tradizionali che si limitano solo a raccomandare un'esclusione di alcune delle sue istanze più tipiche, censurando una qualche problematica o strategia metodologica particolari. Ad esempio, ancora

oggi così come negli anni della forte reazione positivista alle ipostasi metafisiche dell'idealismo assoluto, sono in molti coloro che ritengono praticabile la filosofia solo come una sorta di *ancilla scientiarum*, nel duplice senso della netta restrizione dell'indagine filosofica ai problemi logici e procedurali sollevati dalla ricerca scientifica oppure nel senso di un rimodellamento complessivo dell'intero campo della filosofia basato sui risultati delle scienze fisico-naturali e psicologiche. Simili posizioni spesso incarnano l'equivoco scienziato, pur tanto stigmatizzato da larga parte della riflessione filosofica contemporanea, ossia traducono il doveroso interesse e il rispetto per la ricerca scientifica in atteggiamenti di chiusura verso qualunque altra istanza filosofica e persino in una svalutazione di qualsiasi forma di pensiero che non sia garantita da procedure e risultati verificabili quali quelle della scienza. In altre parole, la conclamata rinuncia alle pretese fondazionaliste, all'impegno ontologico-metafisico e alla tensione normativa, che caratterizzano la filosofia tradizionale, spesso veicola sotterraneamente quella stessa esigenza di reperire una qualche fonte di securizzazione verso la quale erano rivolte le presunte certezze ontologico-metafisiche della nostra tradizione.

Senonché, tutto questo mette a nudo una confusione tra scienza, filosofia "scientifica" e certezza, che in realtà è quanto di più lontano si possa immaginare tanto dalla ricerca scientifica quanto da quella filosofica. In entrambi gli ambiti di ricerca, ciò che in concreto si mostra è *la dinamicità dell'intelligenza umana*, dei suoi strumenti e delle sue prospettive, come si accennava in precedenza. Stando a Charles S. Peirce e al movimento pragmatista che egli inaugurò insieme a William James, questa dinamicità non è altro che l'espressione tangibile del potere auto-correttivo della mente umana, vale a dire la sua abilità specie-specifica di trarre frutto da quei "dubbi reali e viventi" sollevati dalle situazioni concrete e forieri di nuove prospettive e opportunità di comprensione del mondo e di noi stessi, benché sempre sotto l'egida di un fallibilismo consapevole, dettato dalla coscienza dei nostri limiti conoscitivi. Nella visuale peirceana e degli altri pragmatisti, il fallibilismo è ben altro che scetticismo, poiché non implica la rinuncia all'idea di verità o alla possibilità di ottenerla. Piuttosto il fallibilismo pragmatista mantiene *l'idea di verità come un punto di riferimento cui tendere* e cui tanto la ricerca scientifica quanto quella filosofica di fatto, cioè nelle loro pratiche concrete, necessariamente tendono. In altre parole, si tratta di un ideale regolativo, nel senso cui si faceva cenno in precedenza.<sup>4</sup>

<sup>4</sup>Mi sono occupata di questi aspetti in diverse occasioni, tra cui mi sia consentito segnalare R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James, Mead*, Carocci, Roma 2003; *Logic, Semiotics, and Ontology. Peirce's amended Kantianism*, in R. Lanfredini, A. Peruzzi (eds.), *A Plea for Balance in Philosophy. Essays in Honor of Paolo Parrini*, ETS, Pisa 2013, pp. 411-422; *William James's Naturalism within the Common Project of Pragmatist Philosophy*, in R. Fabbrihesi, M.R. Brioschi (a cura di), *Pragmatism. Some New Ways of Thinking for an Old Name*, «Rivista di storia della filosofia», (2017/3), pp. 474-491.

La battaglia contro le istanze ontologico-metafisiche della riflessione filosofica manca per lo più di considerare che il termine “metafisica” è pur sempre un’entità logico-semantica che contiene un ventaglio di significati i quali, di necessità, attengono alle specifiche declinazioni di questo termine da parte dei singoli filosofi. In linea generale, si può dire che quando si fa filosofia in realtà si fa appunto metafisica, semplicemente perché non si fanno esperimenti o ipotesi scientifiche da corroborare empiricamente, bensì si riflette intorno a ciò che per lo più non si presta a verifiche empiriche nello stesso modo in cui accade nella scienza. Ricade in questa prospettiva, ad esempio, la cosiddetta “metafisica dei concetti” implementata da diversi filoni della filosofia analitica, la quale nasce proprio come una specifica reazione alle concezioni tradizionali della metafisica. Per altro verso, è opportuno richiamare al riguardo le parole con cui Merlau-Ponty rivendicava l’istanza metafisica della filosofia di ispirazione fenomenologico-esistenzialista: “L’uomo è metafisico nel suo essere medesimo, nei suoi amori e nei suoi odi, nella sua storia individuale o collettiva” ma ciò non significa che occorre necessariamente rivolgersi ad un al di là della vita concreta, né bisogna considerare la metafisica secondo il detto di Cartesio, ovvero come “l’affare di qualche ora al mese”. Occorre invece riformulare il concetto tradizionale della metafisica rinunciando alle sue pretese sistematiche e fondazionaliste per concepirla piuttosto come *interrogazione continua e radicale*. In questa visuale, Merlau-Ponty scrive:

La metafisica è il contrario del sistema. (...) Essa non è una costruzione di concetti con i quali cercheremo di rendere meno sensibili i nostri paradossi; ma è l’esperienza che ne facciamo in ogni situazione della storia personale e collettiva, e delle azioni che, assumendole, le trasformano in ragione. È un’interrogazione tale da non concepire alcuna risposta che l’annulli, ma solo azioni risolte che la portino più in là. Non è una conoscenza che porterebbe a compimento l’edificio delle conoscenze; è il sapere lucido di quel che le minaccia e la coscienza acuta del loro pregio.<sup>5</sup>

Convieni ricordare che il filosofo francese ritrova su questa base un proficuo rapporto tra scienza e filosofia. La riflessione filosofica che riesce ad accogliere la propria intima vocazione metafisica è un’alleata della scienza non una sua ossequiosa e pedissequa *ancilla*:

Tra conoscenza scientifica e sapere metafisico, che la rimette sempre in presenza del suo compito, non può esserci rivalità. Una scienza senza filosofia non saprebbe, alla lettera, di cosa essa parli. Una filosofia senza esplorazione metodica dei fenomeni darebbe luogo solo a verità formali, cioè ad errori. Fare della metafisica, non è entrare in un mondo separato (...) ma è verificare sempre di nuovo il funzionamento discordante dell’intersoggettività umana, cercare di pensare fino in fondo gli stessi fenomeni che la scienza investe, restituendo loro soltanto la trascendenza e l’estraneità originarie.<sup>6</sup>

<sup>5</sup>M. Merlau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 119.

<sup>6</sup>Ivi, p. 120.

Vi sono assonanze profonde tra questo modo di concepire l'istanza metafisica della riflessione filosofica e il suo rapporto con la scienza con la posizione di Charles S. Peirce e di William James. Benché per vie e con linguaggi apparentemente diversi, entrambi i fondatori del pragmatismo non solo non rinunciarono ad includere nella loro ricerca un modulo riformulato della riflessione metafisica ma anche stabilirono un codice di interazione tra scienza e filosofia che, da un lato, prevede la loro proficua dialettica, dall'altro pone l'accento sull'infinità di principio della loro predisposizione alla conoscenza della verità che, infine, si risolve in un impegno etico da promuovere e implementare<sup>7</sup>.

### 3 L'EREDITÀ DI PEIRCE RIGUARDO AL PROBLEMA DELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA

La varietà di usi per i quali la storiografia filosofica può essere impiegata, mostra che storicamente la filosofia è di fatto quel genere culturale in cui vengono dibattute questioni che attraversano l'intera sfera dell'esperienza umana — etica, politica, ontologica, scientifica, storica, estetica, etc. — un genere culturale che si trova quindi nella posizione ideale per poter fornire criteri trasversali. In questo senso, la tradizione pragmatista ha fornito importanti contributi per lo sviluppo di una moderna teoria degli strumenti concettuali di uso universale, specialmente nella semiotica cognitiva di Peirce ovvero in ciò che egli chiamava “teoria generale dei segni”. Quest'ultima è parte integrante della teoria della logica elaborata dal filosofo e scienziato statunitense, al quale si deve la formulazione della cosiddetta “massima pragmatica”, vale a dire il criterio che egli stabilì per cercare di rispondere alla tradizionale domanda cartesiana circa la consistenza dei nostri concetti. Accogliendo la questione della “chiarezza e distinzione” dei concetti posta da Cartesio, Peirce formula così, nel 1878, la massima del significato delle nostre idee e teorie: «riflettiamo su quali effetti, che potrebbero teoricamente avere conseguenze pratiche, noi assegniamo all'oggetto che stiamo concependo. Ecco, la nostra concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto»<sup>8</sup>. Tale criterio verrà accolto dall'intero movimento pragmatista come l'emblema dell'intreccio inestricabile tra livello teorico e livello pratico dell'intelligenza umana.

<sup>7</sup>Per una analisi dettagliata di questi temi, si possono vedere: G. Maddalena, *Metafisica per assurdo. Pierce e i problemi dell'epistemologia contemporanea*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009; S. Pihlstrom, *Pragmatist Metaphysics. An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*, Continuum, London-New York 2009; R.M. Calcaterra, *Constructing on Contingency. William James from Biology to Ethics and Politics*, «Cognitio. Rivista de Filosofia», 16/2 (2015) pp. 219-232.

<sup>8</sup>C.S. Peirce, *How to make our ideas clear*, in «The Popular Science Monthly», v. 12, (1878), p. 293.

L'applicazione della massima pragmatica alla teoria della logica permette una singolare integrazione degli aspetti storico/empirici e astratti/formali dei concetti, proprio perché essi vengono valutati in base alle conseguenze che possono comportare. Per questa via è possibile rafforzare quella comunicazione tra ricostruzione razionale e ricostruzione storica che sta alla base delle storie intellettuali, siano esse "grandi narrazioni" nel senso in cui Lyotard usa questa espressione, o più modeste "dossografie". Ma come si rende possibile questa integrazione dal punto di vista concettuale? La teoria peirceana dei segni costituisce forse ancora oggi il più sofisticato tentativo pragmatista di rispondere a questa domanda. Dobbiamo limitarci qui a segnalare che per Peirce tutti i segni hanno una natura astratta e al contempo concreta. Il primo aspetto — la natura astratta — è ciò che consente a ciascun segno di relazionarsi con altri segni senza tuttavia richiedere di necessità un riferimento alla loro genesi. Pertanto vi è una determinazione reciproca tra mondo dei segni e mondo reale, inoltre, anche per quanto attiene più espressamente al funzionamento dei segni, egli ne distingue quello logico/astratto/operativo da quello concreto/funzionale. Per comprendere tutto ciò è indispensabile tener conto del passaggio dalla logica semiotica elaborata da Pierce alla logica fenomenologica cui egli approda nella fase più matura del suo pensiero. In particolare, occorre tener presente il gioco triadico che egli istituisce sui due versanti ponendo in correlazione le categorie logiche di *Qualità*, *Relazione e Rappresentazione* con le tre forme dei segni che egli denomina *Icona*, *Indice*, *Simbolo*. Ai fini delle nostre annotazioni, ciò che tuttavia è maggiormente rilevante è il concetto peirceano di *Interpretante* che, diversamente da quanto si tende erroneamente a pensare, non sta ad indicare il soggetto che interpreta uno o più segni, bensì un concetto che necessariamente viene usato per svolgere l'interpretazione, vale a dire un concetto che di per sé costituisce una interpretazione previa e socialmente condivisa di ciò cui i segni rimandano — il loro "oggetto". In tale quadro, diventa essenziale stabilire il legame tra le tre categorie concettuali individuate in sede di logica semiotica e le tre categorie fenomenologiche stabilite da Pierce: La *Firstness*, ossia il darsi immediato della/e realtà, la *Secondness*, ossia il rapporto esperienziale che si istituisce con la realtà, e la *Thirdness*, ossia la rappresentazione simbolica generale della/e realtà che cadono nella nostra considerazione. Il problema centrale sta nel comprendere la natura e le ragioni epistemiche delle *Firstnesses* — ovvero del darsi immediato delle cose reali — che si impongono alla nostra capacità di immaginare il significato di un segno in modo tale da condurci a compiere un'asserzione conoscitiva. A questo proposito, si possono enucleare almeno due aspetti importanti che intervengono nel processo di interpretazione/conoscenza della/e realtà, compresa quella della storia delle idee filosofiche. Il primo è senza dubbio collegato a ciò che Peirce chiama "l'esperienza dell'errore" cui il soggetto umano è per sua costituzione sottoposto, oppure la fallibilità di principio che egli riconosce ad ogni asserzione conoscitiva,

indicandone poi la possibilità di superamento mediante il contraddittorio con i propri simili e, allo stesso tempo, mediante un confronto accurato con i “fatti” della realtà<sup>9</sup>. Di qui, l’accentuazione della *capacità autocorrettiva della mente*, che Pierce intende come un fattore emblematico della libertà umana. Inoltre, si impone la questione circa il rapporto tra il carattere astratto e il carattere concreto dei segni, cui facevamo cenno in precedenza, e ciò significa per Pierce individuare il modo per stabilire l’inefficacia delle credenze false e, in parallelo, l’importanza della capacità autocorrettiva della mente ovvero del soggetto umano in quanto soggetto di conoscenza realizzabile solo tramite l’interpretazione dei segni. Che questa “interpretazione conoscente”, per così dire, sia in linea di principio infinita è un punto fermo della logica semiotica peirceana ed è importante tener conto che qui il termine “infinito” non equivale affatto a qualcosa come indistinto, impreciso, inconsistente. Piuttosto, ciò che Pierce intende porre in primo piano è, appunto, la capacità di correggere e migliorare le nostre asserzioni e ciò, nella sua prospettiva, implica necessariamente un lavoro intersoggettivo e incessante di confronto tra il carattere astratto e il carattere concreto — vale a dire corroborato nell’esperienza intersoggettiva — dei segni attraverso cui ci accostiamo agli oggetti, ai fatti, alle circostanze che sollecitano la nostra intelligenza. Tutto questo ha trovato nei testi peirceani un’applicazione al problema della conoscenza storica, per la quale dobbiamo rimandare agli studi recenti che hanno brillantemente portato alla luce questo tema, ricostruendolo attraverso una molteplicità di argomenti e testi per la maggior parte poco noti<sup>10</sup>.

#### 4 PERCORSI DI SENSO E DI VALORE OVVERO ANTIDOTI ALL’IDEOLOGIA DELLA CRISI DEL DISCORSO FILOSOFICO

Secondo la mia proposta, un altro importante aspetto della polivalenza della formazione filosofica riguarda i problemi di senso e di valore, che evidentemente rappresentano uno snodo cruciale della coscienza sia individuale sia sociale. Fermo restando che il livello individuale e quello sociale sono difficilmente disgiungibili secondo le migliori prospettive filosofiche contemporanee, le questioni di senso e di valore incontrano da decenni le sfide eminenti lanciate dalla crisi delle filosofie tradizionali: nichilismo, scetticismo, emotivismo, individualismo, relativismo

<sup>9</sup>Cfr. C.S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, «Journal of Speculative Philosophy» 2 (1868), pp. 103-114. Per un approfondimento dei temi sopraindicati mi limito a segnalare: G. Maddalena, *Charles Sanders Peirce*, in R.M. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti (a cura di), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015, pp. 48-72; Idem, *Peirce*, Editrice La Scuola, Milano 2005; C. Hynes, J. Nubiola (eds), *Charles S. Peirce. Ciencia, filosofía y verdad*, La Monteagudo, San Miguel de Tucumán 2016; M. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale (a cura di), *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, Studi Bompiani, Milano, 2015.

<sup>10</sup>Cfr. R. Gronda, T. Viola (eds.), *Pragmatism and the Writing of History*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 8/2 (2016).

radicale. Non è certo questa la sede per discutere nello specifico questi orientamenti che in buona parte si intrecciano con numerose espressioni della nostra cultura. Mi limito perciò a segnalare la difficoltà che simili posizioni impongono non solo al trattamento filosofico delle questioni di senso e di valore ma anche, e più pericolosamente, alla stessa possibilità di farle emergere attraverso le pratiche del discorso ordinario. In realtà si assiste spesso a una sorta di afasia collettiva in merito a tali questioni, la quale tuttavia si scontra con il fatto che ogni cultura, proprio in quanto interferenza continua di idee e comportamenti pratici, ossia in quanto “forma di vita” — per usare l’espressione di Wittgenstein — si appoggia a una qualche elaborazione di senso e di valore della vita umana. Occorre allora considerare che questo paradosso è il frutto di un’evoluzione storico-culturale lungo la quale sono state messe a nudo le difficoltà o, meglio, le inadeguatezze dei più influenti modelli filosofici della razionalità, in particolare quelli basati sul criterio nomologico-deduttivo oppure sull’idea omnicomprensiva della ragione umana.

L’esclusione dei problemi di senso e di valore da un discorso filosofico che fosse “razionale” a pieno titolo è una delle conseguenze eminenti della crisi di tali modelli della razionalità che, come si è detto, si è accompagnata al diffuso convincimento che l’unica forma autentica di razionalità sia quella impiegata dalle scienze. Un’adeguata informazione storiografica su tale processo di evoluzione concettuale è un passaggio decisivo per uscire dallo stallo in cui la tematica filosofica del senso e del valore si è a lungo assestata. Comprendere le ragioni storiche, vale a dire la contingenza, dei nostri orientamenti filosofici e di discorso ordinario significa comprendere che essi possono ancora modificarsi e, nel caso specifico, significa comprendere che è possibile costruire prospettive che aiutino a incontrare secondo modalità rinnovate quella tipica esperienza del domandare e dubitare che connota la nostra umanità e quindi necessariamente investe anche le nostre domande di senso e valore. Così, verrebbe in chiaro che, benché non solo la critica filosofica e la questione dei valori e del senso, ma anche l’arte, la letteratura e la storia stessa si sottraggano al modello dell’impresa scientifica, non è vero che tutte queste espressioni dell’intelligenza umana siano a-razionali o persino irrazionali, poiché piuttosto esse semplicemente ne manifestano aspetti non riducibili all’esercizio della razionalità scientifica.

Mediante questa consapevolezza, molti versanti della filosofia contemporanea hanno aiutato ad ampliare il campo semantico della parola “razionalità”, tendendo complessivamente a potenziarne il significato di funzione umana che rimanda all’esperienza ordinaria: al suo presentarsi come attività di comprensione e ordinamento che si concreta in sistemi di vita e, per l’appunto, nel dispiegamento di quelle realtà di senso e valore che sussistono proprio nella misura in cui vi sono società e culture. Ludwig Wittgenstein ha dato un impulso importante in questa direzione, invitando a passare da una filosofia omnicomprensiva e fondazionali-

sta a una filosofia descrittiva delle nostre pratiche linguistiche, in modo tale da cercare di “mettere ordine nel linguaggio”, di far chiarezza sulla diversità delle sue funzioni e delle regole logico-semantiche che lo sorreggono. In particolare, il filosofo austriaco sollecita ad impiegare i nostri sforzi di descrizione e di analisi per combattere “gli incantamenti dell’intelletto ad opera del linguaggio” e forse non vi è urgenza più evidente di questa nel nostro tempo di proliferazione e sovrapposizione continua, quasi ossessiva, di parole e slogan di ogni tipo. Come scriveva Italo Calvino, la nostra cultura è affetta da una sorta di «peste del linguaggio, che si manifesta nella perdita di forza conoscitiva e di immediatezza, come automatismo che tende a livellare l’espressione nelle formule più generiche, anonime, astratte, a diluire i significati»<sup>11</sup>.

Recuperare *il senso dei nostri linguaggi*, le loro implicite premesse e i loro più o meno sottesi obiettivi, è un aspetto importante della polivalenza della formazione filosofica. Esso confluisce nell’esercizio della filosofia come *critica della cultura*, che tende a restituire al filosofo la sua responsabilità di attore sociale, di voce sempre pronta a intervenire sui valori conclamati o celati che intessono le nostre pratiche culturali, suscitando chiarimenti, richieste di giustificazione e aggiustamenti consapevoli.

Queste considerazioni sfiorano un interrogativo spinoso: quale è il rapporto tra la formazione filosofica e la politica? Essa deve aiutare a comprendere il mondo in cui si vive oppure a cambiarlo? Insomma: penna o spada? Il punto di vista che ho cercato di difendere in queste mie note porta a dissolvere questo interrogativo o, meglio, a risolverlo in uno pseudo-problema. Infatti, nel momento stesso in cui si praticano la riflessione e il discorso filosofico, specialmente se essi si rivolgono ai problemi di senso e di valore, si fa necessariamente politica, nel senso più ampio e allo stesso tempo più alto di questo termine, semplicemente perché ogni riflessione e discorso è tendenzialmente pubblico ossia diretto a persone che, volenti o nolenti, abitano una *polis*, né più né meno di chi che fa filosofia. Direi con Peirce — che è spesso giudicato il personaggio meno “politico” del pragmatismo — che persino quando parliamo con noi stessi in realtà ci rivolgiamo implicitamente a qualcun altro, insomma persino il cosiddetto monologo interiore è un dialogo, secondo il cosiddetto *Tuismo* di Pierce<sup>12</sup>. Del resto, puntare sulla vocazione socratica dell’attività filosofica, sul suo porsi come dialettica di dubbi, domande ed esercizio di ironia piuttosto che di risposte certe e definitive, non significa girare a vuoto nel territorio del pensiero. Al contrario, significa farsi carico con modestia e coraggio dell’*insecuritas* in cui versa la condizione umana, recuperando a questa antica espressione il suo significato più profondo cioè quel-

<sup>11</sup>I. Calvino, *Lezioni americane*, Garzanti, Milano 1988, p. 58.

<sup>12</sup>Cfr. *Writings of Charles Sanders Peirce*, Peirce Edition Project, Indiana University, Indianapolis and Bloomington vol. I, p. XXIX.

lo di *non sine cura* dunque di preoccupazioni e inquietudini che attendono sempre e di nuovo scelte di senso e di valore. Limitare la formazione filosofica a questo e gli altri impegni che ho cercato di segnalare equivale a lasciare il campo delle certezze alla fede che, come asseriva William James, “anticipa la verità”, la quale a sua volta è troppo importante per poter essere risolta con i mezzi della filosofia.

---

© 2020 Rosa M. Calcaterra & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) [Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)