

## APPUNTI SUL MISTICISMO IN PEIRCE

Emanuele Fadda<sup>1</sup>

*Abstract:* The mystical side of Charles S. Peirce's thought is generally less known than other aspects of his philosophy, and often underestimated. In this paper, I will offer a sketchy account of it, also by means of a comparison with Wittgenstein and Russell. In particular, I will search for the occurrences of the four main issues listed in *Mysticism and Logic* throughout Peirce's paper. In doing so, I will focus on three topics: the notion of sentiment as the guide for conduct (§ 3), the metaphysical and mathematical account of the continuity as the mode of being of the entire universe (§ 4), and the conception of God (§ 5). In my conclusions, I will briefly explain why Peirce is not to be reduced to Russell's, nor to Wittgenstein's, mystical attitude.

*Keywords:* Peirce, Mysticism, Mathematics, Science, Philosophy, Conduct.

51

### *Introduzione*

In queste pagine vorrei ragionare, anche attraverso la mediazione di un confronto con Russell e Wittgenstein, sulla particolare forma di misticismo elaborata da Charles S. Peirce (1839-1914), fondatore del pragmatismo e della semiotica moderna.

Troppe presentazioni della filosofia della scienza, o della storia della filosofia, sono ancora dominate dall'idea un po' superficiale (e certamente parziale) per cui la scienza e la filosofia del XX secolo nascono principalmente (o soltanto) dal bisogno di dismettere ipoteche spiritualiste e religiose, in un mondo finalmente liberato da ogni esigenza di questo tipo. Al contrario, è difficile trovare uno studioso di logica, filosofia o matematica di quegli anni che non avverta la necessità di fare i conti (pubblicamente, o più spesso privatamente) con questa dimensione.

---

<sup>1</sup> Emanuele Fadda insegna Filosofia del linguaggio, semiotica e linguistica all'Università della Calabria.

Il caso del dibattito tra Russell e Wittgenstein – in cui l’attitudine rispettiva dei due verso il mistico non era meno importante rispetto ad altre dimensioni più “tecniche” – è paradigmatico, e io lo richiamerò brevemente, perché la polarità ch’esso esprime è un elemento utile per definire la posizione di Peirce. Un ulteriore elemento è dato dalle quattro caratteristiche del mistico espresse da Russell in *Mysticism and Logic*<sup>2</sup>, che userò (come Vernant 2014: § 2 fa per Wittgenstein) come principale criterio per definire l’attinenza di passi, nozioni o teorie di Peirce a una dimensione mistica.

Ciò nonostante, organizzerò l’esposizione dei motivi peirceani secondo un criterio *interno*: l’importanza della dimensione sistematica nel pensiero di questo autore mi sembra tale che ogni sforzo di riorganizzazione secondo criteri esterni sarebbe controproducente<sup>3</sup>. I tre momenti di questo percorso sono rappresentati dalla nozione di sentimento (*sentiment*) come cardine della filosofia pratica, da quella di continuità come ponte tra matematica e metafisica, e infine dal teismo.

52 Da ultimo, proverò a ragionare brevemente sulla congruenza rispettiva del misticismo in Peirce rispetto ai modelli rappresentati da Russell e da Wittgenstein, e sui margini di autonomia rispetto a essi.

### *Russell e Wittgenstein: dire e non dire, scienza e filosofia*

In questa sezione presenterò un breve confronto tra le forme di misticismo proprie di Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, a partire da due scritti dedicati specificamente a questa comparazione (Coniglione 2002, Vernant 2014), e con un occhio alle biografie di questi due autori scritte, in rapida successione, da

---

<sup>2</sup> L’opera è del 1914, ma fu poi ripubblicata con altre più o meno affini in una raccolta (Russell 1918) cui diede il nome. Io la citerò dalla traduzione italiana presente nell’antologia a cura di Michelangelo Caponnetto e Francesco Coniglione (Russell 2005).

<sup>3</sup> Sull’importanza dell’intenzione di sistema in Peirce ho argomentato in Fadda (2013: 17 s.). Per comodità, mia e del lettore (soprattutto di quello poco familiare con il pensiero di questo autore), rimanderò per approfondimenti alla mia introduzione ogni volta che ci sarà da far riferimento a qualche aspetto teorico di natura generale.

Ray Monk (Monk 1991, 1997)<sup>4</sup>. Non entrerò nei dettagli di questo tema (limitandomi a rimandare alla letteratura secondaria), ma mi limiterò a sottolineare alcuni aspetti che mi serviranno per un confronto con Peirce.

Ciò che chiamiamo ordinariamente ‘misticismo’ attiene anche, senza dubbio, alla sfera esistenziale delle persone, e spesso la ciclotimia dell’urgenza del sentimento mistico è legata alla ciclotimia propria delle relazioni affettive in genere (sentimentali, amicali, familiari)<sup>5</sup>. Inoltre, esso è legato ad esperienze particolari che inneschino un determinato modo di pensare: per Russell fu anzitutto l’esperienza del dolore di Lady Whitehead nel 1901, e poi le vicissitudini con Lady Ottoline Morrell (cfr. Monk 1997: 136 s.; Coniglione 2002: 66 ss.; Caponetto & Coniglione 2005: 8 ss.; Vernant 2014: 174 s.); per Wittgenstein l’esperienza della guerra (ma anche i rapporti personali con maestri, amici e discepoli)<sup>6</sup>; per Peirce una crisi religiosa nel 1892 – su cui tornerò in seguito – ma anche, certamente, i rapporti con le due mogli. Esso attiene però anche alle caratteristiche generali del pensiero dei filosofi in questione, che nel caso di Wittgenstein e Russell si lasciano mettere in opposizione (almeno riguardo ad alcuni aspetti importanti) senza troppe forzature. Per delineare alcuni tratti di questa opposizione, seguirò lo schema proposto da Vernant (2014: 187), che riporto di seguito, tradotto in italiano:

53

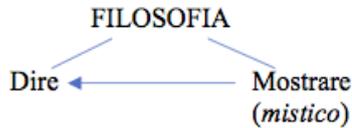
---

<sup>4</sup> La biografia più nota di Peirce è invece Brent (1998<sup>3</sup>), cui farò talvolta riferimento in queste pagine.

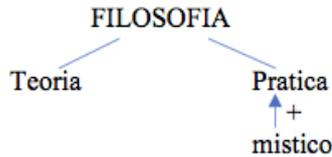
<sup>5</sup> Quanto ai nostri autori, è bene dunque ricordare anche che Peirce e Wittgenstein non ebbero figli, e Russell ne ebbe sì quattro, ma in età relativamente avanzata (il primo nacque quando aveva già 49 anni). Questi elementi non devono, naturalmente, indurre a forme di determinismo psicologico (del tipo “Leopardi era pessimista perché gobbo” e altre simili amenità da liceale ripetente), ma non possono essere trascurati.

<sup>6</sup> Coniglione (2002: 73 ss.) osserva però, propriamente, che il misticismo wittgensteiniano non è primariamente empatico, ma ascetico, e si condensa nella categoria del *dovere*, giustamente scelta da Monk (1991) come sottotitolo per la sua splendida biografia – e in questo senso l’attitudine di Wittgenstein, orientata all’auto-miglioramento, può essere considerata vicina al buddismo, laddove quella di Russell, per cui il mondo non è solo un ostacolo, ma anche un fine, è più affine al taoismo (cfr. Coniglione 2002: 82 s.).

Wittgenstein



Russell



54

In Wittgenstein, il mistico fornisce le possibilità del dire, ma non si dice. *Si mostra*, e al limite si esprime col silenzio, da mettere in relazione con ciò che invece si dice (può emergere solo come negativo rispetto al dicibile)<sup>7</sup>. In Russell, la filosofia si può distinguere in teoria e pratica, e il misticismo “governa positivamente l’orientamento pratico e negativamente la pratica filosofica” (Vernant 2014: 187), sicché egli ha fiducia nel ruolo della parola almeno come protreptico. L’attitudine di Peirce, come vedremo, somiglia più a quella russelliana, perché anch’egli stabilisce una distinzione tra teoria e pratica (cfr. § 3), e scrive su argomenti di morale e di religione (§ 5).

Questo schema, però, come anticipato, non coglie alcuni tratti importanti, il principale dei quali mi sembra quello del rapporto tra scienza e filosofia, che non è il medesimo tra Russell e Wittgenstein. La filosofia, quale che sia il linguaggio ch’essa adotta, è comunque, per il filosofo viennese, dalla parte del *mostrare*: il suo dire non è quello della scienza, ma un parlare che in qualche modo fonda e rende possibile il dire scientifico (questo è il senso della freccia orizzontale nello schema sopra – e tale carattere non varia per tutta la parabola del pensiero wittgensteiniano). Insomma, per Wittgenstein la filosofia (e dunque la logica), si differenzia dalla scienza, pur fondandola, laddove per Russell (e, come vedremo, per Peirce), essa è parte integrante dell’impresa scientifica.

---

<sup>7</sup> È appena il caso di ricordare la lettera a von Ficker, l’editore del *Tractatus*: “Il mio lavoro consiste di due parti: quello che ho scritto e quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante.” Cfr. Wittgenstein (1970: 115)

Per suffragare (e per dar modo ad altri, eventualmente, di contestare) l'idea che il misticismo peirceano somigli più a quello di Russell che a quello di Wittgenstein abbiamo però bisogno di mostrare in che cosa consista il misticismo di Peirce – quali siano gli elementi fondamentali di esso. Per farlo, come anticipato, prenderò la strada di presentare questi elementi come tali, ma “incrociandoli” di volta in volta con i quattro caratteri del misticismo individuati da Russell, per mostrare le consonanze (ed eventualmente le dissonanze) e stabilirne la pertinenza.

Per comodità del lettore, ricordo questi quattro caratteri (che nel seguito identificherò semplicemente con delle sigle, per brevità):

- R1: primato dell'intuizione (rispetto all'intelletto/ragione)
- R2: primato dell'uno sul molteplice
- R3: sostanziale irrealità del tempo
- R4: primato del bene sul male (che è in esso ricompreso)<sup>8</sup>

Andiamo dunque a vedere come queste istanze si manifestino nel pensiero di Peirce, attraverso una rapida esplorazione di tre province di esso: filosofia pratica, metafisica, filosofia della religione.

55

### *Il primato della sfera del sentimento*

Il rapporto di Peirce con l'etica e la morale è particolare: le due sono senza dubbio distinte; ma, mentre l'etica (come scienza)<sup>9</sup> riceve sempre un nome definito, la sfera morale viene delineata attraverso riferimenti diversi, e con una costellazione lessicale diversificata (che include, tra l'altro, *conduct*, *practical matters*, *vitally important topics*). D'altra parte, lo spazio e l'importanza dedicati alla sfera morale sono assai maggiori di quelli dedicati all'etica. Come è noto, questa è inserita nell'albero delle scienze solo nella versione definitiva (nel 1903), insieme all'estetica, per formare il

---

<sup>8</sup> Cfr. Russell (2005: 256-258 e *passim*). Ho espresso i quattro caratteri con formulazioni schematiche, e certamente emendabili, ma credo non infedeli al dettato russelliano.

<sup>9</sup> Ricordo ancora una volta che la filosofia (e le sue parti) è considerata da Peirce una scienza, e non si oppone ad altre forme di sapere: piuttosto le fonda, ed è fondata dalla matematica: cfr. Fadda (2013: 55 ss.; l'albero delle scienze è a p. 57).

trittico delle scienze normative, il cui terzo elemento è la logica (e questo rapporto tra etica, estetica e logica costituisce un elemento di affinità con Wittgenstein)<sup>10</sup>. Ma mentre la logica (in senso stretto)<sup>11</sup> è l'oggetto di pagine e pagine, l'etica riceve pochissima attenzione (per quanto comunque più dell'estetica). Ciò è dovuto non solo all'ignoranza che Peirce candidamente confessa, ma anche al fatto che egli annette all'etica un'importanza meramente *teorica*, utile a fondare la logica, ma non come guida per la condotta. Essa è lo studio di quali fini dell'azione siamo *deliberatamente* pronti ad adottare, e dunque la teoria del *summum bonum*" (cfr. CP 8.133)<sup>12</sup>, ma dal punto di vista pratico è "la scienza più inutile che si possa concepire" (CP 1.667).

Non ho una sola parola da dire contro la filosofia della religione o dell'etica, in generale o in particolare. Dico solo che per ora è di gran lunga troppo dubbiosa per mettere in gioco delle vite umane. (CP 1.620 = Peirce 2003: 1187).

56

Finché si riconosce che l'etica non è una materia di importanza vitale o comunque non tocca la coscienza dello studioso, essa è, per una mente normale e sana, uno studio civilizzante e utile, un po' più della teoria del whist e assai più della questione dello sbarco di Colombo, cose che sono insignificanti non perché siano affatto inutili, e neppure perché in sé siano piccole, ma semplicemente perché sono separate dal grande continuum delle idee. (CP 1.669 = Peirce 2003: 1200)

---

<sup>10</sup> In questo lavoro, in cui uso principalmente Russell come termine di confronto, trascurò un po' le convergenze con Wittgenstein, che sono però molte (anche relativamente all'attitudine mistica). Chi voglia farsene un'idea potrà leggere anzitutto Fabbrichesi (2014).

<sup>11</sup> La logica in senso ampio (come quasi-sinonimo di 'semiotica') si confonde con l'insieme della filosofia di Peirce, o almeno con la sua teoria della conoscenza. Sulle articolazioni della logica in Peirce, e sull'evoluzione delle sue idee in materia, v. Bellucci (2017).

<sup>12</sup> I *Collected Papers*, com'è noto, sono un'antologia viziata da vari errori e leggerezze dal punto di vista filologico, ma ancora utile in ragione della sua ampiezza, e della possibilità di citazione per volume e paragrafo (che rasmiglia un po' ai sistemi di citazione uniforme elaborati per Platone e Aristotele). Nelle citazioni più lunghe, rimanderò alla traduzione presente nella vasta edizione italiana curata da Massimo Achille Bonfantini (Peirce 2003), inserendo elementi del testo originale quando lo riterrò necessario; negli altri casi (citazione breve, o passo assente in Peirce 2003) la traduzione sarà la mia.

Le ultime citazioni sono tratte da una conferenza del 1898 (qualche anno prima della sistemazione dell'albero delle scienze, dunque), in cui Peirce distingue teoria e pratica in modo che mi sembra affine a quello di Russell. Il suo bersaglio principale è l'intellettualismo etico, a suo dire introdotto dall'avvento della filosofia attica, che si oppone alla tradizione ionica (che nella sua visione va da Talete ad Aristotele), per la quale teoria (concepita scientificamente) e pratica vanno chiaramente divise<sup>13</sup>.

Se, mentre passeggiate in un parco in una notte scura, sentiste improvvisamente la voce di vostra sorella che vi grida di salvarla da un malfattore, vi fermereste a ragionare sulla questione metafisica se sia possibile per una mente causare onde materiali di suono e per un'altra mente percepirle? Se lo faceste, probabilmente il problema potrebbe occupare il resto dei vostri giorni. Allo stesso modo, se un uomo vive un'esperienza religiosa e ode la chiamata del suo Salvatore, fermarsi finché non abbia sistemato una difficoltà filosofica sembrerebbe un'azione simile; sia che la definiate stupida sia che la definiate disgustosa. (CP 1.655 = Peirce 2003: 1195)

Insomma, il Peirce che ci ricorda che “negli affari pratici, in materie d'importanza vitale, è molto facile esagerare l'importanza della ragione” (CP 1.626) è certamente affine al Russell che diceva che “in faccende come l'autoconservazione e l'amore, l'intuizione agirà sempre con una rapidità e una precisione che sono stupefacenti per l'intelletto critico” (Russell 2005: 263)

Questo significa anche che lo scienziato non deve avere dei limiti *etici*, ma deve essere guidato soltanto dal “vero *Eros* scientifico” (CP 1.620) – il discorso sull'etica arriva *dopo*. Dal canto suo, Russell afferma esattamente il medesimo quando osserva che “le considerazioni etiche possono essere ammesse legittimamente solo allorché la verità sia stata accertata: esse possono e anzi dovrebbero dirigere i nostri pensieri verso la verità [...] ma in quanto tali non dovrebbero mai prescrivere quale debba essere la verità”. Ma se questo è vero per la condotta dello scienziato, è ancor più vero per la condotta pratica:

---

<sup>13</sup> Per questo, Peirce si richiama alla divisione tripartita delle opere aristotelica in fisica (= scienze naturali), metafisica e pratica (che comprende etica, retorica, poetica e politica): cfr. CP 1.618.

Molto spesso gli uomini fantasticano di agire in base alla ragione mentre, sulla base dei fatti, le ragioni che attribuiscono a sé stessi non sono che scuse che l'istinto inconscio inventa per soddisfare gli irritanti "perché" dell'*ego*. La misura di questo autoinganno è tale da rendere il razionalismo filosofico una farsa. (CP 1.631 = Peirce 2003: 1190)

Passando dunque, finalmente, dalla *pars destruens* alla *pars construens* (ma si tratta – ricordiamolo ancora – di una costruzione non teorica, e non scientifica), si rileverà che la nozione fondamentale per tutto ciò che attiene alla sfera della condotta è quella di *sentimento* (*sentiment*).

sono gli istinti, i sentimenti, che fanno la sostanza dell'anima. (CP 1.628 = Peirce 2003: 1189)

La ragione, dunque, fa appello, come ultima risorsa, al sentimento. Il sentimento da parte sua sente di essere l'uomo. Questa è la mia semplice difesa del sentimentalismo filosofico. (CP 1.632 = Peirce 2003: 1190)

58

Il primo principio dettato dal primato del sentimento nelle faccende di condotta è che in esso non si applicano le dinamiche del sapere scientifico: io posso, e *devo*, rigettare una teoria (anche se mi fosse costata anni di lavoro e sacrifici inenarrabili) se la ritrovo in coscienza confutata, ma non posso *cambiare modo di vita* in base a un solo controesempio, o in genere a un argomento. D'altra parte, se *nulla* valesse a farmi cambiare, sarebbe ancora peggio.

Il sentimentalismo implica conservazione, ed è nell'essenza della conservazione rifiutare di spingere qualunque principio pratico ai limiti estremi, incluso il principio stesso di conservazione. Non diciamo che il sentimento non deve *mai* essere influenzato dalla ragione, né che in nessuna circostanza invocheremmo riforme radicali. Diciamo solo che l'uomo che permettesse alla sua vita religiosa di essere ferita da qualsiasi rapida accettazione di una filosofia della religione o che cambiasse il suo codice morale secondo i dettami di una filosofia dell'etica [...] è un uomo che dovremmo considerare *stolto*. (CP 1.633 = Peirce 2003: 1190)

Il sentimentalismo conservatore [...] si raccomanda alla mia mente come eminentemente sano e salutare. Per quanto sia

senza dubbio lodevole usare la ragione per risolvere questioni di dettaglio, tuttavia consentire al puro ragionamento e all'auto-presunzione della ragione di sostituire il normale e virile<sup>14</sup> sentimentalismo che dovrebbe fungere da pietra angolare per tutta la nostra condotta, mi sembra vile e deprecabile. (CP 1.662 = Peirce 2003: 1199)

Ancora una volta, possiamo richiamare a Russell, il quale ricorda che, se il misticismo è visto “come un atteggiamento verso la vita, non come una dottrina sul mondo”, esso offre “la possibilità di apprendere un elemento di saggezza che non appare raggiungibile in nessuna altra maniera” (Russell 2005: 258). Quale sia questo elemento, Peirce lo ricorda nella stessa conferenza:

Negli animali in cui gli istinti sono rimarchevoli, presentano la caratteristica di essere diretti principalmente, se non del tutto, alla preservazione della specie, e di beneficiare pochissimo l'individuo. [...] È un dato di fatto che tale istinto ci stimola, in tutte le crisi vitali, a considerare le nostre vite individuali come piccole faccende. Fare questo non è uno straordinario vertice di virtù: è la caratteristica di ogni uomo o donna che non sia disprezzabile. (CP 1.639 = Peirce 2003: 1191 s.)

59

Il nostro più profondo sentimento emette il verdetto della nostra insignificanza. L'analisi psicologica mostra che non vi è nulla che distingua la mia identità personale eccetto i miei errori e le mie limitazioni – oppure, se volete, il mio cieco volere, che è mio supremo sforzo annullare. (CP 1.673 = Peirce 2003: 1201)

Lo stesso elemento si applica nella vita dell'uomo di scienza (e anche qui, Peirce incontra il Russell che afferma che “l'umiltà [*submission*] che la religione imprime nell'azione è essenzialmente dello stesso spirito di quella che la scienza insegna nel pensiero”: cfr. Russell 2005: 273). Abbiamo visto come la scienza non possa giustificare la condotta; ma il contrario si dà, invece: vi è una

---

<sup>14</sup> Questa parola traduce l'inglese *manly* (“da uomo”). In questo modo Peirce fa giustizia del luogo comune per cui l'appello al sentimento sia proprio delle donne, e quello alla ragione degli uomini. Al contrario, un uomo che non riconoscesse il primato del sentimento in determinate materie e circostanze *non sarebbe abbastanza uomo*. Un altro aspetto notevole è dato dal fatto di non affidarsi a regole rigide e predeterminate, che richiama il ruolo della *phronesis* aristotelica, ma anche l'idea di una molteplicità (determinabile solo *a posteriori*) di forme di vita e di giochi linguistici nel pensiero del (cosiddetto) secondo Wittgenstein.

giustificazione ultima della scienza e della logica che non è né scientifica né logica, ma propriamente *sentimentale*, come Peirce afferma già nel 1869, quando si pone nella posizione dell'uomo di scienza che si interroga sul *perché* di ciò che fa. In fondo – egli argomenta – un domani la specie umana (o in generale qualsiasi forma di intelligenza nell'universo) potrebbe non esserci più. E allora, a che fine far progredire il corso delle idee? La risposta è che non possiamo sapere, ma *dobbiamo credere*:

In verità, questa stessa assunzione implica un interesse trascendente e supremo, e perciò per sua stessa natura non può essere sostenuta da ragioni. Questa infinita speranza che tutti noi abbiamo (perché anche l'ateo tradirà costantemente la sua calma aspettativa che ciò che è Il Meglio accadrà) è qualcosa di così augusto e imponente che tutto il ragionamento in confronto ad esso è un'insignificante impertinenza. Non vogliamo sapere il peso delle ragioni *pro* e *contro* – cioè quali *quotazioni* vorremmo ricevere per una tale avventura a lungo andare [*in the long run*] – perché non c'è nessun lungo andare in questo caso; la questione è una sola e suprema, e TUTTO si gioca su di essa. Siamo nella condizione di un uomo che sta lottando per la vita e la morte; se non ha forza sufficiente, è del tutto indifferente per lui come agire, cosicché la sola assunzione sulla base della quale può agire razionalmente è la speranza di successo. Così questo sentimento è rigidamente richiesto dalla logica. (CP 5.357 = Peirce 2003: 598 s.)

60

Con queste parole appare chiaro non solo il ruolo fondativo del sentimento per ciò che concerne la sfera pratica, ma anche il legame tra quest'ultima e gli ambiti della metafisica e del teismo, che affronterò nei prossimi paragrafi<sup>15</sup>. Ma prima di arrivare ai prossimi, è bene tracciare le conclusioni di questo: la considerazione del primato della sfera pratica, e del primato in essa dell'intuizione sulla ragione – ciò che avevo designato, in modo un po' sbrigativo ma non scorretto, con la sigla R1 – è

---

<sup>15</sup> La scelta di Bonfantini di raggruppare nella sezione "Metafisica" della vasta antologia da lui realizzata la gran parte degli scritti a cui io faccio qui riferimento ribadisce l'affinità che lega tali scritti tra loro, ma contribuisce anche a mettere in ombra la natura propriamente morale e religiosa di alcuni di essi. Del resto questo studioso, scomparso prematuramente pochi anni fa, non ha mai fatto mistero delle proprie attitudini non simpatetiche verso l'idealismo di Peirce (al cui studio arrivò da posizioni materialiste), alla cui conoscenza in Italia ha reso comunque un servizio enorme.

espressa da Peirce attraverso la nozione di ‘sentimento’, che è il cardine della sua filosofia pratica (non scientifica)<sup>16</sup>, e si trova in pochi – ma importanti – luoghi della sua produzione.

### *La continuità e la legge della mente*

Le due nozioni più importanti della metafisica di Peirce – e certamente le più importanti nella prospettiva che ci interessa, che è quella di istanziare R2, così come la nozione di sentimento istanziava R1 – sono l'*agapismo* e il *sinechismo*. Queste due strane parole – brutte ma trasparenti, nella migliore tradizione terminologica peirceana – esprimono rispettivamente il predominio dell'amore e della continuità.

La prima è elaborata nella serie dei saggi cosmologici ospi-

---

<sup>16</sup> Non è questo il luogo – né vi sono gli spazi – per discutere in dettaglio sulla natura e sul posto della nozione di *sentiment* (e sui suoi rapporti con quelle, collegate, di *feeling*, *emotion* e *cognition*) nel contesto dell'edificio teorico peirceano (e dunque in relazione con il pragmatismo, la dottrina delle categorie, ecc.). Qualche parola va però spesa, almeno in nota, in ragione delle implicazioni morali della definizione di ‘sentimento’ che vogliamo adottare. La mia posizione (cfr. Fadda 2013: 205 ss.) è quella per cui si debba definire come un *abito di primità*, e dunque *tutti* gli abiti di primità siano designabili come *sentiments*. Molti autori si cimentano invece in distinzioni ulteriori. Il classico studio di Savan (1981: 331) distingue triadicamente istinti, cognizioni tradizionali e sentimenti (propriamente detti). Il più recente lavoro di Atkins (2016) – senz'altro il più completo, e filologicamente solido, tra gli studi sulla filosofia morale di Peirce – accorpa istinti e cognizioni acquisite/interiorizzate sotto l'etichetta comune di ‘sentimenti’ (del resto, lo stesso Peirce tratta spesso sentimenti e istinti come sinonimi), ma cerca di schiacciare le seconde sui primi (cfr. Atkins 2016: 54). Molte delle operazioni teoriche di Atkins sembrano però dettate dalla paura di avallare pregiudizi razzisti, sessisti *et similia*. La scelta di separare la componente tradizionale del *sentiment* (potenzialmente pericolosa per i motivi che ho detto) da quella istintiva degli abiti ereditari (supposta “più sana” a prescindere, in quanto frutto dell'evoluzione) rischia però, a mio avviso, di far precipitare verso un rischio opposto. Una volta reintrodotta la distinzione natura-cultura, si finisce sempre per pendere verso uno dei due lati – e siamo sicuri che un naturalismo di questa fatta comporti meno rischi del tradizionalismo che avalla pregiudizi razzisti, omofobi, ecc.? In fondo, anche l'eugenetica si dichiarava darwiniana... Ciò che io trovo invece mirabile in Peirce è che l'impianto categoriale permette di *mettere insieme* natura e cultura in nome del comune carattere di primità. In questa caratteristica d'essere *al di qua* della distinzione di natura e cultura, i *sentiments* s'incontrano con ciò che Wittgenstein (1967) chiama ‘primitivo’ – come ho cercato di mostrare in Fadda (2017).

tati dal *Monist* all'inizio degli anni '90, dopo l'uscita di Peirce dalla *Geodetic Survey*, e nel periodo immediatamente precedente all'esperienza mistico-religiosa che l'autore ebbe il 24 aprile 1892. Di fatto, si tratta del primo, importante frutto della seconda parte della vita di Peirce, quella in cui (un po' per amore, e un po' per forza) farà il filosofo più che lo scienziato (come era avvenuto invece fino a pochi anni prima).

Nei saggi cosmologici Peirce definisce anzitutto il suo monismo idealista, esemplato su quello di Duns Scoto, ma più radicale: per lui, la mente è reale nel senso in cui questo termine veniva usato nel dibattito del XIII secolo sulla realtà degli universali, e dunque realismo e idealismo possono (e devono) essere per lui sinonimi. Ma come si giustifica questa posizione? Il ragionamento condotto da Peirce mira anzitutto a stabilire l'opzione monista, e poi a scegliere un monismo idealistico (dunque, né materialista né neutralista).

62

Oggi non trova quasi più difensori la vecchia concezione dualistica, così dominante nel cartesianesimo, dello spirito e della materia quali due generi di sostanza radicalmente differenti. Se respingiamo il dualismo cartesiano, ci troviamo inclinati verso qualche forma di ilopatia, o di monismo che dir si voglia. Allora nasce il problema se si debbano assumere le leggi fisiche, da una parte, e le leggi psichiche, dall'altra, come:

- (a) indipendenti tra loro, dottrina spesso chiamata *monismo*, ma che chiamerei meglio *neutralismo*; oppure:
- (b) la legge psichica come derivata e speciale e la sola legge fisica come primordiale, che è *materialismo*; oppure:
- (c) la legge fisica come derivata e particolare, e la sola legge psichica come primordiale, che è *idealismo*.

La dottrina materialistica mi sembra ripugnare sia alla logica scientifica sia al senso comune; perché esige l'ipotesi che un certo genere di meccanismo dia luogo alla coscienza, ipotesi assolutamente irriducibile alla spiegazione razionale, mera regolarità ultima e inesplicabile; mentre l'unica giustificazione possibile, per una qualsiasi teoria, è che quella di rendere le cose chiare e ragionevoli.

Quanto al neutralismo, è condannato già a sufficienza da quella massima di logica nota come rasoio di Ockham: non si devono ipotizzare più elementi indipendenti del necessario. Il neutralismo, in effetti, mettendo alla pari l'aspetto interiore e l'aspetto esteriore della sostanza, sembra renderli entrambi primordiali. (CP 6.24 = Peirce 2003: 343 s.)

La conclusione è dunque che

L'unica teoria intellegibile dell'universo è quella dell'idealismo oggettivo: la materia spirito esausto [*effete*], gli abiti inveterati diventano leggi fisiche. (CP 6.25 = Peirce 2003: 344)

Con l'uso dell'aggettivo latinizzante *effete*, Peirce vuole connotare il fatto che la capacità creativa ed evolutiva è propria solo della mente: la materia in sé non è altro che mente che non può (più) cambiare, ed è ingabbiata nella necessità assoluta delle regole o leggi (che noi leggiamo come determinismo). Ma se la mente può dare adito alla materia, la materia è in sé sterile. L'evoluzione dell'universo, per essere spiegabile, richiede una dose di effettiva potenza del caso (ciò che egli chiama *tichismo*), e non può essere ridotta al determinismo e alla necessità, che presenti (ciò che egli chiama *anancasmo*), ma implica ciò che Peirce chiama la *legge della mente*:

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 d'influenzabilità. In questo diffondersi esse perdono intensità e specialmente capacità d'influenza sulle altre, ma guadagnano in generalità e si saldano con altre idee. (CP 6.104 = Peirce 2003: 1102)

63

Più le idee tendono a diventare generali, più tendono a influenzarsi reciprocamente. L'universo, insomma, tende a diventare sempre più intellegibile, nella stessa misura in cui la mente (e quella dell'uomo, anzitutto) tende a comprenderlo sempre meglio. Del resto la mente può comprendere solo la mente, e un universo totalmente deterministico non sarebbe comprensibile, perché non recherebbe traccia di azione mentale, la quale ha l'*incertezza* (il poter-non-essere-così) come suo peculiare contrassegno. Ma soprattutto, non avrebbe potuto dar luogo a una mente come la nostra.

Nessuna azione mentale sembra [...] essere necessaria o invariabile nel suo carattere. In qualsiasi maniera la mente abbia reagito a una certa sensazione [*sensation* (e non *feeling*)], è più verosimile che reagisca di nuovo in quella maniera; ma se questa fosse una necessità assoluta, gli abiti diverrebbero rigidi e inestirpabili, senza che rimanga spazio per la formazione di

nuovi abiti, e la vita intellettuale giungerebbe a rapida scomparsa. Dunque, l'incertezza della legge mentale non è un suo semplice difetto, ma è al contrario la sua essenza. La verità è che la mente non è soggetta alla "legge" nello stesso modo in cui la materia lo è. [...] Resta sempre una certa quantità di spontaneità arbitraria nella sua azione, senza la quale essa sarebbe morta. (CP 6.148 = Peirce 2003: 1117)

64 Peirce chiama *agapismo* questa caratteristica metafisica generale. Come ho già notato di passata, il nome è certamente strano (e misticeggiante, appunto – con buona pace di alcuni), ma assolutamente trasparente: esso esprime l'idea che le idee, per così dire, *non sono egoiste*. Si applicano le une alle altre, si fondono le une alle altre, nello stesso modo in cui una teoria più generale ricomprende una più particolare. Ma anche nello stesso modo in cui l'individuo (come abbiamo visto sopra) si annulla nella specie (e la specie nel genere). Dunque la natura è spietata con l'individuo proprio perché razionale e (con buona pace di Leopardi) *amorevole*: niente ha valore *per sé*, ma piuttosto lo ha in quanto si lega a tutto il resto. Una versione radicale di R2, insomma, è al cuore della metafisica di Peirce; d'altra parte, questa posizione ricomprende anche R4 (l'idea che il male è funzione del bene)<sup>17</sup>. È però fondamentale notare che quest'uno che vale più del molteplice non è la parmenidea "realtà una, indivisibile e immutabile", opposta all'apparenza, cui fa allusione Russell (2005: 264), ma è il *farsi progressivamente uno del molteplice* – pensata in questo modo anche attraverso l'interiorizzazione della lezione di Darwin, cui anche Russell fa appello (cfr. Russell 2005: 267). Russell nota anche che una tale posizione, se seguita coerentemente, richiede non solo un'evoluzione, ma un'evoluzione che si dispiega *secondo fini che cambiano* essi stessi.

Un ideale a cui il mondo si approssima continuamente è, per questi spiriti, troppo sterile e statico per essere stimolante. Non

---

<sup>17</sup> Peirce lo esplicita quando si tratta di definire i rapporti tra tichismo e anancasmo, ricordati sopra: "L'evoluzione ticastica, come quella agapastica, dipende da una creazione riproduttiva. [...] Proprio come l'amore non può avere un contrario, ma deve ricomprendere ciò che è più opposto ad esso, come caso degenerato di sé, così il tichismo è un tipo di agapismo". (CP 6.304). Peirce traeva l'idea del male come caso particolare del bene (R4) dal pensiero di Emmanuel Swedenborg, il cui primo alfiere in America fu Henri James sr. (padre di William e del romanziere Henri James jr.).

solo l'aspirazione, ma anche l'ideale deve cambiare e svilupparsi nel corso dell'evoluzione: non ci deve essere alcun obiettivo prefissato, ma un continuo rimodellamento di sempre nuove necessità da parte di quell'impulso che è la vita e che è il solo a dare unità al processo (Russell 2005: 268).

Peirce esprime esattamente questa istanza attraverso la nozione di *persona*, che ha per lui caratteri particolari: può coincidere, in certi casi, con l'individuo – ma di fatto è l'opposto di esso.<sup>18</sup>

La personalità è una forma di coordinazione o connessione di idee. [...] una connessione di idee è essa stessa un'idea generale e un'idea generale è un *feeling* vivente. [...] Questa personalità, come ogni idea generale, non è una cosa che si può apprendere in un istante. Deve essere vissuta nel tempo, e nessun tempo finito può contenerla in tutta la sua pienezza. (...)

La parola coordinazione, però, implica un po' più [dell'autocoscienza immediata]: implica un'armonia teleologica delle idee. E nel caso della personalità questa teleologia è più che il perseguimento volontario di un fine predeterminato: è una teleologia in evoluzione. Questo è il carattere personale. Un'idea generale, vivente e cosciente in questo istante, determina già atti nel futuro in una misura di cui ora non è cosciente. Questo riferimento al futuro è un elemento essenziale della personalità.

Se i fini di una persona fossero già esplicitati non resterebbe spazio per lo sviluppo, la crescita, la vita e, di conseguenza, non ci sarebbe personalità. Il semplice portare a termine propositi predeterminati è meccanico. (CP 6.155-7= Peirce 2003: 1119)

In questo senso l'universo – come Dio stesso (lo vedremo sotto) – è *una persona che cambia idea* (o meglio, rende la sua idea sempre più perfetta e generale).

L'altro termine che esprime la prevalenza dell'uno sul molteplice è *sinechismo*. Esso appare già nei saggi cosmologici, e fa riferimento alla *continuità*, intesa in senso matematico (che fa sì, appunto, che ogni "essere" sia un "essere-con"). Peirce considera il sinechismo la chiave di volta (cfr. CP 8.257) della propria architettura filosofica: di fatto, il lavoro propriamente matematico

---

<sup>18</sup> Non posso soffermarmi qui troppo sulla nozione peirceana di persona, e sull'opposizione (paradossale ma coerente) tra persona e individuo (su cui v. in primo luogo Colapietro 1989 e De Tienne 2005). Ho argomentato su tale opposizione in Fadda (2013: 210 ss.; in stampa).

sulla nozione di continuità ha una valenza che non si limita alla matematica, ma è insieme matematica e filosofica. Dal punto di vista più strettamente matematico, Havenel (2008, 2015) ha individuato cinque fasi distinte; non è il caso di soffermarsi su ognuna di esse, ma rimarcherò semplicemente come il passaggio dalla terza alla quarta di esse (con l'abbandono della nozione di infinitesimo a favore dell'idea di un continuo di continui) è quello fondamentale per il ruolo metafisico della nozione (cfr. Havenel 2015: 119), e coincide con il percorso che va dai saggi cosmologici al ciclo di conferenze sulla continuità del 1898, aperto proprio dalla conferenza dedicata alla separazione tra teoria e pratica e alla nozione di sentimento.

L'esempio portato da Peirce nell'ultima di queste lezioni (cfr. CP 6.185 ss.), sebbene non rappresenti l'ultima parola di Peirce in materia, può essere utile in ragione della sua semplicità. Peirce parte dall'atto più semplice: tracciare una linea di gesso sulla lavagna. La linea e la lavagna sono entrambe dei continui: la linea è un continuo a una dimensione, la lavagna un continuo a due dimensioni. La linea trae la sua continuità dalla lavagna, e rappresenta una discontinuità rispetto a essa, dividendo la lavagna in ciò che è linea e ciò che è non-linea. Ma "dentro" la linea non vi è differenza o discontinuità. Se noi immaginiamo di prolungare indefinitamente le dimensioni in una direzione e nell'altra (nell'esempio sono due e una, ma dobbiamo pensare a un'infinità di esse), avremo l'intuizione di un continuo di continui. Quest'idea fondamentale per cui il discreto si ottiene dal continuo, e non viceversa (cfr. Havenel 2015: 115) va in direzione inversa a quella oggi più accettata, detta di Cantor-Dedekind, che parte invece dai punti.

Molti dei commentatori – non solo Havenel – ammettono questa relazione tra le idee matematiche e metafisiche nel nostro autore, il quale, per così dire, trova sempre – da un campo all'altro – quello che stava cercando. Il fatto che l'influenza di opzioni metafisiche abbia pesato nella scelta del modello matematico della continuità rende Peirce un matematico meno brillante? Non lo saprei dire, perché la pratica matematica mi è lontana – ma non posso non rimarcare che la regola di Peirce è *sempre* quella di riportare intuizioni e metodi da un campo all'altro del suo sistema<sup>19</sup>, rendendolo sempre più coerente, e

---

<sup>19</sup> "Sospetto che possa essere difficile mostrare che, date due branche della scienza, l'una non possa gettar luce sull'altra in qualche modo" (CP 8.60).

questo modo di agire è assolutamente fedele a quella regola. Agapastico, appunto – e dunque fedele al primato dell’uno sul molteplice (R2), da ottenersi attraverso la progressiva generalizzazione del particolare. Ma anche rispettoso del principio dell’albero delle scienze, per cui ogni scienza pone i fondamenti di altre scienze: se la matematica fonda la filosofia, il sinchismo (che è l’ultimo risultato della matematica) fonda la metafisica – e dunque non solo l’agapismo e la cosmologia, ma anche quella parte della metafisica che indaga l’oggetto della religione. È ad essa che mi rivolgerò ora.

### *Peirce e la divinità*

In questa sezione delinearò dapprima, in breve, il rapporto generale di Peirce con la religione, per poi fornire alcuni elementi per comprendere il suo particolare argomento per mostrare la realtà (non l’esistenza...!) di Dio, e infine mi soffermerò sulle modalità della relazione con la divinità e con l’universo, inteso come creazione continua, di cui noi stessi siamo partecipi<sup>20</sup>.

67

#### *Il rapporto con la religione*

Peirce coltivava una religiosità non confessionale, ma certamente sincera. In questo come in altri casi, egli partì da ciò che aveva imparato da suo padre e dall’ambiente scientifico nel quale era stato educato in gioventù (in sostanza: l’idea che l’impresa scientifica è finalizzata a strappare a Dio il segreto della creazione), ma lo sviluppò in maniera geniale e totalmente autonoma. La filosofia della religione di Peirce è retta dall’idea che religione e scienza si rinforzano a vicenda, sicché chi è animato da autentico spirito scientifico e filosofico non può non essere religioso (e viceversa). Per lui, la scienza è autorizzata a (e anzi, in dovere di) svolgere inchieste su elementi come i miracoli o l’efficacia delle preghiere; questo, però, non per “smontare” in ogni caso le pretese religiose, ma per certificare un effettivo intervento di elementi

---

<sup>20</sup> Sulla filosofia della religione in Peirce cfr. anzitutto i due pionieristici studi di Orange (1984) e Raposa (1989), ma anche il già citato Atkins (2016). Alcuni spunti fondamentali si possono trovare anche in Barrena (2015) – pur dedicato ad altre tematiche (ugualmente, se non più, trascurate dalla gran parte degli specialisti di Peirce) – specialmente nella parte finale del testo.

estranei all'anancasmo. Inoltre, se la religione dev'essere *non-teologica* – il che, nel gergo di Peirce, significa sostanzialmente: non confessionale – è perché un genuino spirito scientifico non può ammettere l'esistenza di verità dogmatiche e non rivedibili; se è «una dannata assurdità, di fatto, dire che una cosa è vera in teologia e un'altra nella scienza» (CP 6.216), ciò non significa che, tra religione e scienza, una delle due vada rigettata, ma piuttosto che si debba rinunciare a un particolare dogma teologico, senza che l'armonia tra scienza e religione ne sia compromessa. Insomma: la religione, come la scienza, è per lui una via che non sopporta dogmi, ma che si misura dai comportamenti e dall'attitudine adottata verso la vita (propria e altrui). Non è la pratica esteriore di una religione confessionale (il cui rifiuto fu una delle cause della sua mancata carriera accademica)<sup>21</sup>, ma il sincero convincimento di operare una ricerca sulla natura della divinità, unita a una qualche manifestazione di Sé da parte della divinità medesima.

68 D'altra parte, il senso religioso non può attingere la sua pienezza se non interviene un'esperienza particolare. Come già detto, Peirce non fa eccezione a questa regola – e anzi, la afferma a chiare lettere:

Se un uomo non ha avuto nessuna esperienza religiosa, allora qualsiasi religione che non sia un'affettazione è al momento per lui impossibile, e il solo atteggiamento che può valere è attendere tranquillamente finché l'esperienza arriva. Nessuna quantità di speculazione può prendere il posto dell'esperienza. (CP 1.655 = Peirce 2003: 1195)

L'esperienza in questione – abbiamo visto – avvenne a New York, il 24 aprile 1892, quando, passando nei pressi della chiesa episcopale di San Tommaso, si sentì irresistibilmente attratto all'interno (cfr. Brent 1998<sup>2</sup>: 209 s.). Da allora – o meglio: *ancor più* da allora – Peirce prende coscienza del proprio rapporto con la religione e del ruolo che essa ha nella sua esistenza, e si definisce un teista.

---

<sup>21</sup> Peirce non aderisce alla confessione unitariana che era propria dei membri di Harvard (dove insegnava suo padre, che vi prestava un ossequio solo formale, ma sufficiente a non aver problemi di sorta) perché sposa in prime nozze la figlia di un pastore episcopaliano. La sua unica – ma comunque sfortunata – esperienza di didattica accademica sarà alla Johns Hopkins, la prima università laica d'America.

*Il musement come accesso alla realtà della divinità*

L'esistenza, nella filosofia di Peirce, è una nozione tecnica. Non tutto l'essere si riduce all'esistente: vi è anche il possibile (come un ente matematico) e il reale non esistente (come i valori, che non si toccano e non si misurano fisicamente, ma per cui si può scegliere di morire). *Esiste* propriamente solo ciò che è così e non in altro modo, ciò che è qui e non è lì, è in un dato momento e non in un altro. Ma allora questo significa che asserire l'esistenza di Dio significherebbe *togliergli* qualcosa (sarebbe Uno, ma non sarebbe Tutto) e renderlo (relativamente) imperfetto<sup>22</sup>. La *realtà* è invece la capacità di influenza e generalizzazione che è propria di un'idea, e che prescinde dalla percezione e dall'interpretazione delle menti singole (perché è generale). Sicché dire che vi è una divinità reale significa affermare che vi è un'idea che ha influenza (e non può non averla) su tutto. Ecco perché Peirce asserisce che uno scienziato non può non essere religioso. Ed ecco perché si impegna a elaborare un argomento in favore della realtà – e non dell'esistenza – di Dio, che viene presentato in uno scritto del 1908, *A Neglected Argument for the Reality of God* (cfr. CP 6.452-85 = Peirce 2003: 1203-1254).

L'argomento<sup>23</sup> è di natura abbastanza particolare e fa appello a una pratica cognitiva, ch'egli battezza *musement*:

Vi è una piacevole occupazione della mente che [...] se vi si indulge con moderazione – diciamo dal cinque al sei per cento del proprio tempo di veglia, magari durante una passeggiata – è abbastanza riposante da ripagare lo sforzo. Poiché non richiede nessuno scopo a parte quello di mettere da parte ogni scopo serio, talvolta sono stato quasi incline a chiamarla fantasticheria [*rêverie*, in francese nel testo]. [...] Di fatto, è Puro Gioco [*play*]. [...] Il Puro Gioco non ha regole, eccetto [la] legge di libertà. [...] Non ha scopo tranne la ricreazione. La particolare occupazione che intendo – un giocherellare [*pétite bouchée*, in francese nel testo, EF] con gli Universi<sup>24</sup>, – può assumere la

---

<sup>22</sup> La strategia di molte delle prove dell'esistenza di Dio, da Anselmo d'Aosta a Gödel (2006), è invece quella di considerare l'esistenza come una perfezione, e da lì inferire la necessità che Dio esista.

<sup>23</sup> Bisogna ricordare che, nella terminologia di Peirce, la categoria generale di *argomento* comprende anche forme di dimostrazione non formali (mentre per quelle formali egli adopera solo il termine 'argomentazione').

<sup>24</sup> Gli universi cui Peirce si riferisce qui sono quelli del possibile (o primità), dell'esistente (o secondità) e delle idee (terzità).

forma [...] di considerare una qualche meraviglia in uno degli Universi o qualche connessione fra due dei tre, con speculazione riguardo alla sua causa. È quest'ultimo tipo – lo chiamerò *Musement* in generale – che raccomando particolarmente, perché a suo tempo sboccherà nell'Argomento Trascurato. [...] Se la meditazione religiosa è lasciata germogliare spontaneamente dal Puro Gioco senza alcuna soluzione di continuità, allora il Praticante del *Musement* manterrà il perfetto candore proprio del *Musement*. (CP 6.458 = Peirce 2003: 1240 s.)

70 La pratica del *musement* è opposta al ragionamento scientifico, che è vincolato al circuito che va dall'assunzione delle ipotesi alla delineazione delle loro conseguenze, e da queste alla loro verifica. Per uno scienziato, quello descritto da Peirce non è un esercizio facile (ma in compenso è salutare per evitare di congestionare la mente): si tratta di *lasciare andare* il pensiero, senza assumere alcuna ipotesi – e anzi, se se ne presentassero, scacciarle il più possibile (un po' come si fa in alcune tecniche di meditazione). Proprio come la meditazione, anche il *musement* richiede pratica e allenamento, e ognuno trova col tempo le condizioni migliori per sé. Peirce invita dunque alla pratica del *musement*, perché essa condurrà invariabilmente al pensiero di un Dio, e chiunque vi si cimenti ne farà esperienza.

La sostanza dell'argomento, a mio avviso, non è – come alcuni sembrano pensare – che l'ipotesi divina si presenta in modo naturale al pensiero non vincolato<sup>25</sup>, ma piuttosto che il fatto che ciò accada in modo necessario e inevitabile ci dice che la divinità è l'ente più reale. La *realtà* consiste esattamente nel ripresentarsi inevitabile dell'ipotesi, e non nella plausibilità di quest'ultima. Dio non ci serve (più) come ipotesi (come non serviva a Laplace), eppure non possiamo fare a meno di pensarci (se sappiamo pensare). Ma se *non si può fare a meno* di pensare ad esso (e tanto più quanto non ce lo si prefigge), allora si tratta di un ente di pensiero necessario.

### *Un Dio personale, ma anti-individuale*

Una delle ragioni per cui Peirce rigetta l'anancasticismo (l'idea che l'evoluzione dell'universo sia dettata in primo luogo dalla necessità) è data dal fatto che tale idea è «ostile a tutte le speranze di relazioni personali con Dio» (CP 6.157). L'aspetto

---

<sup>25</sup> Cfr. in particolare Atkins (2016: 120).

paradossale, in ciò è che ci si possa rivolgere a un ente personale, ma non individuale; ma il paradosso scompare quando si pone a mente che 'individuale' non va inteso in senso etimologico (per cui invece la divinità è certamente non-divisa), ma piuttosto nel senso di particolare (essere questo-e-non-quello). L'essere personale di Dio (Uno-Tutto) risiede principalmente, come ho cercato di mostrare, non nell'essere uno, ma nell'essere tutto. E però quel tutto è anche uno, e ci si può rivolgere ad esso, come a un tu (cui l'io non è estraneo). D'altra parte, è forse possibile chiedere al tutto di non essere tutto (e dunque per esempio: favorire me, sfavorendo altri)? No, ovviamente. E Peirce ne trae le conseguenze, quando, nelle *Answers to Questions Concerning My Belief in God* (datate al 1906, e dunque di poco precedenti al *Neglected Argument*), affronta, tra l'altro, il tema della preghiera, della sua natura e della sua efficacia.

In che modo è affar mio se le mie preghiere saranno efficaci o no? Ebbene, noi, tutti e ognuno, abbiamo l'istinto di pregare, e ciò costituisce, da parte di Dio, un invito a pregarlo. E in effetti troviamo che nella preghiera non vi sia solo *soulagement* [in francese nel testo, EF], ma anche un grande bene spirituale, e una forza morale. Non vedo perché la preghiera non dovrebbe essere efficace, o, se non proprio la preghiera, lo stato mentale di cui la preghiera non è altro che l'espressione, cioè la coscienza dell'anima della propria relazione con Dio, che non è niente più che l'esatto significato pragmatistico del nome di Dio; sicché, in questo senso, la preghiera è semplicemente evocare il nome di Dio. Pregare per faccende specifiche, e non solo per l'*epioution* [in greco nel testo, EF], il pane, ma piuttosto perché il pane di oggi sia cotto meglio di quello di ieri, è infantile, naturalmente; ma comunque innocente. (CP 6.516)

71

La definizione perfetta (pragmatisticamente: quella che ha in sé tutte le conseguenze possibili di un'idea) di Dio è quella di *unico nome proprio necessario* (cfr. CP 6.452). Se tutti gli altri nomi propri sono *assegnati*, solo uno – quello dell'*Ens necessarium* – si impone. Pronunciarlo, è riconoscere la sua realtà, la sua necessità di ente di pensiero necessario, con “stupore misto ad amore” (CP 6.515). La natura della divinità è quella di un Assoluto, e dunque concetto-limite (*Grenzbegriff* – cfr. Atkins 2016: 164); ma si tratta anche del limite della nozione di persona: la teleologia in evoluzione più generale, e più comprensiva, che ci possa essere.

E dunque un rapporto *personale* con la divinità (che pure non ha niente di individuale) è non solo possibile, ma necessario (e in questo consiste, come abbiamo visto, la sua “realtà”).

*Il ruolo dell'uomo nella creazione*

Il Dio che si prega – non chiedendo nulla, ma chiamandolo per nome – è sommamente generale perché è sommamente personale (nei termini di Peirce, naturalmente). Come Dio è il limite del mondo, dunque, la persona-Dio è il *limite* della nozione di persona, pensabile (e necessario), ma non attingibile dalle persone-che-siamo. Dire che una persona è un'immagine di Dio, allora, significa dire che esibisce una teleologia in evoluzione, e una possibilità indefinita di generalizzazione (giacché essere perfettibile è la sola forma di perfezione), che tende a svincolarsi da ogni necessità. Significa, per chi possiede questo carattere, essere più che sé stesso – per quanto l'uomo lo possa essere – e aprirsi a tutto ciò che è sviluppo, a volte inaspettato ma ragionevole, nel mondo.

72 Ma questo è un modo, per l'uomo, di collaborare alla creazione, che è sempre ancora in svolgimento. Ogni volta che mettiamo la nostra individualità dietro a ciò che è più generale, ogni volta che facciamo un passo per fonderci un po' di più nel tutto, siamo co-autori, o quantomeno collaboratori, della creazione (cfr. CP 6.289, Orange 1984: 45, Barrena 2015: 148 ss.).

Io guardo alla creazione come qualcosa che si svolge adesso [*going on*] e credo che un'idea così vaga come quella che possiamo avere del potere della creazione si identifica al meglio con l'idea del teismo. Dunque l'ideale sarebbe dedicarci a compiere i nostri uffici appropriati nell'opera della creazione. O, per andare al pratico, ogni uomo vede qualche compito tagliato apposta per lui. Lasciamoglielo svolgere, e lasciamo che egli senta che sta facendo quello che Dio lo ha creato per fare. (CP 8.138, n. 4)

Un uomo è capace di ricevere l'assegnazione di un ruolo nel dramma della creazione e, in quanto si perde in quel ruolo – non importa quanto umile esso possa essere – in tanto si identifica col suo Autore. (CP 7.572)

Ma quest'impulso non è frutto della razionalità, quanto piuttosto del sentimento, a cui la ragione non può non subordinarsi, riconoscendone il primato:

Il primissimo comando che vi viene impartito, il vostro supremo compito e dovere, diviene, come ognuno sa, riconoscere un'occupazione superiore alla vostra occupazione [...] una concezione generalizzata di dovere che completa la vostra personalità fondendola con le parti adiacenti del cosmo universale. [...] il comandamento supremo della religione buddisto-cristiana è, generalizzando completare l'intero sistema finché non ne risulta una continuità e gli individui distinti si fondono assieme. Così accade che, mentre il ragionamento e la scienza del ragionamento proclamano strenuamente la subordinazione del ragionamento al sentimento, lo stesso comandamento supremo del sentimento è che l'uomo debba generalizzare, ovvero – ciò che la logica dei relativi mostra essere lo stesso – debba fondersi nel continuum universale, che è quello in cui consiste il vero ragionamento. [...] Nell'adempiere questo comando l'uomo si prepara a trasmutarsi in una nuova forma di vita, il gioioso Nirvana in cui le discontinuità della sua volontà saranno scomparse. (CP 1.673 = Peirce 2003: 1202)

In un passo come questo (tratto dalla conclusione della conferenza del 1898 che tante volte ho citato in questo contributo) troviamo tutti – o quasi – gli elementi che ho messo in evidenza nelle pagine precedenti: il primato del sentimento (R1), la religio- 73  
sità non-confessionale (l'aggettivo “buddisto-cristiano” è quantomeno coraggioso, perfino ai giorni nostri)<sup>26</sup>, il ruolo della matematica e della logica, l'idea che il generalizzare consista nel fondersi nell'uno-tutto (R2) e il progressivo annichilimento della volontà individuale, per cui razionalismo e (supposto) irrazionalismo portano esattamente nella stessa direzione.

---

<sup>26</sup> Rispetto alle considerazioni di Coniglione su Wittgenstein e Russell riportate sopra alla n. 6, la posizione espressa da Peirce sparglia un po' le carte: egli si richiama a una forma di dovere (“comando”) e declina fin troppo esplicitamente un'affinità col buddismo in questi aspetti. D'altra parte, vi è nella stessa posizione un principio di empatia, e l'idea che si debba interferire il meno possibile con l'universo, anche se una tale fusione col tutto non si attua passivamente, ma, all'opposto, sotto il segno dell'azione volontaristica (un taoismo all'inverso, in qualche modo). La famosa massima kafkiana “nella lotta tra te e il mondo, asseconda il mondo” potrebbe essere presa come emblema di una tale posizione: si asseconda il mondo contro la propria individualità – ma lo si fa *lottando*.

## Conclusioni

Dal panorama, pur necessariamente rapido, che ho tracciato, risulta evidente il ruolo che la componente mistica ha nel pensiero di Peirce. Persino coloro che non hanno particolare interesse in essa devono riconoscere, se sono studiosi scrupolosi, che essa si presenta (in primo piano o sullo sfondo) quasi ovunque – specialmente dagli anni '90 in poi. È possibile, certamente – e in certi casi, probabilmente, anche doveroso – non mettere questi aspetti in primo piano in certi casi. Non è possibile far finta ch'essi non esistano.

Peirce tiene ben distinti i livelli del suo pensiero, ma la sua sistematica (come già più volte ho già avuto modo di notare) vuole ch'essi si accordino. L'accordo non è solo tra una disciplina e l'altra, ma tra l'essere scienziato, epistemologo e soggetto morale: tre dimensioni che non si confondono, ma che sono coerenti. La forma peirceana di religiosità – non confessionale, ma teistica – non può ridursi a una credenza consolatoria avulsa dal resto del suo pensare. E Peirce non crede nemmeno, wittgensteinianamente, che di tutto ciò si debba semplicemente tacere: il discorso sulla divinità e sulla dimensione spirituale hanno un loro luogo e un loro linguaggio, che non si riducono allo scrivere-per-sé, o al rapporto epistolare.

74

Nell'opposizione tra Russell e Wittgenstein, Peirce assomiglia senza dubbio più al primo, ma non è ridicibile al suo modo di pensare, né tantomeno al suo ruolo di agire. Per esempio, quando il fondatore della semiotica afferma che “tutto il parlare sensato su questioni d'importanza vitale deve essere luogo comune, tutto il ragionamento su di esse non valido e tutto lo studio di esse limitato e sordido” (CP 1677 = Peirce 2003: 1202), è difficile non pensare al Wittgenstein del *Tractatus* (e non solo). Insomma, se per Peirce la filosofia è una scienza, molti degli aspetti cui ho dedicato attenzione in questo saggio non pertengono (a differenza dell'etica e dell'estetica teoriche, che sono però poverissime) alla filosofia, ma *si accordano* con essa (nonché con la matematica). D'altra parte, è possibile e doveroso parlarne, sebbene in modi e in sedi che non sono le stesse della scienza (e delle scienze filosofiche: fenomenologia, scienze normative, metafisica).

Quanto ai temi del misticismo peirceano, gli aspetti fondamentali sono senza dubbio i primi due indicati da Russell (che sono intimamente legati, come ho cercato di mostrare). Quello

che ho chiamato R<sub>4</sub>, pure presente, è in fondo riconducibile a R<sub>2</sub> (come lo stesso Russell, in qualche modo, ammette: cfr. Russell 2005: 257), e R<sub>3</sub> non è presente, o dovrebbe essere formulato molto diversamente: il tempo è per Peirce un continuo, ma questo non lo rende irreali/apparente – anzi...

Il confronto con Russell e Wittgenstein si è rivelato utile, ma come *mezzo*, e non come *fine*: ha permesso di far risaltare, per contrasto su una dimensione comune, le caratteristiche peculiari del misticismo di Peirce, e in particolare due di esse, che sono emerse nella parte finale della mia esposizione, e che ri-presento qui riassuntivamente:

- a. L'armonia che governa le relazioni tra tutte le discipline affrontate da Peirce, e tutte le prospettive secondo cui l'universo può essere scientificamente visto, governa anche i livelli della vita dell'uomo (il pensiero scientifico, quello non scientifico, la vita sentimentale e affettiva, la condotta morale): misticismo, scienza e filosofia non si confondono, ma non sono opposti (vi è semmai un'opposizione più generale tra teoria e pratica, che ricorda quella evidenziata da Vernant a proposito di Russell). Peirce è – per così dire – sempre lo stesso.
- b. L'attitudine pratica risultante dal misticismo peirceano unisce volontarismo e volontà di non-interferenza col mondo. Quest'ultimo non è visto come un blocco contro cui il singolo debba stagliarsi, ma nemmeno come qualcosa che richieda semplicemente contemplazione. Fondersi nel mondo è collaborare alla sua evoluzione. Il singolo deve, certamente, annullarsi come individuo, ma proprio in questo consiste la sua responsabilità come individuo. Questo è particolarmente vero per lo scienziato, con la cui etica Peirce tende a identificarsi: conoscere il mondo non è sottrarlo alle panie della superstizione religiosa, ma è un'azione religiosa, dotata del massimo valore anche da un punto di vista religioso. L'uomo dell'*inquiry* (lo scienziato), l'uomo del *sensitiveness* (l'agente morale) e l'uomo del *musement* (il mistico) non sono soltanto lo stesso uomo, ma fanno la stessa cosa, e vanno nella stessa direzione.

## BIBLIOGRAFIA

- Atkins, R. K. (2016). *Peirce and the Conduct of Life. Sentiment and Instinct in Ethics and Religion*. Cambridge: Cambridge UP.
- Barrena, S. (2015). *La bellezza en Charles S. Peirce: Origen y alcance de sus ideas estéticas*. Navarra: EUNSA.
- Bellucci, F. (2017). *Peirce's speculative grammar. Logic as semiotics*. New York: Routledge.
- Brent, J. (1998<sup>2</sup>). *Charles Sanders Peirce: A Life*. Bloomington-Indianapolis: Indiana UP.
- Colapietro, V. M. (1989). *Peirce's Approach to the Self*. Albany (NY): SUNY Press.
- Coniglione, F. (2002). *La parola liberatrice. Matematica e misticismo in Russell e Wittgenstein*. In: Id, *La parola liberatrice*, Catania, CUECM.
- De Tienne, A. (2005). "La persona come segno". In: Calcaterra, R. M. (a cura di), *Semiotica e fenomenologia del sé*. Roma, Nino Aragno, 2005, 91-110.
- Fabbrichesi, R. (2014). *Peirce e Wittgenstein: un incontro. Immagini, prassi, credenza*. Milano-Udine: Mimesis.
- 76 Fadda, E. (2013). *Peirce*. Roma: Carocci.
- (2017). "‘Primitivo’ vs. ‘Sentimento’: su una (ennesima) analogia tra Wittgenstein e Peirce". In: Lutri A. (a cura di), *Immaginare forme di vita. Letture intorno e oltre al metodo di Wittgenstein*. Catania: VillaggioMaori 19-42.
- (in stampa). "Persona è l'inverso di individuo? Qualche riflessione a partire da Peirce". In: Ponzo & Vissio (2021) 47-65.
- Gödel, K. (2006). *La prova matematica dell'esistenza di Dio* (con scritti di G. Lolli e P. Odifreddi). Torino: Bollati Boringhieri.
- Havenel, J. (2008). "Peirce's Clarifications of Continuity". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, LXIV/1, 2008: 86-133.
- (2015). "Peirce's Meditations on Continuity: from Transitivity to Topology". *Cuadernos de sistemática peirceana* 7: 101-126.
- Monk, R. (1991). *Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Vintage.
- Monk, R. (1997). *Russell. The spirit of Solitude*. New York: Free Press.
- Orange, D. (1984). *Peirce's conception of God. A developmental study*. Lubbock: Institute for Studies in Pragmaticism.
- Parker, K. (1998). *The Continuity of Peirce's Thought*. Nashville-London: Vanderbilt UP.

- Peirce, Ch. S. (1931-58 = CP). *Collected Papers* (ed. by Ch. Harts-  
horne, P. Weiss, A. W. Burks). Cambridge (MA): Harvard UP.  
8 voll.
- (2003). *Opere* (a cura di M. Bonfantini). Milano: Bompiani.
- Ponzo J. e Vissio G. (2021, a cura di). *Culture della persona: it-  
inerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*. Torino:  
Accademia University Press.
- Raposa, M. L. (1989). *Peirce's Philosophy of Religion*. Bloom-  
ington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Russell, B. (1917). *Mysticism and Logic*. London: Allen & Umwin.
- (2005). *Contemplazione e scienza* (a cura di M. Caponetto e F.  
Coniglione). Acireale-Roma: Bonanno.
- Savan, D. (1981). "Peirce's Semiotic Theory of Emotion". In: K. L.  
Ketner et al. (a cura di), *Proceedings of the C. S. Peirce Bicen-  
tenial International Congress*. Lubbock: Texas Tech University  
Press. 319-34.
- Vernant, D. (2014). "Le mysticisme chez Russell et Peirce".  
*Al-Mukhatabat* 11: 170-189.
- Wittgenstein, L. (1922). *Logische-Philosophische Abhandlung*. Lon-  
don/New York, Harcourt & Brace; tr. it. *Tractatus logico-phil-  
osophicus e Quaderni*. Torino: Einaudi, 1968.
- (1967). *Zettel*. Berkeley/Los Angeles, University of California  
Press; tr. it. *Zettel*. Torino: Einaudi, 2007.
- (1970). *Lettere* (con *Ricordi* di Paul Engelmann). Firenze: La  
Nuova Italia.