
*Francesca Bordogna, Massimo Ferrari e Christopher Hookway
discutono*

I pragmatisti italiani

a cura di Giovanni Maddalena e Giovanni Tuzet

I pragmatisti italiani e i science studies

Francesca Bordogna

*I pragmatisti italiani. Tra Alleati e nemici*¹ offre un contributo importante a una storia del pragmatismo italiano. Gli autori, pur confermando l'importanza di studi classici come quelli di Garin, Quaranta, Sini e Santucci, e di studi più recenti, fanno piazza pulita di luoghi comuni e inesattezze, introducendo nuove prospettive sia da un punto di vista filosofico che da un punto di vista storico. Dato che il mio campo è quello della storia della scienza, mi limiterò a discutere il volume da un punto di vista storiografico, scusandomi in anticipo con gli autori degli articoli che non riuscirò a esaminare in questa breve recensione. Partendo da possibili analogie tra storia della filosofia e «science studies», mi permetterò anche di fare un paio di proposte.

Tra i contributi più importanti vanno senz'altro ricordati i saggi dei due curatori. Giovanni Tuzet offre una lucida analisi del pragmatismo di Calderoni e del suo tentativo di applicare un approccio pragmatista all'etica. Un modello esemplare di storia internalista della filosofia, quest'articolo rivela grande abilità nel chiarire concetti centrali all'argomento di Calderoni, tra cui quelli di «previsione» e «responsabilità».

Prendendo spunto da un breve cenno di Papini, secondo cui Vailati accettò sia il pragmatismo «logico» di Peirce che quello psicologico del «Will to Believe» di James, Maddalena mette in questione il ritratto classico di Vailati come uno stretto seguace di Peirce, e offre un'immagine radicalmente nuova del filosofo di Crema. Una delle tesi centrali del suo articolo è che mentre Peirce negò che la logica dovesse alcunché alla psicologia, Vailati fece ricorso a teorie psicologiche contemporanee, specialmente a Brentano, nell'interpretazione di definizioni e postulati. Questo saggio e quelli di Susanna Marietti e di Maria Teresa Russo sono di grande interesse per gli storici della scienza perché vanno al di là della consueta discussione delle relazioni tra pragmatismo, da un lato, e positivism, scientismo, e determinismo dall'altro, addentrandosi in uno studio dettagliato dei rapporti tra pragmatismo e specifiche teorie scientifiche.

Sergio Franzese, autore di un importante libro su James, offre una lettura serrata di Aliotta e della sua interpretazione dell'empirismo radicale di James. Franzese conosce James «inside out» e non sorprende quindi che il suo contributo sia particolarmente illuminante. Mi preme sottolineare un punto della sua analisi. Mentre Aliotta interpretò la soluzione Jamesiana al problema del «compounding of consciousness» in chiave teologica, Franzese sottolinea che è errato vedere nell'empirismo radicale di James semplicemente una «risposta [...] al problema suscitato dalla dottrina di Fechner dell'inclusione delle

¹ G. Maddalena e G. Tuzet (a cura di), *I pragmatisti italiani. Tra alleati e nemici*, Milano, Albo Versorio, 2007.

anime in Dio». È errato, cioè, ridurre l'empirismo radicale a una disposta alla domanda: «come si può e cosa può significare pensare l'inclusione di un'anima in un'altra?». Per Franzese, invece, «a monte dell'empirismo radicale [...] più che il problema dell'integrazione delle coscienze in chiave religiosa, c'era il problema brentiano delle rappresentazioni senza oggetti», una lettura senz'altro corretta, che, tuttavia, non mi sembra essere incompatibile né con la lettura «teologica» – che James stesso incoraggiò – né con letture di tipo «sociale», che vedono nel problema del «self-compounding of consciousness» un tentativo di ripensare la possibile natura dei rapporti interpersonali e la questione dell'«integrazione delle coscienze» in chiave sociale.²

A Colella siamo debitori di una lucida ricostruzione storica del dibattito Prezzolini-Calderoni sulle varietà del pragmatismo, mentre Colapietro usa quello stesso dibattito come una guida per tracciare una mappa del pragmatismo contemporaneo. La prospettiva adottata da Colapietro gli consente di riformulare la domanda che fu alla radice del dibattito Calderoni/Prezzolini – cioè, «cos'è il pragmatismo» – in una domanda di più ampio respiro e di interesse non soltanto antiquario, cioè: cos'è la filosofia? Colapietro ci invita a collocare il pragmatismo italiano – specialmente il dibattito Prezzolini/Calderoni – nel contesto storico e politico. L'opposizione di Prezzolini e Papini al materialismo e positivismo, scrive Colapietro, era parte integrante della loro opposizione al socialismo, un'opposizione che «in Italia come in Germania si trasformò [...] in un'involontaria campagna pubblicitaria a favore del fascismo». Per Colapietro «l'intesa di questi pragmatisti fiorentini [Papini e Prezzolini] con il fascismo fu aiutata dalla loro forma di pragmatismo» e, più precisamente (così almeno sembrerebbe concludere) dal loro «assalto profondo e senza sosta contro i limiti» alla volontà umana implicito nella figura dell'Uomo-Dio.

La questione dei rapporti tra fascismo e pragmatismo viene ripresa da Cornelis De Waal, che sostiene che l'interpretazione papiniana della dottrina del «will to believe» fu ciò che rese il pragmatismo attraente per i fascisti – una tesi diversa da quella di Colapietro, secondo cui, invece, il pragmatismo magico avrebbe predisposto Papini e Prezzolini al fascismo. Per De Waal l'anello che congiunse il pragmatismo magico al fascismo fu il futurismo, e l'ascesa al potere di Mussolini fu l'«incarnazione più completa, benché diabolica, dell'uomo dio». Tutto ciò è molto suggestivo, ma mi sembra ci sia spazio per ulteriore ricerca storica. Quali sono gli aspetti di continuità fra pragmatismo e futurismo, fra Leonardo e Lacerba, al di là del desiderio di «appropriarsi delle meraviglie della tecnologia»? Ed esattamente quali tratti del pragmatismo sedussero Mussolini e i suoi seguaci? Nella sua tesi di Ph.D., «Papini's Corridor», Anthony Marasco ha offerto risposte promettenti ad alcune di queste domande e confesso di essere rimasto sorpreso dall'assenza di riferimenti a questo importante lavoro³.

Martinez introduce un'idea che mi sembra di grande interesse per una nuova storiografia del pragmatismo: quella di una *comunità* pragmatista *mediterranea*. A Martinez preme soprattutto l'aggettivo «mediterraneo», e nel suo saggio offre una mappa degli scambi culturali tra Italia e Spagna, una direzione d'indagine ripresa da Gonzales e Torregrosa. Oltre all'idea di un pragmatismo «mediterraneo», tuttavia, anche il concetto di «comunità» merita di essere approfondito. Una storia culturale e intellettuale del pragmatismo italiano potrebbe forse trovare strumenti utili in metodi che si concentrano su «gruppi» e «networks», anziché esclusivamente su singole figure storiche. Si pensi, nel campo della storia e sociologia della scienza, al classico studio *Leviathan and the Air Pump* di Steven

² Si vedano, per esempio, R.M. Gale, *The Divided Self of William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, e F. Bordogna, *Inner Division and Uncertain Contours: William James and the Politics of the Modern Self*, in «British Journal for the History of Science», 40/3, 2007, pp. 1-32.

³ A. Marasco, *Papini's Corridor: Pragmatism, Democracy, and the Lure of the Irrational in the Later Work of William James*, Ph. D. dissertation, Berkeley, University of California, 2003.

Shapin e Simon Schaffer, la cui tesi centrale è che i metodi scientifici e l'epistemologia adottati dai membri della Royal Society di Londra erano intesi a riprodurre nella comunità dei «natural philosophers» le forme di decoro, cortesia ed etichetta che regolavano le interazioni tra gentiluomini, riducendo al minimo possibili conflitti. Lo studio di Shapin e Schaffer mostra che l'enfasi sulla comunità non sia solo una questione terminologica, ma possa tradursi in tipi di narrativa storica molto diversi da quelli che si basano sulla tecnica più consueta del paragone tra diversi pensatori. Uno studio storico delle comunità pragmatiste – una «sociologia della filosofia» diversa però da quella cui allude Franzese – sembrerebbe promettente, soprattutto visto che alcune comunità pragmatiste di inizio Novecento incarnavano forme inusuali di rapporti interpersonali e relazioni sociali molto diverse da quelle che più spesso regolavano comunità scientifico-filosofiche del periodo.

I pragmatisti italiani offre molto di nuovo e importante a una storia internalista della filosofia e della scienza e alla storia intellettuale del pragmatismo. Credo però che questo tipo di storia possa essere affiancato da un tipo di storia che non limiti a considerare le «teorie» dei pragmatisti, ma si apra anche a un'indagine delle «pratiche» filosofiche, scientifiche, e culturali cui i pragmatisti si dedicarono. L'attenzione alle pratiche (parola che non uso qui in senso specificamente pragmatista) mi sembra particolarmente importante nel caso del pragmatismo magico. Parecchi tra gli autori del volume ricordano che per Papini e Prezzolini il pragmatismo fosse qualcosa che andava vissuto – fosse «una delle attività dell'animo». Luisi, per esempio, sottolinea come per Papini e Prezzolini il pragmatismo fosse predicato sulla «necessità di ottenere un nuovo potere sul reale attraverso la libertà dell'uomo» e rappresentasse «uno strumento potente» mirato a «generare un nuovo modo di possedere la realtà». Alla luce di queste asserzioni, mi sembra importante, per lo storico, andare a vedere se e come, in concreto, Papini, Prezzolini e altri cercassero di *vivere* questo tipo di pragmatismo. Papini e Prezzolini, com'è noto, descrissero con dovizia di particolari specifiche tecniche psicologiche e spirituali mirate alla coltivazione della volontà, della credenza, e della «vita intima» (dagli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, alla tecnica dell'indossare guanti per sentirsi più gentiluomini, alle tecniche della menzogna e della persuasione raccomandate da Prezzolini). Se davvero Papini e Prezzolini misero in pratica alcune di quelle tecniche – come Amendola e Assagioli fecero proprio in quegli anni con altre tecniche mirate a coltivare la «vita dello spirito» – il pragmatismo psicologico potrebbe forse essere reinterpretato non solo come un insieme di teorie psicologico-filosofiche, ma anche come una concreta forma di vita, nel senso illustrato, per esempio, da Pierre Hadot nei suoi studi sulla filosofia antica come una «manière de vivre» e, più recentemente, da Arnold Davidson. È solo una possibilità, che non intende sminuire in alcun modo la ricchezza e l'originalità del volume curato da Maddalena e Tuzet.

Francesca Bordogna
Northwestern University
f-bordognanorthwestern.edu

Avventure dei pragmatisti italiani: Vailati e James
Massimo Ferrari

In un passo di *Pragmatism*, William James ricordava la celebre battuta con cui Giovanni Papini, sulle colonne del «Leonardo» dell'aprile 1905, aveva paragonato il pragmatismo inteso come «un insieme di metodi» al corridoio di un grande albergo, «ove sono cento porte che si aprono su cento camere». «In una – sosteneva Papini – c'è un inginocchiatoio e un uomo che vuol riconquistare la fede – in un'altra uno scrittoio e un uomo che vuol uccidere ogni metafisica – in una terza un laboratorio e un uomo che vuol trovare dei nuo-

vi “punti di presa” sul futuro... Ma il corridoio è di tutti e tutti ci passano: e se qualche volta accadono delle conversazioni fra i vari ospiti nessun cameriere è così villano da impedirle»⁴. James apprezzava molto questa ingegnosa immagine del «giovane pragmatista italiano» e a sua volta commentava la «teoria corridoio» di Papini insistendo sulla rilevanza del metodo pragmatico: «Il significato di metodo pragmatico [...] non si identifica con nessun esito particolare, ma è un atteggiamento orientativo. L'atteggiamento che consiste nel distogliere l'attenzione dalle cose prime, i principi, le “categorie”, le presunte necessità e rivolgerla ai risultati, i frutti, le conseguenze, i fatti»⁵.

Il passo di Papini che tanto piacque a James viene ricordato in più di un'occasione nel volume curato da Giovanni Maddalena e Giovanni Tuzet. In effetti si tratta di un nodo importante per mettere a fuoco l'avventura pragmatista in Italia: avventura, come noto, già ampiamente sondata da contributi fondamentali come quelli (per fare solo alcuni nomi) di Eugenio Garin e di Antonio Santucci o, più recentemente, di Paolo Casini, che si sono ripetutamente soffermati sul pragmatismo cosiddetto «magico» della rivista fiorentina di Papini e Prezzolini in contrapposizione a quello «logico» di cui si fecero rappresentanti, ispirandosi più a Charles S. Peirce che a James, due figure di eccezione come Giovanni Vailati e Mario Calderoni, gli abitanti – secondo l'espressione da Cornelis De Waal nel suo saggio *Il pragmatismo a Firenze: i maghi e i logici* – della «sponda» peirceiana del pragmatismo contrapposta a quella jamesiana (p. 125). E tuttavia, prima di accogliere questa contrapposizione che tanta fortuna ha riscosso nella storiografia sui pragmatisti italiani e che è all'origine della loro breve storia⁶, conviene ricordare un'altra circostanza che ci riporta a quel lontano 1905. In occasione del V Congresso Internazionale di Psicologia svoltosi a Roma dal 26 al 30 aprile, James era venuto in Italia e aveva avuto occasione di incontrare quello che egli stesso definiva, in una lettera alla moglie, «il piccolo gruppo» dei pragmatisti italiani con cui aveva trascorso un pomeriggio fitto di piacevoli discussioni (p. 124). Al Congresso romano Papini, Vailati e Calderoni avevano partecipato con tre relazioni dedicate al tema comune *Credenze e volontà*, raccolte poi come «sparse membra» nel fascicolo di giugno-agosto del «Leonardo»⁷ e presumibilmente accolte con interesse da parte di James, almeno a giudicare da certi giudizi su Papini espressi in seguito da James e nonostante – come suggerisce Maria Teresa Russo – la valorizzazione proposta dallo stesso Papini della volontà non conducesse al volontarismo radicale talvolta enfatizzato dagli interpreti (*Dolore, credenze, azione: Papini e il dibattito tra psicologia e filosofia nell'Italia d'inizio '900*, p. 163).

Tra gli interlocutori di James, Vailati era senza dubbio il rappresentante più autorevole di quella versione «logica» del pragmatismo che – in base alla ricostruzione canonica – avrebbe trovato in Peirce e non già nell'autore del *Will to Believe* il proprio ispiratore. Non tutti però ricordano (nemmeno nella ricca silloge di studi curata da Maddalena e Tuzet)⁸ che a Roma Vailati si presentò a James avendo già alle spalle un cospicuo numero di recensioni più o meno lunghe dedicate al filosofo americano. In effetti, chi scorra il corposo volume degli *Scritti vailatiani* uscito postumo nel 1911 può constatare facilmente

⁴ G. Papini, *Il pragmatismo messo in ordine*, poi in *Pragmatismo (1903-1911)*, seconda edizione, Firenze, Vallecchi, 1920, p. 97.

⁵ W. James, *Pragmatismo*, a cura di S. Franzese, Milano, Aragno, 2007, p. 36.

⁶ Sulle due «sezioni» del pragmatismo nell'Italia del primo Novecento aveva del resto richiamato l'attenzione lo stesso Papini raccogliendo in volume, nel 1913, i suoi contributi alla *querelle* (cfr. *Pragmatismo*, cit., p. 8).

⁷ Se ne può leggere il testo in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, vol. I, «Leonardo», «Hermes», «Il Regno», a cura di D. Castelnuovo Frigessi, Torino, Einaudi, 1960, pp. 270-279.

⁸ Se non andiamo errati, l'unica eccezione si trova nel saggio di Anna Maria Nieddu dedicato a Juvalta, dove a un certo punto si sottolinea «la vigile attenzione» al pensiero di James attestata da «non poche recensioni e note critiche» di Vailati (p. 242 n. 18).

come queste pagine su James siano circa una trentina, a testimonianza, almeno sotto il profilo quantitativo, di un dialogo decisamente più esteso di quello condotto con Peirce⁹. E da questo punto di vista è un esperimento non privo di interesse leggerle tutte insieme, ricostruendo una sorta di dialogo ideale di Vailati con James che nelle sue origini ci riporta, ben prima dell'avventura del «Leonardo», all'inverno del 1899-1900 e suggerisce di rivisitare da un'angolazione parzialmente diversa la storia del cosiddetto «pragmatismo logico».

Nel volgere di pochi mesi Vailati aveva dedicato – come non era inconsueto per lui – ben tre recensioni alla celebre raccolta jamesiana *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy* (1897) e due alla traduzione italiana dei *Principi di psicologia*, che iniziò ad uscire a puntate alla fine del 1899 per le cure «di uno dei migliori tra i nostri giovani cultori di psicologia sperimentale, il dott. G. Cesare Ferrari dell'Istituto freniatrico di Reggio Emilia»¹⁰. Ma mentre queste ultime segnalazioni hanno un andamento più espositivo, e si limitano a sottolineare in generale i pregi del monumentale lavoro di James («un terribile critico di tutte le forme di dogmatismo scientifico») e i suoi meriti innegabili anche agli occhi di chi dovesse dissentire da certe sue conclusioni (come sul tema dell'inconscio)¹¹, le tre recensioni del *Will to Believe* aprono uno scorcio di estremo interesse sul rapporto di Vailati con James. Colpisce prima di tutto l'apprezzamento di Vailati per i risvolti epistemologici della critica – a suo avviso sin troppo impietosa – che James conduce del positivismo dogmatico e della mentalità talvolta «gretta» degli scienziati, mettendo in luce un'immagine dei procedimenti scientifici che appare del tutto consona alle preoccupazioni metodologiche di Vailati, del Vailati ancora lontano dall'incontro con Papini. A giudizio di Vailati, infatti, James sostiene a ragione che «nei processi di ricerca scientifica l'arditezza nel costruire ipotesi è un elemento di successo non meno importante della prudenza nel trarre le conclusioni, e che spesso volte il supporre che una data cosa, non ancora completamente accertata, sia vera, ed il ragionare ed agire come se lo fosse, può essere una condizione indispensabile per metterci in grado di determinare i criteri atti a farci conoscere se è vera o no»¹². Poco dopo, nella recensione pubblicata sulla «Rivista Filosofica», questa prospettiva viene ripresa in maniera ancora più esplicita e Vailati – in linea del resto con lo spirito delle sue ben note prolusioni torinesi in cui aveva smontato l'immagine positivista della scienza in accordo con le tendenze emergenti nell'epistemologia europea – si preoccupa di mettere in luce come James abbia correttamente messo a fuoco il ruolo decisivo della credenza nella pratica scientifica¹³. «Il coraggio di credere e di presumere» riveste infatti un ruolo tutt'altro che marginale nell'impresa scientifica e ne condiziona in misura rilevante la riuscita, specie quando vengano a mancare prove sufficienti e si sarebbe inclini ad essere cauti per tutelarsi dall'errore; per Vailati è pertanto merito di James non solo aver compreso «quanta influenza abbia esercitato, sui progressi delle conoscenze, il fatto che coloro che li provocarono si siano decisi in un dato momento ad accettare provvisoriamente per vere certe loro congetture o intuizioni geniali», ma soprattutto di aver «in certo modo» riabilitato – con una consonanza significativa con la «logica della scienza» contemporanea – «le attività costruttive e anticipatrici dell'intelletto

⁹ A Peirce, di fatto, Vailati dedica solo una breve nota uscita sul fascicolo del «Leonardo» del giugno-agosto 1905, in cui illustra l'articolo del filosofo americano *What Pragmatism is*, pubblicato nel numero di aprile del «Monist» (cfr. G. Vailati, *Scritti*, Firenze, Seeber & Barth, 1911, pp. 639-640).

¹⁰ *Scritti*, cit., p. 280.

¹¹ *Scritti*, cit., pp. 280-281, 294-295.

¹² *Scritti*, cit., p. 270.

¹³ Sulla collocazione di Vailati nell'epistemologia europea a cavallo dei due secoli mi permetto di rinviare al mio *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere, 2006, pp. 141-164.

umano di fronte alle attività puramente *recettive* e, per così dire, *registratorici* e classificatorie, alle quali si tendeva prima ad attribuire una parte troppo importante, e soprattutto troppo esclusiva, nei processi mentali diretti alla scoperta e all'accertamento delle verità scientifiche e filosofiche»¹⁴.

L'interesse di queste osservazioni vailatiane difficilmente può sfuggire, tanto più che Vailati non si limita ad apprezzare le implicazioni epistemologiche rinvenibili negli scritti dell'«eminente psicologo della Università di Harvard», ma cerca anche di farle valere in un campo di indagini che il filosofo cremasco seguiva con estrema partecipazione, ovvero nell'ambito degli studi sociologici: ai quali James sembrava offrire una valida via di uscita dai dilemmi del causalismo unilaterale e del determinismo di impronta positivista, insistendo sulla circostanza secondo la quale nelle diverse ramificazioni della ricerca scientifica non si dà mai «qualche cosa di oggettivo e di assoluto», bensì ci si mantiene sempre entro i limiti prescritti «dai fini che si hanno in vista in ciascuna indagine particolare». E in questo senso Vailati riteneva che James offrisse un potente correttivo anche alle teorie del materialismo storico, mostrando come le credenze e le energie tanto degli individui quanto della collettività fossero importanti non meno di altri fattori solitamente ritenuti determinanti rispetto alle aspirazioni con cui gli uomini indirizzano il corso storico, che alla fine risulta diretto anche da quelle variazioni «accidentali» e «spontanee» di cui aveva parlato Darwin a proposito della selezione naturale¹⁵.

Già agli albori del Novecento Vailati era dunque consapevole di quali innovazioni fosse dotato il pragmatismo «non logico» di James, mentre nella «volontà di credere» egli ritrovava – come dirà poi recensendo nell'estate del 1907 *Pragmatism* – affinità importanti con le ricerche avviate in Europa «miranti all'analisi storico-critica dei principi e dei metodi delle scienze»: da Mach (da James molto ammirato) a Clifford o Calderoni (di cui James, lamentava Vailati, avrebbe potuto tener conto)¹⁶. In altre parole, Vailati apprezzava l'assimilazione, da parte di James (*anche* di James), di alcuni temi dell'epistemologia contemporanea, i cui «maestri» (Mach, Duhem, Poincaré) avevano insegnato una volta per tutte – a detta dello stesso James – che «nessuna ipotesi è più vera di un'altra, se con ciò si intende che è una copia più fedele della realtà. Esse non sono altro che nostre descrizioni, che devono essere confrontate tra di loro solo in relazione al loro uso»¹⁷. In questo senso sembra legittimo ritenere che l'intreccio tra i motivi tratti dall'epistemologia contemporanea e una sua interpretazione selettiva condotta sulla scorta di temi quali la previsione, il ruolo della deduzione e delle ipotesi, l'interrogarsi sulle conseguenze che deriverrebbero da certe condizioni se esse si verificassero, rappresenti un terreno sul quale Vailati si colloca con spunti critici, raffronti, giudizi acuti e valutazioni che testimoniano bene il suo punto di vista, ben difficilmente inquadrabile nella «rigida dicotomia» tra i due pragmatismi (Peirce e James) su cui troppo spesso si è costruita l'immagine canonica di Vailati¹⁸.

Va detto del resto che Vailati seguì, seppure un po' cursoriamente, alcuni sviluppi del pensiero di James nel senso dell'«empirismo radicale», mostrando certo più interesse per questo aspetto del lavoro di James che non per gli scenari fenomenologici e semiotici che affollavano la riflessione di Peirce, del quale Vailati non fu evidentemente – come sottolineano nei loro contributi Maddalena e Susanna Marietti (pp. 32, 46) – né un seguace né un continuatore seppure originale. Anzi, per riprendere i rilievi di Maddalena, proprio l'attenzione prestata da Vailati alla psicologia e ai processi mentali, così come i suoi debiti

¹⁴ *Scritti*, cit., p. 283.

¹⁵ *Scritti*, cit., pp. 275-277.

¹⁶ *Scritti*, cit., p. 792.

¹⁷ W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 113.

¹⁸ Cfr. le esatte notazioni di P. Casini, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 119.

con Mill, Brentano e lo stesso James, attestano – al di là della massima pragmatica peirceana sempre invocata – la fecondità dell'incontro con James, specie sulla base del ruolo assegnato da tutti i pragmatisti italiani alle credenze, alle volizioni e alle aspettative nel promuovere la conoscenza ipotetico-deduttiva (p. 35).

In ogni caso, occorre attendere cinque anni per imbattersi nuovamente in una serie di interventi vailatiani su James: una sorta di seconda, breve ondata, questa volta collocata nel momento *clou* delle vicende del «Leonardo» e a ridosso del Congresso romano dell'aprile 1905, a cui come si è già detto farà seguito, a non lunghissima distanza, la recensione di *Pragmatism*, apparsa nel 1907 sulla «Rivista di psicologia applicata alla pedagogia e alla psicopatologia». Proprio su questa rivista Vailati pubblicava, nel fascicolo del marzo-aprile 1905, una segnalazione di alcuni articoli di James (tra cui *Humanism and Truth*)¹⁹; e il punto tornava ad essere, nel quadro delle relazioni tra conoscere e agire di cui aveva parlato Vailati a Roma, la funzione da attribuirsi alle «attività organizzatrici ed elaboratrici dell'esperienza» che intervengono, nella veste non solo di ipotesi, ma pure di credenze e anticipazioni o previsioni, nella formazione delle verità scientifiche. Ma Vailati teneva pure a sottolineare (e qui si coglie l'eco delle discussioni con Papini e il gruppo del «Leonardo») come la tanto contestata concezione jamesiana della verità non fosse così drasticamente in contrasto con la «concezione ordinaria e tradizionale»: la verità è intessuta di convinzioni e di previsioni, di credenze, ma questo non significa che la verità sia «creata» indipendentemente dal mondo dei fatti, se per fatti si intende non solo ciò che è anteriore alla concettualizzazione e che andrebbe da questa in qualche modo «copiato», bensì i «fatti *posteriori*», ovvero «preveduti o anticipati» dalle credenze. Il che, concludeva Vailati, collocava James e i pragmatisti sulla linea di una visione dei «concetti come dei semplici strumenti» atti ad afferrare la realtà (e non solo a copiarla), in sintonia con Mach e Poincaré, Ostwald e Simmel, Hertz e Bergson²⁰: un punto, insomma, sul quale si registrava sì tutta la simpatia di Vailati per il pragmatismo, ma non per questo – contrariamente a quanto ritiene De Waal – accreditando un'alternativa a James in nome della massima di Peirce (pp. 132, 134).

Vailati si ricollegava del resto agli interventi di Calderoni sulle «varietà» del pragmatismo che avevano alimentato la *querelle* tra i «leonardiani», ben lumeggiata anche da E. Paul Colella nel suo saggio *Le due facce del pragmatismo italiano: il dibattito Prezzolini-Calderoni, 1904-1905* (pp. 75-95). Ma appunto ciò che preme rilevare è come il ruolo di James in questo dibattito non sia comprimibile nella contrapposizione schematica tra pragmatisti «logici» e pragmatisti «magici». Sotto il profilo storiografico il quadro andrebbe in verità sfumato e arricchito ulteriormente: basti pensare alla presenza di Ferdinand C.S. Schiller, il cui carteggio con Prezzolini pubblicato da Mario Quaranta in appendice a *I pragmatisti italiani* (pp. 273-285) offre una pista di ricerca interessante. Più in generale, la discussione italiana sul pragmatismo americano può essere ancora oggetto di altri sondaggi che vadano oltre luoghi comuni consolidati; e nel volume curato da Maddalena e Tuzet gli spunti certo non mancano: a partire dal rapporto Papini-Prezzolini sulla base di nuovi documenti disponibili per giungere a figure come Erminio Juvalta o alla ricezione non-pragmatista del pragmatismo di cui parla Sergio Franzese a proposito di Antonio Aliotta (con qualche stranezza, in verità, visto che ne ignora proprio il libro più famoso, vale a dire

¹⁹ Tra gli altri articoli brevemente discussi da Vailati vanno almeno ricordati, *A World of Pure Experience, The Thing and its Relations* e la comunicazione presentata al Congresso romano di psicologia (cfr. *Scritti*, cit., pp. 577-579, 596, 643-645).

²⁰ *Scritti*, cit., pp. 578-579. A proposito di Bergson e della sua influenza, nonché della distanza che separa il pragmatismo magico di Papini dallo stesso Bergson e da James, è molto utile il contributo di Maria Luisi in questo volume (*Conoscenza ed esperienza nel «Leonardo»: il rapporto con James e Bergson*, pp. 179-200).

La reazione idealistica contro la scienza del 1912). Ma il nodo su cui si vorrebbe attrarre con forza l'attenzione è costituito da James, e in particolare dalla necessità di *rivedere* la sua immagine codificata dalle vicende del «Leonardo», che per primo Vailati – come si è cercato di mostrare – aveva messo in discussione, modificando al contempo la genealogia del pragmatismo «logico» spesso accettata come definitiva.

I tempi per una simile revisione storiografica e teorica sono del resto maturi. È appena il caso di ricordare quanto sia stato fatto di recente per rileggere James e il suo pragmatismo in una cornice epistemologica, alla quale del resto lo stesso James aveva rinviato senza ambiguità (proprio in quell'articolo recensito da Vailati) mettendo in chiaro il nesso tra i profondi mutamenti intervenuti nella scienza del secondo Ottocento e la crisi della nozione tradizionale di verità scientifica²¹. Su questo fronte si sono aperte molte strade e la visione ricevuta ha conosciuto una salutare crisi: chiunque abbia letto gli interventi di Hilary Putnam su James sa bene che l'immagine del pragmatista americano venuto a Roma nel 1905 non può più essere quella che *allora* si apprestava a dominare la scena della filosofia europea del primo Novecento²². Non tutti coloro che hanno letto Putnam, però, hanno letto Vailati; e questo è un vero peccato, poiché Vailati aveva visto bene qualcosa che sarebbe diventato solo molto più tardi un punto di forza, per così dire, del pragmatismo jamesiano: non soltanto il suo collocarsi – *pace* Rorty – su una linea epistemologica di avanguardia, ma pure il suo presentare affinità spiccate con l'olismo di Duhem risultando in tal modo non estraneo neppure a Quine²³. Non si tratta qui di costruire genealogie troppo affrettate: se Vailati, anche *via* James, anticipa l'«olismo del significato» di Quine (come nota De Waal, p. 1331), ancora Maddalena ci invita a non fare di Vailati un analitico *ante litteram* (p. 25); e così pure, se James arriva sino a Quine non è detto che ciò avvenga per via diretta, e bisognerebbe chiedersi ad esempio che ruolo ha avuto Otto Neurath e se a sua volta Neurath non abbia qualche debito con Wilhelm Jerusalem, il traduttore in tedesco (nel 1908) del *Pragmatism* jamesiano²⁴. È vero insomma che «il pragmatismo è un movimento complesso e composito»²⁵: l'apparente ovvietà di questa affermazione nulla toglie alla necessità, non solo storiografica, di dipanarne meglio le molte trame teoriche, nei loro intrecci con altri contesti e anche nella vicenda non lineare della sua ricezione e rielaborazione: non da ultimo nel contesto italiano, nella breve stagione che è stata *anche*, ma non soltanto, la stagione del «Leonardo». Nell'articolo del 1905 da cui abbiamo preso le mosse, Papini esortava del resto a rimettere in ordine il pragmatismo: è un invito che

²¹ Cfr. W. James, *Humanism and Truth*, in *The Meaning of Truth. A Sequel to Pragmatism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1975, pp. 206-207.

²² Si veda in specie H. Putnam, *James's Theory of Truth*, in *The Cambridge Companion to William James*, a cura di R.A. Putnam, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 166-185. Per una presentazione d'insieme si rimanda a R.M. Calcaterra, *Il James di Putnam*, in *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, a cura di R.M. Calcaterra, Macerata, Quodlibet, 2006, pp. 206-225.

²³ Su James e Quine cfr. l'articolo di I. Nevo, *James, Quine, and Analytic Pragmatism*, in *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, a cura di R. Hollinger e D. Depew, Westport (Connecticut)-London, Praeger, 1995, pp. 153-161. In realtà una mediazione decisiva per il pragmatismo di Quine sembra essere Clarence Irving Lewis: cfr. G. Zanet, *Le radici del naturalismo. W.V. Quine tra eredità empirista e pragmatismo*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 83-116.

²⁴ Un accenno di Vailati a Jerusalem è negli *Scritti*, cit., p. 901 (Vailati lo conobbe al III Congresso Internazionale di Filosofia di Heidelberg, nel settembre 1908). Su Jerusalem, sul quale ci proponiamo di tornare altrove, si veda da ultimo L. Nagl, *Wilhelm Jerusalem's Rezeption des Pragmatismus*, in M. Benedikt, R. Knoll e C. Zehetner (a cura di), *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*, vol. V, *Im Schatten der Totalitarismen*, Wien, Fakultas Verlags- und Buchhandels AG, 2005, pp. 344-353.

²⁵ S. Marietti, *Paradosso: tutto cominciò al Club dei Metafisici*, «Reset», Gennaio-Febbraio 2008, n. 105, p. 62.

certamente può essere accolto anche oggi, seppure in una direzione diversa da quella di Papini. Nell'hotel pragmatista di Firenze c'era qualcosa che dalla stanza di Vailati e James portava ad altri corridoi successivi.

Massimo Ferrari
Università di Torino
massimo.ferrari@unito.it

I pragmatisti italiani – logica e volontà di verità

Christopher Hookway

1. Le storie del pragmatismo citano i pragmatisti italiani, se li citano, per dimostrare che pensatori americani come Peirce a James ebbero un'influenza, per quanto limitata, anche in altri paesi. Ma quella del pragmatismo italiano è una storia ben più importante e interessante. Per un certo numero di anni, all'inizio del ventesimo secolo, il pragmatismo è stato più vitale e fecondo in Italia che non altrove. Interrogarsi su questo dato porta a sollevare domande importanti sulle condizioni in cui era possibile, per il pragmatismo, avere un influsso rilevante su una cultura filosofica. I saggi contenuti in *I pragmatisti italiani: tra alleati e nemici* contribuiscono a questa ricostruzione, riportando alla vita i contributi di filosofi i cui nomi possono essere noti agli studiosi non italiani, ma le cui concezioni non sono adeguatamente comprese.

È possibile iniziare a comprendere l'importanza di questi sviluppi richiamando la constatazione usuale secondo cui il pragmatismo ha trovato espressione in forme radicalmente diverse. Questo punto ricorre nelle ricostruzioni del pragmatismo classico americano: Peirce, il logico che celebra il metodo della scienza come unico fondamento razionale della formazione delle credenze, è contrapposto a James, che rifuggiva dalla logica e dal rigore per concentrarsi su questioni relative al modo in cui bisogna vivere e alle diverse forme di esperienza religiosa, e che criticava l'imperativo positivista (e scientifico) secondo cui solo la credenza supportata da sufficienti evidenze è razionale. Opere come *The Two Pragmatisms*²⁶ identificano due tradizioni, una peirciana e una jamesiana, che partono dal 1870 e giungono fino a noi. Questa immagine non è priva di forza: ci sono differenze evidenti tra James e Peirce. Ma queste differenze vengono spesso accentuate, e riguardano elementi delle loro concezioni che prescindono dal pragmatismo. Fatta eccezione per il momento in cui Peirce cerca di provare la massima pragmatica e si lamenta della trascuratezza di James, non esistono molte evidenze a sostegno dell'idea che i due amici si stessero contendendo l'anima del pragmatismo, o persino dell'idea che essi riconoscessero nel loro «pragmatismo» il tratto dominante della loro concezione filosofica. Data l'importanza del pragmatismo, ci si potrebbe attendere di trovare un gruppo attivo di pensatori che si presentavano consapevolmente come «pragmatisti», e per i quali questa definizione costituiva una sorta di chiamata alle armi. Questo nome rappresentava una sfida radicale alla tradizione filosofica, e prospettava modi nuovi e importanti di affrontare la disciplina. Se a ciò aggiungiamo l'immagine dei «due pragmatismi», potremmo allora aspettarci che la vita intellettuale americana si presentasse come una sorta di contrapposizione tra due scuole in lotta per l'anima del pragmatismo.

Di fatto, però, non troviamo nulla del genere. Questo non risulterà troppo sorprendente, se ci si ricorda del fatto che James definiva il pragmatismo «un nuovo nome per un vecchio modo di pensare». Sia il pragmatismo di Peirce sia quello di James ebbero più influsso come concezioni da cui altri avrebbero potuto dissentire, che non come un credo

²⁶ H. Mounce, *The Two Pragmatisms: from Peirce to Rorty*, London, Routledge, 1997.

filosofico rivoluzionario in grado di attrarre giovani filosofi. Si poteva forse parlare di un simile «movimento» pragmatista nella fase in cui l'influenza di John Dewey era al suo apice, ma non certo ai tempi di James e Peirce. James associava il pragmatismo al «principio di Peirce», e sebbene Peirce fosse pronto a criticare il nominalismo di James e la sua ostilità per la logica, nonché a rivendicare la superiorità della sua massima pragmatica rispetto a quella di James, egli era anche disposto a sottolineare come la differenza tra lui e James dipendesse dagli elementi non-pragmatisti delle loro rispettive concezioni.

Ciononostante, il riconoscimento del pragmatismo come un'innovazione filosofica radicale e gli scontri tra forme diverse di pragmatismo sono dei dati di fatto: essi ebbero luogo, tuttavia, in Europa più che negli Stati Uniti. E in nessun paese essi furono così vivi e accesi come in Italia. Per coloro che partecipavano alla rivista *Leonardo*, essere un *pragmatista* aveva un'importanza che, sospetto, non ebbe mai da nessun'altra parte.

Il confronto tra l'impatto del pragmatismo in Italia e nel Regno Unito rafforza questa impressione. Filosofi come G.E. Moore, Bertand Russell e Wittgenstein contestarono il pragmatismo senza aver cercato seriamente di comprenderlo. L'opera di Lady Welby consentì alla teoria dei segni di Peirce di avere una qualche diffusione, e Frank Ramsey si riferisce agli scritti peirciani su probabilità e induzione. Ma sebbene Ramsey si proclamasse «pragmatista», egli dichiarava di aver ripreso questa idea dal monismo neutrale di Russell. A Oxford, F.C.S. Schiller adottò una forma «jamesiana» di pragmatismo, ma egli sembra essere una figura marginale e isolata nella filosofia inglese. Russell Goodman, inoltre, sostiene che Wittgenstein sia stato influenzato dagli scritti di James sulla religione in modi che noi potremmo descrivere come pragmatisti, sebbene egli stesso non lo abbia fatto²⁷. Gli effetti sono dunque locali, e non suggeriscono l'idea di un movimento filosofico radicale.

Peirce e James probabilmente venivano invocati da coloro che partecipavano al dibattito per conferire autorità alle proprie posizioni. Il saggio di E. Paul Colella (da leggere assieme all'ottima risposta di Vincent Colapietro) fornisce un resoconto molto interessante di alcune delle questioni dibattute; in quel che segue, dirò qualcosa a proposito di queste discussioni accese e dei loro sviluppi. In questo modo, sarà possibile sollevare alcune domande importanti sulla nozione di pragmatismo. Un punto particolarmente significativo concerne i motivi per cui tali dibattiti emersero in Italia, piuttosto che negli Stati Uniti o in altri paesi europei.

Il pragmatismo è una tipica dottrina critica: possiamo comprendere in modo adeguato le implicazioni di una certa forma di pragmatismo solo quando abbiamo identificato l'oggetto della sua polemica. Quali errori ci consente di evitare? Quando ci poniamo domande del genere rispetto ai pragmatisti classici, concluderemo probabilmente che Peirce fosse in primo luogo interessato a rifiutare il nominalismo e l'apriorismo in filosofia e in metafisica. Nelle sue lezioni, James criticava invece l'«intellettualismo», l'evidenzialismo di Clifford e alcune forme di materialismo da una prospettiva pluralista. Questa ricostruzione è coerente con la tesi che Peirce fosse principalmente interessato a comprendere la ricerca e la conoscenza scientifica, mentre l'opera di James incoraggiava l'idea che le descrizioni scientifiche del mondo non fossero le uniche dotate di valore. Queste differenze sembrano riflettersi nelle discussioni italiane. Il logico Vailati e il filosofo della scienza Calderoni prendono a modello il metodo della scienza e si considerano continuatori del progetto peirciano; altri invece, come Prezzolini e Papini, hanno delle priorità radicalmente diverse, che essi stessi presentano nei termini di un attacco al «positivismo». Non è sorprendente che Calderoni avesse una corrispondenza con Peirce e si descrivesse come un suo seguace, mentre gli altri avessero eletto James a loro punto di riferimento. In effetti, dal momento che alcuni dei commenti più illu-

²⁷ R. Goodman, *Wittgenstein and William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

minanti di Peirce sulla prova del pragmatismo (e sugli errori contenuti nella prova che egli stesso aveva presentato nelle sue *Lezioni sul pragmatismo* del 1903) sono contenuti nelle lettere a Calderoni, è evidente che i contributi (oggi perduti) di Calderoni a questa corrispondenza potrebbero essere importanti e interessanti. Egli vi prese parte come un esponente del pragmatismo a pieno titolo.

L'immagine è meno chiara di quanto non sembri. Una differenza cruciale tra la filosofia italiana e la filosofia americana è data dal fatto che, alla fine del diciannovesimo secolo, in Italia come altrove in Europa il positivismo e il naturalismo erano dominanti. Queste concezioni scientiste e anti-religiose erano prevalenti in filosofia, ma anche – cosa più importante – nella ricerca sociale: dopo il 1870, esse furono adottate per dare forma alle pratiche e alle istituzioni necessarie all'unificazione del paese. È ragionevole attendersi che, nella prospettiva dei filosofi più giovani, queste scuole di pensiero apparissero nel complesso stagnanti: gli sviluppi italiani di queste scuole, inoltre, vennero probabilmente percepiti come un sintomo della dipendenza intellettuale dell'Italia da altre tradizioni, derivate dalla Germania e da altri paesi europei, e non come una forma di pensiero in grado di dare voce alle energie della nuova nazione.

Quando Herbert Spencer difendeva queste stesse concezioni nel Regno Unito e negli Usa, invece, esse non rappresentavano in alcun senso una forma di ortodossia. Sia Peirce sia James criticarono le posizioni di Spencer, ma il loro scopo era più quello di salvare la scienza dal positivismo che non quello di dare avvio a una contestazione filosofica della scienza. Per Peirce, infatti, il vizio del positivismo era il suo nominalismo: una volta superato il nominalismo, la filosofia poteva essere osservativa, proprio come le scienze. Le differenze tra scienza e filosofia sono di grado più che di principio. Anche se, nella prospettiva dei pragmatisti americani, era possibile criticare gli atteggiamenti intellettuali prevalenti in filosofia, essi riconoscevano il valore delle idee e dei modi di pensare di senso comune. Dobbiamo affidarci ai nostri modi di risposta istintivi e affettivi, perché in essi si riflette la saggezza accumulata in anni o generazioni di esperienza. Per i pensatori italiani, il pragmatismo costituiva un modo di rompere con il passato; questo tratto, tuttavia, non caratterizza in modo univoco il pragmatismo americano.

Voglio prendere in considerazione separatamente i due filoni del pragmatismo italiano, chiedendo innanzitutto perché l'opera di Peirce riuscì ad avere un'influenza così cospicua su pensatori come Vailati e Calderoni. In generale, i pensatori che sono attratti da Peirce possono avere due tipi di atteggiamento filosofico. Il primo è un interesse per l'epistemologia della scienza, per il quale è centrale una ricostruzione della storia della scienza nei termini di un accrescimento della conoscenza attraverso processi di ricerca fallibili. Il secondo è una competenza in logica formale, associata ad un riconoscimento del ruolo delle tecniche matematiche nell'indagine empirica.

È significativo che Calderoni fosse interessato alla storia della scienza, e che Vailati avesse studiato con Peano e fosse in corrispondenza con l'economista matematico Pareto. Vailati, che era anche esperto di logica matematica e teoria della probabilità, vedeva favorevolmente un approccio alle questioni epistemologiche in cui la logica era tenuta nella dovuta considerazione; egli, inoltre, ammirava il lavoro di coloro che avevano contribuito alla nostra comprensione dei fondamenti della logica e dell'epistemologia della matematica. Il saggio di Maddalena su *Giovanni Vailati e l'arte di ragionare* fornisce un contributo importante alla nostra comprensione dei legami tra Vailati e Peirce. Si tratta di una questione interessante, dal momento che Vailati si stava occupando di un problema che, in quel momento, stava dividendo Peirce e Dewey negli Stati Uniti. La *Logica* di Hermann Lotze, verso la fine del XIX secolo, era uno dei manuali più diffusi in Europa; Lotze poneva l'accento sull'esigenza di una netta separazione tra ciò che egli definiva «logica pura» e la psicologia. Non fu difficile, per Dewey, criticare la logica di Lotze osservando che essa poneva problemi epistemologici insuperabili e argomentando che la logica è inseparabile

dalla psicologia e dalla «storia naturale del pensiero»²⁸. La risposta di Peirce mostra come queste questioni non possano essere affrontate senza una conoscenza sofisticata della logica reale, ed è notevole che i pragmatisti italiani potessero apprezzare questo punto da una posizione privilegiata. Ciò che rimane della corrispondenza tra Peirce e Calderoni rivela questa sintonia di interessi. È anche significativo che, come mostra Gianni Tuzet, l'interesse di Calderoni per il pragmatismo e per le sue applicazioni non riguardasse soltanto i problemi di cui si era occupato lo stesso Peirce, ma si indirizzasse anche su questioni etiche e legali. Peirce stesso aveva talvolta osservato che il pragmatismo non aveva molto da offrire, quando si trattava di rispondere a «questioni di importanza vitale»; dato il contesto sociale, non è sorprendente che l'impatto delle sue idee in Italia dipendesse dal fatto che si prendesse seriamente l'idea di una loro applicazione.

Considereremo adesso, più brevemente, la corrente jamesiana del pragmatismo italiano: tale corrente è associata ai nomi di Papini e Prezzolini, e viene talvolta definita «pragmatismo magico». Qui, più che nel caso di Calderoni e Vailati, è opportuno dire qualcosa sulla vaghezza del pragmatismo. Lo stesso Peirce riconobbe che la sua massima pragmatica, volta a chiarificare il contenuto delle nostre idee, era a sua volta poco chiara: egli osserva infatti che, attraverso la dimostrazione della massima pragmatica, è possibile giungere ad una formulazione più chiara e precisa della massima stessa. Nella formulazione originale, presentata in *Come rendere chiare le nostre idee*, la massima rappresentava un utile slogan, che i vari filosofi pragmatisti potevano adattare ai loro scopi. Lo stesso si potrebbe dire di molte affermazioni di James a proposito della verità e della credenza religiosa. Non dovremmo sorprenderci del fatto che pensatori come Papini e Prezzolini fossero pronti a negare che la massima pragmatica fosse il cuore del pragmatismo, e costruissero le loro concezioni a partire da alcuni di questi slogan sulla verità.

È interessante mettere a confronto alcune risposte alla dottrina jamesiana della «volontà di credere». Nel saggio di James, essa è associata al rifiuto di un principio di evidenza forte, per il quale è sempre sbagliato credere qualcosa sulla base di evidenze insufficienti. Questo principio assumeva una coloritura positivista nell'opera di Clifford, che lo usava per dimostrare l'irrazionalità della credenza religiosa. Di solito, si tende a ritenere che Peirce avrebbe rifiutato la concezione jamesiana della volontà di credere. Colella richiama la nostra attenzione su alcuni affascinanti passaggi nei quali il filone del pragmatismo italiano, ivi inclusi pensatori come Prezzolini, era pensato come jamesiano in una maniera molto particolare: era la tendenza della «volontà-di-credere». In ogni caso, le cose non sembrano stare così. A mio modo di vedere, *la volontà di credere* non è una posizione *specificamente* jamesiana: si tratta infatti di una dottrina da cui Peirce non avrebbe necessariamente dovuto prendere le distanze.

Ci sono due ragioni a sostegno di questa tesi. In primo luogo, sia la dottrina jamesiana della volontà di credere sia la filosofia di Peirce si basano sul senso comune. Ci sono due modi di intendere l'attacco che James, attraverso l'idea della «volontà di credere», indirizza all'affermazione evidenzialista di Clifford, secondo la quale tutte le credenze devono basarsi su evidenze sufficienti. Entrambi identificano circostanze speciali in cui la credenza può fondarsi su «considerazioni passionali»: il problema non deve poter essere risolto su basi intellettuali; deve essere di grande importanza; e tali benefici andrebbero persi se, consapevoli dell'insufficienza delle evidenze in nostro possesso, assumessimo un atteggiamento agnostico. Una possibile strategia consiste nel rappresentare la situazione in questi termini: siamo agnostici rispetto a una certa questione e poi, influenzati dalle considerazioni appena citate, compiamo un salto fideistico creando una credenza dove prima non ne avevamo alcuna. Un'altra strategia assume invece che si cominci da una credenza

²⁸ Ch.S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 8, ed. by A. Burks, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958, §188-190, 239-244.

stabile (o da una forte inclinazione a credere) e che, persuasi da considerazioni jamesiane, si decida di non mettere alla prova la credenza. Non riflettiamo sulla quantità di evidenza a nostra disposizione, in modo tale da non perdere la credenza quando non siamo in grado di rinvenire un'evidenza sufficiente. Come risulta chiaramente dalla prima delle *Cambridge Conferences*, in casi del genere Peirce avrebbe concordato sul fatto che dobbiamo affidarci agli istinti e ai sentimenti che hanno portato quella credenza a far parte del nostro senso comune²⁹. I pragmatisti italiani anti-peirciani dovrebbero dunque adottare il primo tipo di strategia: la volontà di credere crea una credenza dove prima non ne avevamo alcuna. Ma c'è una strategia peirciana in grado di rendere conto di un fenomeno associato a quest'ultimo. Se non disponiamo di evidenze per una certa proposizione, e però vediamo che dal crederla seguirebbero grandi benefici, può essere razionale per noi *sperare* che la proposizione sia vera, e pianificare il nostro comportamento sulla base di questa speranza. Una questione che mi interessa sollevare, a questo proposito, è la seguente: sarebbe sufficiente, per i filosofi che partecipavano alla rivista *Leonardo*, riconoscere una sorta di «volontà di sperare»? Questi filosofi disponevano di ragioni per pensare che la volontà di credere fosse essenziale, e che la volontà di sperare non fosse sufficiente?

Questi filosofi potrebbero sostenere che la speranza non sia sufficiente argomentando in questa direzione: se si segue James nel pensare che la verità è «ciò che è utile alla credenza», utile «in un modo qualsiasi», si potrebbe estendere l'ambito dei modi in cui la credenza che non dipende dall'evidenza può essere resa *vera* dal fatto che crederla ha i suoi vantaggi. Infatti, se la credenza in una certa proposizione ha degli effetti culturali positivi o i vantaggi politici che essa apporta possono contribuire alla sua *verità*, allora abbiamo qualcosa di più vicino a James che non a Peirce. Un ulteriore motivo per cui i pragmatisti italiani sono stati così importanti, dunque, consiste nel fatto che essi hanno avuto il coraggio di prendere seriamente un punto della teoria jamesiana della verità che James stesso ha enunciato senza indagarne a fondo le conseguenze.

Per una breve fase del '900, il pragmatismo italiano è stato una forza intellettuale attiva, in cui diversi filoni del pensiero pragmatista sono stati rappresentati e discussi. Ho descritto alcuni di questi filoni, e ho provato a comprendere perché questi sviluppi si sono verificati in Italia e non altrove.

(Traduzione dall'inglese di Matteo Falomi)

Christopher Hookway
University of Sheffield
c.j.hookway@sheffield.ac

²⁹ Ch.S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*, ed. by K. Ketner, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993.

