

Richard Shusterman

## La riflessione energica<sup>1</sup> Il pragmatismo come filosofia del sentire

Abstract

*The fundamental idea of pragmatism is that the meaning of a concept is truly showed in its actual consequences. However, since pragmatism is a philosophical theory, it should also explain how this passage from the ideal to the real could be realized. Both classic and contemporary pragmatists have faced this task with a (sometimes implicit) theory of mood as the bridge from lived thought to concrete action.*

Keywords

James, Strenuous mood, Pragmatism

Translation and editing by: Gabriele Aleandri

© 2020 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.

shuster1@fau.edu

<sup>1</sup> Pubblichiamo qui la traduzione italiana del saggio di R. Shusterman, *Thought in the Strenuous Mood: Pragmatism as a Philosophy of Feeling*, "New Literary History", 43/3 (2012), pp. 433-54.

I

La filosofia, con il suo classico invito a “conoscere sé stessi”, ha una chiara inclinazione all'eccesso di riflessione, che gli psicologi contemporanei associano sempre più spesso a disturbi depressivi<sup>2</sup>. Tuttavia, se è vero che i filosofi sono non di rado malinconici, le loro dottrine riflettono stati d'animo diversificati e non sempre cupi; Socrate resta lo scintillante paradigma di quella gioiosa resilienza filosofica che gli consentì di affrontare con serenità l'ingiusta condanna a morte. Ma se i filosofi e la filosofia presentano una varietà di stati d'animo, potrebbe essere fruttuoso descrivere un intero movimento filosofico nei termini del suo stato d'animo caratteristico? Tale possibilità viene qui esplorata concentrandosi sul pragmatismo e specialmente su William James, che rese celebre questo movimento filosofico, senza però tralasciare altri pragmatisti fondamentali, sia classici che contemporanei.

Derivando la propria metodologia di base dal suo amico C.S. Peirce, James rese il pragmatismo interessante e dibattuto grazie alle proprie vivaci difese, caratterizzate da un'eloquenza divulgativa e da un'espressività personale colorita e appassionata. Una descrizione particolarmente perspicua del pragmatismo fu data da James nei termini di un “atteggiamento energico” (*strenuous mood*)<sup>3</sup>, un'inclinazione a sforzarsi e affrontare difficoltà e rischi nel tentativo di migliorare l'esperienza. In *The Absolute and the Strenuous Life* egli scrive “Il pragmatismo, o il pluralismo, che difendo deve aver a che fare con un certo coraggio, con una certa volontà di vivere senza assicurazioni e garanzie”. Contro un conciliante monismo hegeliano in cui ogni conflitto, divisione e male viene armonizzato (e noi ci sentiamo autorizzati a prenderci delle “vacanze morali”) nella fiducia che alla fine l'Assoluto risolverà tutti i problemi, James insiste che la concezione pluralista e contingentista difesa dal pragmatismo richiede stati d'animo energici. Anzi, spiega James, “Il pluralismo li esige perché ritiene che la salvezza del mondo dipenda dall'interazione tra le sue parti, compresi noi stessi”. Per il pragmatista, conclude “le vacanze

<sup>2</sup> Cfr. Nolen-Hoeksema, Morrow 1993: 561-70. Per una discussione di questo tema legato al detto “Conosci te stesso,” cfr. Shusterman 2007: 25-37.

<sup>3</sup> Nelle edizioni italiane di James la parola *mood* viene tradotta con scarsa uniformità: il termine migliore è forse “atteggiamento”, usato anche qui nella resa dell'espressione originale. Tuttavia, nella maggior parte dei casi in cui il termine comparirà indipendentemente dal testo di James, la traduzione sarà “stato d'animo”, che si accorda meglio al senso generale dell'articolo e all'uso comune del termine in inglese. (N.d.T.).

morali [...] ci permetteranno di tirare il fiato solo provvisoriamente, saranno un ristoro prima della battaglia di domani” (James 2010: 145; 144)<sup>4</sup>.

Perché evocare la vaga e sentimentale nozione di “stato d’animo”, quando il pragmatismo sembra invece raccomandare l’azione concreta e la pratica, e quando è proprio grazie a quest’ultime, pratiche nozioni che James (e Peirce prima di lui) definiscono esplicitamente la loro nuova filosofia? Sottolineando che la storia del nome “pragmatismo” ne mostra il vero significato, James spiega che “Il termine deriva dall’identica parola greca πράγμα, che significa azione, da cui vengono i nostri termini “pratica” e “pratico” e riconosce generosamente a Peirce il merito di averlo introdotto per primo in filosofia, sostenendo che, poiché “le nostre credenze sono in realtà regole per l’azione” allora “per determinare il significato di un pensiero, dobbiamo solo determinare quale condotta è adatto a produrre: tale condotta è, per noi, tutto il suo significato” (James 2000: 25). Peirce ha in effetti formulato per primo il principio pragmatico in termini di coinvolgimento pratico e al modo verbale imperativo: “Considerate quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l’oggetto della nostra conoscenza abbia. Allora la concezione di questi effetti è l’intera nostra concezione dell’oggetto.” (Peirce 2005: 215). Tuttavia, più tardi negli anni si è sforzato di esprimere il principio anche all’indicativo e in termini espliciti di condotta: “L’intero contenuto intellettuale di un simbolo consiste nell’insieme di tutti i modi generali di condotta razionale che, rapportati a tutti i possibili desideri e circostanze, deriverebbero dall’accettazione del simbolo” (Peirce 1934: 438).

Le conseguenze pratiche per la condotta sono egualmente centrali in una massima pragmatica altrettanto famosa, stavolta ideata da James: non accettare differenze teoretiche che non possano produrre differenze pratiche. Ecco come lo spiegava nella *Howison lecture* in cui introdusse per la prima volta il pragmatismo: “non può esistere una differenza che non faccia la differenza, una differenza nella verità concettuale che non si manifesti come differenza nei fatti concreti e nella condotta che ad essi consegue, imposta su qualcuno, qualcosa, in qualche luogo e tempo.” In altre parole, “se ci fosse una parte di un pensiero che non producesse alcuna differenza nelle conseguenze di quel pensiero, allora tale parte

<sup>4</sup> James ammette con coraggio che l’esigenza pragmatista di un atteggiamento energico di sforzo continuo, senza nessun messaggio di consolazione per anime deboli, pigre o “malate” costituisce in effetti, “dal punto di vista pragmatico”, una “continua inferiorità” del pluralismo.

non sarebbe davvero un elemento del significato del pensiero in questione [...]. Per noi, il test definitivo di cosa significa una verità è la condotta che impone o ispira” (James 1898: 292).

L'idea pragmatista che l'azione, e non la ragione, è il fondamento strutturante di ogni pensiero e significato si può far risalire all'idea darwiniana che gli esseri umani sono organismi viventi il cui sforzo di sopravvivenza richiede la priorità dell'azione sul pensiero e che il ruolo essenziale di quest'ultimo sia garantire azioni migliori. La nostra essenza umana è più vitalmente attiva che razionalmente riflessiva. Tuttavia, una filosofia che rivendica questo primato si espone a un paradosso: il paradosso causato dall'immagine essenzialmente contemplativa della filosofia stessa, la cui attitudine riflessiva e deliberativa richiede una certa distanza critica dall'azione e talvolta una sua inibizione. Pensiamo alla convincente osservazione di Maurice Merleau-Ponty, che illumina questo problema spiegando perché la filosofia “zoppichi”: “essendo espressione, giunge a sé stessa solo smettendo di coincidere con ciò che è espresso, e prendendone le distanze per comprenderne il significato. [...] Perciò può essere tragica, proprio perché ha il proprio opposto in sé stessa. Non è mai una occupazione seria [...]. Nessuno è più lontano dall'azione del filosofo pratico, perché parlare dell'azione con rigore e profondità vuol dire non voler affatto agire” (Merleau-Ponty 1989: 59). L'opposizione inibente di pensiero e azione è un vecchio e familiare *topos*, la cui espressione letteraria più famosa è forse il monologo di Amleto: “la coscienza, così, fa tutti vili, così il colore della decisione al riflesso del dubbio si corrompe e le imprese più alte e che più contano si disviano, perdono anche il nome dell'azione” (Shakespeare 1988: 135). Per di più, anche quando non reprime l'azione, la deliberazione riflessiva del pensiero tende a ritardarla, rallentarla, o renderla più esitante.

Ma se il pensiero non è un motore efficiente, da dove prendiamo l'energia psichica per agire? La risposta di James è l'affetto: la nostra natura passionale, i nostri sentimenti, le nostre emozioni, l'umore. Egli era arrivato a questa risposta in maniera direttamente esperienziale, attraverso la crisi esistenziale più importante della sua vita, e tale risposta lo fece uscire da un lungo, paralizzante periodo di depressione che devastò i suoi studi al *college* e i suoi primi anni adulti, rischiando di impedirgli qualsiasi successo accademico. La depressione di James aveva origini filosofiche, e riguardava il timore che la dottrina scientifica dell'universalità della causa materiale precludesse deterministicamente l'esercizio del libero arbitrio e dunque la sua forza di volontà nell'emergere dalla depressione. Segnando in un diario la scoperta della sua strategia d'uscita dalla

“crisi”, James scrive “il mio primo atto di libero arbitrio sia credere nel libero arbitrio. Per il resto dell’anno, eviterò la semplice speculazione e il contemplativo *Grüblei* in cui la mia natura trova tanto diletto, e coltiverò volontariamente il sentimento di libertà morale leggendo i libri che lo incoraggiano, e ovviamente agendo”. Ma da dove si prende la forza per superare quest’abitudine e quest’animo contemplativi? Da una “iniziativa straordinariamente intensa”, risponde James seguendo Alexander Bain, “e considerandolo necessario per l’acquisizione di nuove abitudini” e per la liberazione dalle vecchie (James 1920a: I, 147-8).

La nostra natura affettiva e passionale, quindi, lega la cognizione e gli atti della volontà – anche la volontà della cognizione stessa. Se il sentimento è il ponte necessario tra pensiero e azione, allora lo stato d’animo fornisce un orientamento affettivo generale che forma selettivamente i nostri sentimenti, incoraggiandone alcuni e scoraggiandone altri. Se vogliamo una filosofia che non si limiti a descrivere o analizzare l’azione ma ne difenda il primato e anzi spinga verso l’azione concreta, allora dovremmo cercare una filosofia il cui tono affettivo sia fortemente attivo. Per James questo significa una filosofia dell’atteggiamento energico, connotando con il termine “energico” (che deriva da parole greche e latine legate all’attività, alla forza, alla disponibilità, al desiderio risoluto e a uno sforzo continuo di raggiungere l’azione) quest’energia vigorosa e questo impegno robusto.

James segue Nietzsche nell’insistere che la filosofia, con tutti i suoi proclami di razionalità e universale oggettività, sia in fondo un’espressione personale del modo in cui il filosofo vede la realtà attraverso il mondo della sua esperienza e il prisma della sua personalità. “Una filosofia è l’espressione dell’intimo carattere di un uomo, e tutte le definizioni dell’universo non sono che deliberate reazioni del carattere umano nei suoi confronti [...]. Sono innumerevoli visioni e modi di sentire l’intera forza [...] della vita, dispiegata sull’esperienza e il carattere di ciascuno secondo le proprie migliori capacità di risposta” (James 1988: 639) dice James in *Un universo pluralistico*, una delle molte opere in cui parla di quest’ “atteggiamento energico” che costituiva indubbiamente la sua attitudine filosofica preferita. Molto prima di etichettarlo e discuterlo come “energico” nei suoi scritti pubblicati, James identificava questo stato d’animo di fondo, o sentimento, come l’attiva, persistente forza sotterranea ad ogni sua teoria, dandone questa vivida descrizione somatica in una lettera privata a sua moglie Alice attorno al 1878:

Questa mia tipica inclinazione ha sempre dentro un elemento di tensione attiva, di resistenza, di fiducia nelle cose venture da disporre in modo da farne una piena armonia, pur senza alcuna garanzia che quest'armonia durerà: se l'avessi, la mia inclinazione cadrebbe subito nel ristagno e nell'inefficacia, mentre la sua mancanza (quando sono al pieno delle mie forze, s'intende) mi fa sentire una sorta di profonda ed entusiasta beatitudine, una disponibilità vigorosa a fare e subire di tutto. Essa si traduce somaticamente in una specie di dolore pungente dietro lo sterno (non ridere, è un elemento cruciale dell'intera faccenda!) che, pur essendo un umore o un'emozione che non riesco a verbalizzare, è il più profondo e autentico principio di tutta la determinazione pratica e teorica che possiedo. (James 1920a: I, 199-200)

Queste precisazioni, tra l'altro, prefigurano chiaramente la teoria somatica delle emozioni come indicatori (formulata in modo celebre nei *Principi di Psicologia*): i cambiamenti corporei non sono solo conseguenze delle emozioni ma ne sono un elemento costitutivo.

Dopo un lungo discredito, questa teoria è oggi sempre più rispettata, soprattutto grazie ai progressi neuroscientifici, le cui ricerche confermano l'intuizione di James che il sentimento forte costituisce un motore fondamentale per l'azione e per il pensiero. Come dice il neuroscienziato Antonio Damasio, "i sistemi attinenti a emozione/sentimento, attenzione e memoria operativa interagiscono tanto a fondo che essi costituiscono la sorgente dell'energia sia dell'azione esterna (movimento) sia di quella interna (ragionamento, animazione del pensiero)" (Damasio 1995: 119).

Come sua fondamentale attitudine verso la filosofia e la vita, l'atteggiamento energico viene continuamente invocato da James, anche prima dell'ufficiale formulazione e adesione al pragmatismo come filosofia. Nella sua analisi della volontà nei *Principi di Psicologia*, James mette in contrasto "l'atteggiamento disimpegnato e disinteressato e l'atteggiamento sobrio ed energico" spiegando che solo il secondo ci spinge davvero ad agire (James 1983: 1140). Questo contrasto riappare in "*The Moral Philosopher and the Moral Life*" del 1891, dove James insiste che "praticamente, la differenza più profonda nella vita morale dell'uomo è la differenza tra l'atteggiamento superficiale e l'atteggiamento coraggioso." Il primo ci spinge a "ritirarci dal male del momento" mentre il secondo "ci rende del tutto indifferenti ad esso, purché si possa realizzare l'ideale superiore". Promuove l'energia per "condurre una vita dura e per estrarre dal gioco dell'esistenza le sue più remote possibilità di entusiasmo". Se a volte in alcuni "a suscitargli sono necessarie le passioni più accese", allora la sua presenza stimola, a sua volta, un intenso eccitamento emotivo (James 1984: 235-7).

In *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, James sottolinea ancora quanto l'atteggiamento energetico fornisca il necessario sprone all'azione; quanto la sua "eccitabilità emotiva è estremamente importante nella formazione del carattere energetico, per il suo peculiare potere distruttivo nei confronti delle inibizioni" che così spesso impediscono l'azione. Inoltre, lo identifica con la "serietà," cioè "volontà di vivere energeticamente, anche se questa energia dovesse risultare dolorosa [...] perché, quando si ha un atteggiamento energetico, si mira a spezzare qualcosa, di chi o quale, non importa"; anzi, "l'io inferiore e le debolezze favorite dall'individuo restano spesso bersaglio e vittime" di quest'atteggiamento energetico (James 1998: 234-5, tr. it. leggermente modificata). In *Pragmatismo*, James usa il termine "*seriousness*" anziché "*earnestness*" per caratterizzare quest'attitudine di strenuo e miglioristico sforzo attraverso cui "un vero pragmatista [...] è disposto a vivere secondo uno schema di incerte possibilità [...] e a pagare in prima persona, se necessario, per la realizzazione degli ideali che lo ispirano" (James 2000: 130). Questa identificazione dell'atteggiamento energetico con la serietà si può far risalire ai suoi *Principi*, dove descrive "quello specifico atteggiamento serio, che segnala la disponibilità a vivere energeticamente, per quanto faticoso possa essere" (James 1983: 942), prefigurando la caratterizzazione come "*earnestness*" ne *Le varie forme*.

Se questo stato d'animo è centrale nel pragmatismo di James e fornisce, grazie alla sua vigorosa, attiva energia emotiva un ponte dal pensiero alla condotta che rende meno paradossale una radicale filosofia dell'azione, allora esso (con le sue conseguenze teoretiche e pratiche) trova un'importante espressione anche negli altri pragmatisti maggiori. Ma allora, può il pragmatismo essere utilmente descritto come una filosofia preminentemente affettiva, tanto quanto attiva o pratica? Per affrontare queste questioni, volgiamoci ad un'analisi più dettagliata di come i pragmatisti maggiori intendono il ruolo dello stato d'animo e del sentimento, prestando particolare attenzione alla sua espressione in concetti di forza e sforzo che riflettono lo stato d'animo energetico.

II

Proprio come gli stati d'animo [*moods*] si distinguono dai sentimenti precisi o dalle emozioni esplicite per l'essere più vaghi e indefiniti, così il concetto di stato d'animo in generale resta vago e ambiguo. Il suo significato è reso più complesso a causa della sua duplice radice etimologica,

derivando sia dal termine emotivo tedesco *Mut* sia dal latino *modus* – modo, metodo.<sup>5</sup> La nostra nozione di modo grammaticale (imperativo, indicativo, interrogativo, etc...) arriva da lì e suggerisce qualcosa che ha a che fare con lo stile, la maniera, il tipo di espressione più che l'idea di affetto. Naturalmente potremmo associare diversi toni affettivi a specifici modi grammaticali (dubbio e curiosità per l'interrogativo, impazienza con l'imperativo) ma questa visione grammaticale (come la tradizionale classificazione dei sillogismi categoriali in base all'atteggiamento che Peirce usa estensivamente) non ha connessioni essenziali con lo stato d'animo nel senso affettivo e psicologico. Perciò ne escluderò i significati modali da questa discussione.

Non mi addentererò neppure nella recente discussione su come distinguere precisamente i differenti termini affettivi: stato d'animo, sentimento, emozione. Le distinzioni tra questi termini sono confuse e dibattute, non solo nel linguaggio quotidiano, ma anche tra gli specialisti di questo campo (Cfr. Beedie, Terry, Lane 2005: 847-78). Inoltre, i pragmatisti principali di cui parlo non hanno speso molto tempo a distinguerli in termini espliciti: nondimeno, potrebbe essere utile dare un breve cenno sulle maniere più comuni in cui vengono differenziati. Gli stati d'animo sono generalmente concepiti come più pervasivi, duraturi, e generali che le emozioni o i sentimenti (Cfr. Damasio 1999: 286, 341n-2n; Ekman 1994: 56-8; Davidson 1994: 51-5). Inoltre, mentre le emozioni e i sentimenti sono in genere concepiti come intenzionali (nel senso di vertere per loro natura su qualcosa), gli stati d'animo non hanno una "*intenzionalità essenziale*" poiché possono esistere senza riguardare nulla in particolare ma solo fornendo la tonalità agli stati consci che ne hanno una, come per esempio un'emozione di paura (o ansia) davanti a uno sgarbo, o la vergogna (o il divertimento) per una figuraccia (Searle 1992: 140). Le emozioni sono spesso concepite come più chiare, più definite, e più intense degli stati d'animo, ma anche più effimere. Infine, emozioni e sentimenti sono spesso considerati come più somatici o fisiologici nella propria espressione rispetto agli stati d'animo, che sono invece più cognitivi o psicologici, una funzione più della mente che del corpo. Sebbene la mia discussione dello stato d'animo riguardi il suo uso pragmatista e quindi il suo impiego in inglese, vorrei comunque sottolineare che l'ultima distinzione potrebbe essere messa in discussione considerando le lingue neolatine in cui l'equivalente di *mood* (*humeur*, *humor*, umore) richiama

<sup>5</sup> L'analisi etimologica si riferisce ovviamente al termine inglese *mood* (n.d.t.).

l'antica teoria dei fluidi corporei che determinano personalità, aspetto e inclinazione.

Anziché separato, lo stato d'animo viene trattato dai pragmatisti classici assieme all'emozione e ai sentimenti come componente della generica dimensione dell'affetto. Nei due monumentali volumi dei *Principi*, "mood" (a differenza di "emotion" e "feeling") non appare neppure nell'enorme indice. Nondimeno, James lo utilizza spesso nel testo, facendo un breve elenco di diversi atteggiamenti. Oltre all'energico o serio e il disinteressato o disimpegnato, egli nomina l'atteggiamento rispettoso, lo stato d'animo fatalista, lo stato d'animo insofferente, l'atteggiamento interessato, l'atteggiamento femminile, e più in generale parla di atteggiamenti emotivi o atteggiamenti mentali, ma senza definirli davvero, né articolare le differenze tra atteggiamenti apparentemente distinti a cui si riferisce – stato d'animo abituale contro stato d'animo occasionale, o atteggiamento fisico contro atteggiamento mentale.

Naturalmente, queste categorie generali non hanno ciascuna un'essenza definitoria. Piuttosto, James riteneva che ogni atteggiamento in ciascuna di queste categorie dovesse avere il proprio aspetto specifico perché ogni volizione ha la propria espressione emotiva e dunque corporea; egli stesso, nel suo capitolo sulle emozioni, dichiara che i nostri "atteggiamenti, affezioni, passioni [...] sono in realtà costituiti, e fatti, di quei cambiamenti somatici che ordinariamente consideriamo loro espressioni o conseguenze" e quindi se noi "fossimo corporalmente insensibili, saremmo del tutto privi di una vita affettiva" (James 1983: 1068). Ogni emozione di gioia, per esempio, avrà la propria precisa espressione fisica dipendente dagli abiti somatici, dalla costituzione corporea, dalle circostanze ambientali della persona che lo sta vivendo, e tra queste condizioni c'è anche la causa della gioia. Perciò James pensa che non dovremmo perdere troppo tempo a definire precisamente e classificare differenti emozioni. Lo stesso vale per le varie categorie di stati d'animo: l'emotività specifica di ciascuno avrà significative differenze corporee rispetto a un'altra. Invece che provare a individuarli e classificarli, è pragmaticamente più utile concentrarsi su ciò che gli stati d'animo producono: per esempio, quale ruolo svolgono nelle teorie dei tre padri fondatori del pragmatismo – Peirce, James e Dewey? Consideriamo le seguenti sei maniere, che distinguerò per ragioni di esposizione ma che chiaramente tendono a sovrapporsi.

Lo stato d'animo caratterizza la nostra sensibilità conferendo all'esperienza il suo tono base. James evidenzia come esso dia forma alla nostra sensibilità e alteri la nostra valutazione di ciò che percepiamo. Facciamo esperienza delle cose in modo diverso "quando siamo in disposizioni [*moods*] organiche differenti. Ciò che era brillante ed eccitante diventa noioso, piatto e inutile". Questa funzione della qualità di tono è così basilare che Peirce usa la nozione di atteggiamento per descrivere i principi fondamentali dell'esperienza: la tricotomia di primità, secondità e terzietà che egli applicava ingegnosamente e sistematicamente ai suoi innumerevoli campi di studio. Nello spiegare il suo estensivo uso di questa tricotomia, egli insiste che "le idee di primo, secondo e terzo...sono così ampie che potrebbero essere anche considerate come stati d'animo o toni del pensiero" (Peirce 1931: 355). La primità è definita basilaramente come "presenza" nel più concreto senso di immediata "qualità del sentire" privo di ogni concettualità o relazionalità (Peirce 1931: 304). Per spiegarlo, Peirce evoca l'idea di "quello stato d'animo poetico che si avvicina alla condizione in cui il presente appare come presente" in sé, "senza assenza, senza passato o futuro" (Peirce 1934: 44).

Se la primità è descritta in termini di sentimento, la secondità è caratterizzata da "l'elemento dello sforzo" la resistenza che la realtà pone davanti ai nostri sentimenti immediati, specie ai desideri (Peirce 1934: 45). Per chiarire questo continuo e strenuo impegno, Peirce ci chiede di immaginarci "in un grande sforzo muscolare, come spingere con tutta la forza contro una porta semiaperta" e notare che questa sensazione di "sforzo non può esistere senza l'esperienza della resistenza" (Peirce 1934: 45; 1958: 330). Quel che Peirce vuole dire è che l'imposizione che la realtà effettua sulla nostra coscienza immediata tramite la sua forza bruta è qualcosa che stimola lo sforzo nell'affrontare tale resistenza, evocando, in un certo senso, un atteggiamento energico necessario a farlo (Peirce 1934: 315). La terzietà, che implica una mediazione tra la qualità immediata della primità e il grande sforzo di resistenza della secondità, consente di affrontare la resistenza stessa tramite pensieri e rappresentazioni che influenzino la relazione tra le primità e secondità empiriche – per esempio, sussumendoli sotto un concetto o principio o interpretazione. Forse si potrebbe parlare di un sentimento o stato d'animo della mediazione o cognizione, ma Peirce non lo fa.

Una seconda, cruciale funzione dello stato d'animo nel pragmatismo è strutturare il pensiero tramite l'affinità sentita con esso. Questa strutturazione non coinvolge solo la selezione degli elementi del pensiero, ma anche la loro articolazione, distinzione, direzione, sequenza, e unificazione nell'esperienza. Cosa guida la direzione della nostra associazione di idee nel flusso di coscienza (metafora resa famosa da James grazie all'opposizione con l'immagine più meccanica e mereologica del treno o della catena di pensiero)? Cosa fa andare i nostri pensieri nella direzione giusta e ci mantiene concentrati sul tema e sul suo senso? Per James si tratta di una qualità di sfondo, un atteggiamento interessato con "una avvertibile molteplicità di relazioni", e "per quanto lo stato d'animo sia indefinito, agirà nello stesso modo, gettando un velo di affinità sentite sulle rappresentazioni, permeando la mente, e coprendo di noia e dissonanza tutto ciò che non gli interessa" (James 1983: 250). Lo stato d'animo accoglie le idee che armonizza con il suo tono e la sua tendenza sentita, che conferisce "una progressività" del suo interesse o della sua preoccupazione, mentre respinge idee che portano "disarmonia" o "che vanno fuori tema" che sono inadatte alla sua "avvertibile molteplicità di relazioni". Nello strutturare il pensiero, l'elemento più importante tra queste molteplicità non è cognitivo ma affettivo ed estetico, "il semplice sentire armonia o disarmonia, direzione giusta o direzione sbagliata" (James 1983: 250-1).

John Dewey segue da vicino James su questo punto, facendo dell'immediato sentimento qualitativo dello stato d'animo di sfondo non solo l'elemento fondante della sua estetica ma di tutta la sua teoria dell'esperienza e del pensiero coerente. Questo poiché lo stato d'animo, dice Dewey, fornisce la qualità unificante e sentita che sintetizza i diversi *input* sensoriali in un tutto empirico coerente, selezionando ciò che si addice al sentimento, e fornisce altresì la tendenza direzionale, la concentrazione e l'energia per il progresso del pensiero verso la sua conclusione: "Ogni stato d'animo dominante esclude automaticamente tutto ciò che non gli è congeniale [...] Allunga i tentacoli all'esterno in cerca di ciò che è affine, di cose che lo nutrano e portino a completamento. Solo quando l'emozione muore o si è infranta in frammenti dispersi può entrare nella coscienza il materiale con cui essa è incompatibile." (Dewey, 2020: 89). Affermando la strutturazione selettiva dello stato d'animo, Dewey enfatizza qui (e altrove) il suo ruolo cruciale nel conferire unità a pensiero ed esperienza, un'unità la cui espressione paradigmatica è la completezza arricchente dell'opera d'arte. Lo stato d'animo, dice Dewey, è lo sfondo affettivo che configura la creazione e l'apprezzamento dell'arte: "l'artista e chi percepisce cominciano egualmente da quello che potremmo definire un afferramento

complessivo, un intero qualitativo globale” che (citando Schiller sulla composizione poetica) egli descrive come “una certa tonalità emotiva musicale” che precede “l’*idea poetica*” e la sua articolazione nelle parti effettive del poema. Dewey, inoltre, insiste che “lo stato d’animo” non solo “viene per prima, ma persiste quale substrato dopo che sono emerse distinzioni: esse infatti emergono come *sue* distinzioni” (Dewey, 2020: 195, tr. it. leggermente modificata).

In breve, Dewey considera lo stato d’animo responsabile dell’implicito sfondo strutturante che la filosofia della mente contemporanea sempre più riconosce necessario per rendere ragione del contenuto del pensiero. La pervasiva e avviluppante qualità dello stato d’animo ci fa sentire quali elementi della nostra esperienza dovrebbero essere articolati o accantonati come oggetto centrale della coscienza; per esempio, quali parole o immagini dovrebbero essere selezionate come appropriate mentre si scrive una poesia o sottolineate dalla nostra attenzione mentre la leggiamo; quali idee dovrebbero essere individuate e in che ordine dovrebbero essere organizzate. “L’*indefinita* qualità pervasiva di un’esperienza è quella che lega insieme tutti gli elementi definiti, dei cui oggetti siamo coscienti focalmente, facendone un intero.” (Dewey, 2020: 197). La prova migliore, pensa Dewey, è il nostro continuo senso di ciò che appartiene o non appartiene a ciò che stiamo facendo, e che è immediato e non prodotto dalla riflessione, sebbene la riflessione possa essere usata per formulare e giudicare il valore della cosa percepita come più o meno pertinente; la riflessione stessa, infatti, ha bisogno di essere guidata, e ciò che la guida dev’essere la fondante e unificante qualità, data dallo stato d’animo, per cui abbiamo un senso immediato. Sebbene questo potere sia particolarmente evidente nelle opere d’arte e definisca l’esperienza estetica, Dewey lo considera necessario per tutti i tipi di pensiero e azione: è proprio per questo che egli eleva l’esperienza estetica a chiave per comprendere l’esperienza nel complesso (Dewey 2020: 276-83).

Per Dewey, inoltre, questo sentimento qualitativo fornisce l’energia animante e il colore emotivo a differenti elementi e fasi dell’esperienza estetica, oltre ovviamente alla sua direzione unificante: “essendo ciò che ravviva e anima, è lo spirito dell’opera d’arte” (Dewey 2020: 196). Come uno sfondo vago e indefinito, non può essere nominato o articolato come una specifica parte dell’opera, sebbene ne formi, selezioni, unifichi e animi tutte le parti, e come un’anima o uno spirito “in cui è composta ed espressa una particolare opera” sia “quello che le imprime il sigillo dell’individualità.” Al modo della primitività di Peirce, questa “qualità diffusa che pervade tutte le parti di un’opera d’arte può soltanto essere “intuita”

emotivamente” cioè “può essere solamente sentita” o “esperita immediatamente” (Dewey 2020: 195).

### II.3

Selezionando le idee in base alla loro armonia con il suo tono affettivo, lo stato d'animo non forma solo il contenuto intellettuale ma anche l'emozione, e questo spiega la sua capacità di perdurare. Esso seleziona le associazioni stesse che lo promuovono e che gli si accordano. James scrive che “Gli stessi oggetti non hanno la stessa risonanza quando siamo allegri e quando siamo malinconici. Nulla è più impressionante della nostra incapacità di sostenere immagini gioiose quando siamo depressi: tempeste, oscurità, guerre, malattie, povertà e morte affliggono senza sosta l'immaginazione dei depressi”. Al contrario, “le persone vitali si ritrovano immediatamente nelle associazioni mentali con i fiori e il sole”. Persino la stessa persona reagirà con sentimenti diversi allo stesso oggetto se lo incontrerà con uno stato d'animo molto differente. James rivela quanto la sua reazione emotiva a *I Tre Moschettieri* cambiasse radicalmente quando lo leggeva “depresso per la malattia”, e quindi incapace di coglierne “lo spirito frizzante” (James 1983: 543).

Dewey segue James non solo nel notare come “ogni stato d'animo dominante esclude automaticamente tutto ciò che non gli è congeniale” ma anche nel riconoscere il problema che ciò pone per la volontà. Poiché, per il pragmatismo, noi siamo più essenzialmente creature attive che razionali (poiché la nostra sopravvivenza richiede più azione che pensiero) la nostra coscienza è implicitamente impulsiva e dunque la nostra tendenza naturale è agire rispetto ad ogni idea che ci viene in mente. Se l'affetto tipico dello stato d'animo seleziona le idee in base alla loro congenialità, al loro rinforzo della tonalità e della direzione dello stato d'animo stesso, allora serve un grande sforzo per alterarlo introducendo pensieri di tonalità opposta, uno sforzo che richiede un sentimento capace di mantenere nella coscienza quell'idea contrastante e infine spezzare lo stato d'animo precedente. In altre parole, in contrasto con la classica concezione della volontà come una facoltà che usa la ragione per superare emozioni e desideri, il pragmatismo riconosce che la forza di volontà include la capacità di generare abbastanza sentimento o desiderio da mantenere “in mente l'idea dell'azione avveduta” quando lo stato d'animo prevalente è incapace di smussarlo o rimuoverlo (Dewey 1985: 188 ss.).

## II.4

Per il pragmatismo, lo stato d'animo non dà forma solo alle nostre idee ed emozioni ma anche alle nostre credenze, le idee che riteniamo vere e che guidano la nostra azione. È così perché a farci credere qualcosa è più il sentimento che la ragione; il nostro fondamentale senso della realtà, come dice James, è una faccenda più affettiva che riflessiva. Nel senso ordinario "in cui si dice che una cosa è più reale di un'altra, e *più* credibile, "realtà" significa solo relazione con la nostra vita emotiva ed affettiva" (James 1983: 924). Generalmente, noi crediamo in qualcosa quando "la credenza si presenta assieme a uno stato d'animo che domina in quel momento la nostra coscienza" e anche credenze irragionevoli possono essere conservate tenacemente se la loro presa emotiva è molto forte. Per la maggior parte delle persone "*Concepire con passione significa credere*" e resistere questa spinta emotiva sospendendo criticamente il proprio giudizio "è la vetta dell'educazione" e dell'auto-disciplina (James 1983: 936-7). Anche qui Dewey segue il suo maestro: "Il criterio con il quale misurare il valore delle evocazioni che vengono in mente non è la congruenza con i fatti ma l'affinità emotiva [...] sono esse in sintonia con lo stato d'animo prevalente?" (Dewey 2008: 30, tr. it. leggermente modificata)<sup>6</sup>. James, in ogni caso, resta il più radicale difensore pragmatista del potere di convincimento dell'affetto, arrivando a dire (a torto, secondo me) che "dove c'è contrasto di opinioni e differenza di vedute, noi siamo spinti a credere che la parte più vicina alla verità sia quella che sente di più, e non quella che sente di meno" (James 2000: 268)<sup>7</sup>.

## II.5

<sup>6</sup> Come Peirce, che pure insisteva sul metodo critico-scientifico per la superiore fissazione delle credenze, anch'egli ammette che nella vita quotidiana la maggior parte delle persone non usa questo metodo e se la cava bene affidandosi all'emozione istintuale e alle reazioni abituali che, essendo giunte a noi attraverso il processo evolutivo, non possono essere troppo mal adattate ai nostri bisogni pratici.

<sup>7</sup> L'ambigua idea di essere "spinti a credere" ha nella sua argomentazione una doppia valenza: non solo abbiamo l'urgenza psicologica di credere, ma il nostro sentire ha valore cognitivo perché chi ha sensazioni più forti su qualcosa effettivamente "ne sa di più" di un osservatore disinteressato. Per la mia critica di questo punto cfr. Shusterman (2013).

Il sentimento, per James, non solo supera la razionalità nei nostri abiti di credenza ma si insinua nel nostro stesso senso per ciò che è razionale e nella nostra capacità di ragionare. Come psicologo-filosofo, James sostiene che un filosofo sa di aver trovato una soluzione razionale quando “gli torna tutto, grazie a certi richiami soggettivi che lo colpiscono” grazie a quello che James chiama “il sentimento della razionalità”. Esso implica “un forte senso di agio, pace, quiete” derivato dall’aver raggiunto i tanto desiderati semplificazione, ordine, unità e chiarezza. “Il passaggio da uno stato di dubbio e perplessità alla comprensione razionale è pieno di sollievo e piacere” e James identifica questo piacere con “i due grandi bisogni estetici della nostra natura logica, l’unità e la chiarezza” (James 1920b: 84, 99)<sup>8</sup>.

James, con notevole previdenza, sostiene inoltre che il sentimento, come motore del pensiero, fornisce le necessarie energia e attenzione per il ragionamento: “se la concentrazione dell’attività cerebrale è la base del pensiero ragionevole, allora capiamo perché un forte interesse o una grande passione ci fanno pensare con maggiore profondità e verità [...]. Quando non siamo “concentrati”, siamo cerebralmente dispersi; ma quando siamo coinvolti, non manchiamo mai il punto: ci vengono in mente solo immagini adatte e importanti” (James 1983: 989-90). Le neuroscienze contemporanee confermano questa intuizione. Visto che non c’è alcun “teatro cartesiano” dove convergono tutti gli input cerebrali processati simultaneamente, il lavoro del pensiero umano procede “mediante la sincronizzazione di insiemi di attività neurali in regioni cerebralmente separate” attraverso l’avvicinamento di immagini variamente collocate “approssimativamente entro la medesima finestra temporale”. Ma questo richiede di “mantenere a fuoco l’attività di siti diversi per tutto il tempo che occorre affinché si formino combinazioni dotate di significato e affinché ragionamento e decisione abbiano luogo” (Damasio 1995: 148-9). L’energia affettiva delle nostre emozioni, sentimenti, e atteggiamenti che include una dimensione essenzialmente corporea non serve solo “come amplificatore per mantenere attive e ottimizzare la memoria operativa e l’attenzione connesse” ma facilita anche la capacità decisionale, illuminando alcune opzioni ed eliminandone altre in base a quanto si accordano al nostro atteggiamento di sfondo e al suo senso direzionale per come espresso in sentimenti fisici vagamente sentiti o marcatori somatici (Damasio 1995: 300). La semplice freddezza razionalista, come quella del

<sup>8</sup> Ho discusso la base estetica della teoria jamesiana della razionalità molto più in dettaglio in Shusterman (2011: 347-61).

suo paziente neurologico, renderebbe il panorama mentale della sua memoria affettiva non solo “irrimediabilmente piatto” ma anche “troppo mutevole e instabile per il tempo occorrente a operare la selezione delle risposte” e quindi noi falliremmo nel tentativo di ottenere un autentico risultato razionale (Damasio 1995: 93).

## II.6

Per il pragmatismo classico, lo stato d'animo stimola inoltre all'azione tramite la sua forza affettiva. Questa funzione, già sottolineata nella prima sezione dell'articolo, è facilitata da un affetto particolarmente forte attraverso ciò che James chiama atteggiamento energetico. Pensare non porta di per sé ad agire. La riflessione, la deliberazione, e il ragionamento in realtà rallentano l'azione, come Dewey (di nuovo seguendo James) sottolinea: “ogni atto di pensiero ha per sua natura un effetto inibitorio. Ritarda l'efficacia del desiderio, e tende a generare ripensamenti che alterano la natura dell'azione verso cui inizialmente ci si sentiva precipitati” (Dewey 1985: 189). Se è vero che James pronunciò la famosa sentenza “la coscienza è per sua natura impulsiva” (e quindi conduce naturalmente all'azione), essa è giustificata dall'identificazione effettuata da James tra coscienza e sentimento anziché, genericamente, “pensiero”, e dall'ulteriore concezione del sentimento come motore dinamico. In più, egli aggiunge la condizione che il sentimento della coscienza “dev'essere sufficientemente intenso [...] da generare il movimento” notando che “l'intensità di certi pensieri è praticamente adatta a stare al di sotto del punto di scarico dell'azione” (James 1983: 1134; 1142). Promuovendo un sentimento abbastanza forte da generare l'azione, lo stato d'animo energetico potenzia inoltre la forza di volontà perché, dice Dewey, “la vera forza di volontà” non reprime solo i desideri grazie al suo effetto inibitorio. Al contrario essa “riconcilia desideri e pensieri” legando il desiderio a “una migliore conclusione resa accessibile dal pensiero”, e guidando l'azione a un “desiderio meditato.” Il sentimento del desiderio “fornisce la guida”, il principio motore, dal momento che “il solo pensiero non condurrebbe all'azione; il pensiero dev'essere raccolto dall'impulso vitale e dal desiderio al fine di avere corpo e peso nell'azione” (Dewey 1985: 190).

Qui l'azione non va concepita strettamente in termini di compiti pratici. Per il pragmatismo, l'indagine teoretica (scientifica o ordinaria) è essa stessa una forma di azione che richiede energia. La caratteristica idea pragmatista dell'indagine, formulata per primo da Peirce, configura

l'indagine in termini di uno sforzo interminabile nel rimuovere il dubbio, sebbene un dubbio molto diverso da quello cartesiano<sup>9</sup>. Anziché assumere che le credenze affidabili “debbono dipendere da qualche proposizione assolutamente indubitabile” e che per trovarle si debba “iniziare la ricerca mettendo tutto in discussione” nello stile del dubbio cartesiano, Peirce insiste che nelle nostre indagini non dobbiamo e semplicemente non possiamo dubitare di tutto, né dovremmo cercare di provare oltre ogni possibile dubbio cose di cui in realtà non dubitiamo, incluse quelle su cui una volta nutrivamo dubbi ma che ora consideriamo risultati della ricerca. Per Peirce “Dev'esserci un dubbio reale e vivente, senza il quale ogni discussione è vuota” (Peirce 1934: 376). Un risultato completamente soddisfacente può essere ottenuto se solo “cominciamo con proposizioni del tutto libere da ogni vero dubbio” e non c'è bisogno di sforzarsi a provare un risultato “dopo che chiunque se n'è sinceramente convinto” visto che “nessun progresso può essere ulteriormente fatto. Quando non si dubita più, la riflessione si conclude; se andasse avanti, lo farebbe a vuoto” (Peirce 1934: 376).

Ciò che Peirce intende con “dubbio reale e vivente” ha una precisa dimensione affettiva e sensoriale, che ha le sue radici nella nostra eredità somatica darwiniana, proprio come il nostro bisogno di risolvere i dubbi con la credenza per guidare l'azione. Poiché dobbiamo agire per sopravvivere e abbiamo bisogno di queste credenze-guida, non possiamo restare in uno stato di vero dubbio. Esso è perciò sperimentato a un livello sensoriale e somatico come un'irritazione disturbante che l'organismo deve rimuovere per raggiungere una credenza che esaurisca il paralizzante stato di dubbio e porti sollievo permettendo l'azione. Peirce nota “una differenza tra la sensazione di credere e dubitare” (Peirce 1934: 370). Ma al di là di questa differenza di sentimento, egli rivendica che “C'è anche una differenza pratica: le credenze formano i desideri e guidano l'azione” (Peirce 1934: 371). Esse possono spingerci a fare ogni sorta di cosa, per quanto impegnativa, e “il dubbio non ha mai questo effetto.” Inoltre, “una terza differenza” è che “Il dubbio è una condizione spiacevole e scomoda da cui proviamo a liberarci per passare alla credenza; quest'ultima è una condizione di calma e soddisfazione di cui non vogliamo privarci, neppure cambiando la credenza. Anzi, ci attacchiamo tenacemente non solo al credere, ma al credere ciò che già crediamo”

<sup>9</sup> L'azione del pensiero serio e sostenuto, quindi, richiede anch'essa energia affettiva; la nozione di un pensiero puro è solo un'astrazione chimerica poiché ogni pensiero, come tutta la coscienza, coinvolge un certo grado di sentimento, anche solo di sfondo.

perché ci motiva e rende capaci di credere; guida e promuove l'azione anche se non ci fa agire immediatamente (Peirce 1934: 372). "Il dubbio non ha nemmeno lontanamente queste conseguenze pratiche, ma al contrario ci stimola a indagare fino a rimuoverlo" (Peirce 1934: 373).

Quindi Peirce definisce chiaramente l'indagine come uno sforzo per far cessare l'irritazione del dubbio: "l'irritazione del dubbio ci spinge ad arrivare alla credenza. Chiamo questo sforzo *Ricerca*, sebbene non sia sempre una definizione perfetta" (Peirce 1934: 374). Il dubbio, insomma, è uno stato d'animo irritante e spiacevole, che cerchiamo di superare con uno sforzo che richiede un atteggiamento energico tramite il quale, infine, tornare a uno stato di credenza più confortevole. Anziché cercare la vera conoscenza, l'autentico scopo della nostra ricerca è il raggiungimento di un sentimento migliore, una credenza più tranquillizzante e piacevole: "l'irritazione del dubbio è l'unico motivo immediato per cercare la credenza. Sarebbe meglio per noi che le nostre credenze ci guidassero davvero nell'azione verso la soddisfazione dei nostri desideri; ed è per questo che rifiutiamo ogni credenza che non sembri poterci guidare in tal modo. Eppure, è solo creando il dubbio che possono farlo: col dubbio inizia lo sforzo, e con la cessazione del dubbio lo sforzo finisce" (Peirce 1934: 375). Riconoscendo che "potremmo sostenere che dopotutto noi non cerchiamo una semplice opinione, ma un'opinione vera", Peirce replica che se davvero "analizziamo questa protesta [...] essa si rivela vuota; infatti, non appena una stabile credenza viene raggiunta, noi siamo del tutto soddisfatti, che sia vera o falsa" (Peirce 1934: 375). Naturalmente, una volta che una credenza è stabilita tramite l'indagine, altre questioni nasceranno inevitabilmente, anche dalla credenza appena acquisita. E in effetti anche dalla nostra discussione sorgono altre domande.

III.

Dunque: tutte le indagini, compresa la filosofia, sono sforzi per liberarsi dal dubbio? Per alcuni, il progetto di una filosofia da salotto ricorda il vaneggiamento della curiosità speculativa, o quel concetto di contemplazione accurata che i Greci ci hanno trasmesso col nome di "teoria"? A dispetto della popolare immagine della filosofia come libera e pigra speculazione, lo stato d'animo energico scorre in profondità nella nostra tradizione filosofica, e questo è uno dei motivi per cui James poté dare al proprio testo *Pragmatism* il sottotitolo "Un nome nuovo per vecchi modi di pensare". Se è vero che Socrate pensava che la filosofia fosse una

disciplina di continuo e infaticabile eroismo nel migliorarsi cercando la verità e dicendola con coraggio ai potenti, è anche giusto ricordare che egli non scrisse nulla: l'antico modello di una vita eroicamente filosofica che egli stabilì è sempre sembrato riguardare più il coraggio nel vivere che l'eccellenza nello scrivere, nonostante l'ideale fosse comunque un'intima, simbiotica sintesi di *bios* e *logos*. Il pragmatismo, come ho già detto in *Practicing Philosophy* (1997), può essere visto come un tentativo di far rivivere questa concezione della filosofia come un concreto modello di vita che supera di molto l'esercizio testuale.

Dovremmo anche ricordare che sia James che Peirce avevano una concezione della filosofia profondamente influenzata dalla loro esperienza scientifica che includeva sforzi concreti oltre a comode riflessioni. James si era formato in laboratorio prima che le sue condizioni di salute lo forzassero a trasferirsi al dipartimento medico, e Peirce lavorò per molti anni (per la United States Coast Survey) in geodesia e misurazione dei pesi: ambedue erano pionieri della psicologia sperimentale (spesso usando sé stessi come soggetti in esperimenti fisicamente impegnativi). La loro idea della ricerca come uno sforzo strenuo forse derivava anche dalle loro disabilità croniche che spesso trasformavano anche compiti meno impegnativi come leggere e scrivere in faccende dolorose e faticose. Per tutta la sua vita adulta James soffrì di nevralgia, una malattia un tempo popolare e oggi quasi dimenticata, che si manifesta in una interminabile sequela di sintomi reali e ricorrenti: mal di testa, costipazione, gastrite cronica, insonnia, stanchezza estrema, depressione nervosa, lombalgia acuta, bruciore oculare che spesso limitavano la sua capacità di leggere a sole due ore al giorno; più in là, soffrì anche di continui problemi cardiaci che a volte lo forzarono a scrivere sdraiato a letto. Nondimeno, James si sottopose a un ferreo regime di insegnamento e scrittura. Stigmatizzando la sua debolezza fisica come "ridicola", James aveva bisogno di passione per spingersi a lavorare e superarla: "il mio organismo è un sacco di spazzatura" scriveva, notando come lo mettesse continuamente "al tappeto," ma si era deciso a "farcela" e superare questa "difficile sorte" attraverso l'assunzione di un atteggiamento energico, spingendosi addirittura a fare impegnativi esercizi fisici che egli giustificava come necessari per sostenere questo atteggiamento e preservare la sua "sanità fisica e spirituale" (James 1994: 64, 150, 153-4).

Anche Peirce aveva malattie croniche che potevano rendere lettura e scrittura strazianti. Fin dal *college* soffrì di un'acuta nevralgia facciale del trigemino, che causa dolori intensi e a volte insopportabili, e che lo costringeva a usare l'etere, l'oppio, la morfina oltre a renderlo terribilmente

nervoso, sensibile e instabile, poiché la frequenza e l'intensità degli attacchi erano imprevedibili e rendevano impossibile non solo la riflessione ma la vita quotidiana. Numerosi attacchi di isteria e di dissociazione "lo fecero curare come paziente psichiatrico." Peirce perciò ebbe davvero bisogno di un atteggiamento energetico e di impegno per richiamare "un alto livello di autodisciplina" e "massima concentrazione" per lavorare instancabilmente sui suoi scritti filosofici libero dagli effetti di questi attacchi. Scherzava su questa forza d'animo chiamandola "Peirce-veranza" e "Peirce-stenza". Ritenendosi afflitto da un'altra disabilità cronica – era mancino – Peirce si forzò a scrivere con la destra ma rimase convinto che la sua condizione naturale (che lo rendeva effettivamente ambidestro) gli desse una certa "incapacità di espressione linguistica" che gli rendeva difficilissimo mettere per iscritto le sue idee filosofiche (Brent 1993: 14-5, 40, 105).

Se Peirce e James si confrontarono nella scrittura filosofica con duri ostacoli che possono spiegare (esigendolo) un atteggiamento energetico, è la scrittura filosofica in generale a implicare sempre un certo sforzo di concentrazione per evitare distrazioni, pigrizia, flemma, frustrazione e altri ostacoli all'esprimere idee complesse con la necessaria chiarezza. Quale aspirante autore non si sforza di trovare le parole giuste per dare a pensieri ancora informi la loro espressione migliore? Chi, tra i lettori di questa rivista, non conosce l'enorme fatica con cui lo scrittore torna e ritorna allo stesso intrattabile, frustrante paragrafo o argomento insoddisfacente nell'incerta, sfiancante speranza di trovare infine una formulazione felice? Forse per James e Peirce lo sforzo dell'indagine era così intenso da diventarne un tema. Dewey in effetti parla molto meno di sforzo e infaticabilità; in parte, credo, perché aveva molti meno problemi fisici, ma anche perché aveva un temperamento assai più calmo e apparteneva a una generazione successiva, quando gli animi bellicosi della Guerra Civile (così influenti negli anni formativi della giovinezza dei padri fondatori del pragmatismo) erano chiaramente scemati. In ogni caso, l'atteggiamento energetico del pragmatismo di Dewey può senza dubbio essere ritrovato nell'ininterrotto messaggio di energetico migliorismo (che è centrale anche per Peirce e James) che è potenzialmente presente non solo nell'infaticabile scorrere dei suoi testi ma anche nel suo impegno di tutta una vita per la causa del progresso sociale.

Prima di volgerci al pragmatismo contemporaneo, prendendo Rorty come suo massimo esponente, lasciatemi sollevare una questione concettuale sull'affetto e sull'azione come cause del bisogno che il pragmatismo ha di uno stato d'animo energetico. Sentimento, atteggiamento, ed emozione non sono gli unici termini dell'affetto. La passione è un altro

termine importante collegato all'atteggiamento e che implica una certa intensità. Se un sentimento forte è il motore dell'azione, e le passioni sono forti per definizione, allora perché il pragmatismo, come filosofia dell'azione, dovrebbe legarsi specificamente all'atteggiamento energico anziché più generalmente alla passione? Se James non identifica la filosofia pragmatista dell'azione con una filosofia della passione non è solo per il richiamo sessuale della nozione di "passione" e per il puritanesimo che gli faceva evitare di affrontare discussioni a tema erotico e arrivare addirittura a istinti anti-sessuali (James 1983: 1053-4)<sup>10</sup>. Una ragione potrebbe essere la lunga durata affettiva o la stabile disposizione dello stato d'animo, che incoraggia certi tipi di sentimenti; così, se vogliamo che un affetto durevole produca l'azione per un certo intervallo di tempo anziché lasciare l'azione a impulsi fluttuanti, abbiamo bisogno dell'atteggiamento energico anziché di un semplice momento di passione.

Ma se il durevole potere disposizionale dell'atteggiamento è la chiave, perché non parlare di "passione" che suggerirebbe sia intensità che durata? Il problema è che la passione è spesso concepita come il contrario dell'azione. Come si capisce dalla sua etimologia (dal latino *passio*, che significa sofferenza o sforzo; dal Greco *pathos*) la passione richiama la passività anziché l'attività; è qualcosa che una persona subisce o soffre, non qualcosa che fa o ottiene. A differenza del sentimento, la passione non ha una forma verbale attiva. Il potere della passione è anzi spesso ritratto come una forza che altera la capacità di agire e di indirizzare la volontà verso la giusta direzione – pensiamo alla nozione "schiavo delle passioni". Passioni come la malattia, l'afflizione e la disperazione possono essere estremamente paralizzanti, risucchiando tutte le energie disponibili per l'azione. Il progetto pragmatista di vigoroso migliorismo richiede quindi non solo un affetto potente ma anche durevolmente energico, la cui intensità si traduca in potere dinamico per l'azione concreta. E questi sono gli ingredienti dello stato d'animo energico.

#### IV.

Richard Rorty, il principale rinnovatore della fama del pragmatismo nella filosofia e nella critica letteraria del tardo Novecento, differisce radicalmente dai pragmatisti classici nel suo veemente rifiuto della nozione di

<sup>10</sup> James usa di frequente il termine "passione", ma sempre privato delle sue ovvie risonanze erotiche.

esperienza, un concetto che è invece indiscutibilmente cruciale per Peirce, James e Dewey. Rorty sostituisce l'esperienza con il linguaggio, inteso come oggetto, mezzo e minimo comun denominatore della filosofia. "Esperienza", sostiene Rorty, è una nozione troppo ambigua, elusiva e confusa per un'effettiva applicazione filosofica; il suo uso conduce a un soggettivismo senza speranze o a un egualmente distorto mito fondazionalista di un dato puro (collocato al di sotto del linguaggio e quindi indipendente dal cambiamento linguistico e culturale) che promette falsamente un'assoluta oggettività. L'allontanamento di Rorty dal pragmatismo classico, il suo rifiuto dell'esperienza e il restringimento del campo della filosofia al linguaggio, sono spesso imputati alla sua formazione analitica; questo, però, può essere vero solo in parte, dal momento che molti importanti filosofi analitici riconoscono un ruolo ai dati empirici extra-linguistici come i *qualia* e i sentimenti primari - e in effetti alcuni tra questi autori sono oggetto delle critiche di Rorty.

Sebbene molto dell'iniziale lavoro analitico di Rorty prima della svolta pragmatista riguardasse la filosofia della mente, egli parla assai poco di stati d'animo e, come gli altri pragmatisti, non distingue chiaramente tra esso e altre forme d'affetto; spesso lo colloca tra altri stati mentali che non hanno carattere affettivo. Per esempio, dice che "credenze, desideri, stati d'animo, emozioni, intenzioni" vengono considerati mentali perché le loro descrizioni sono prese come quasi incorreggibili, mentre pensiero e sensazioni sono gli stati mentali per eccellenza perché le loro descrizioni soggettive sono incorreggibili in senso assoluto; inoltre, distingue "credenze, desideri e stati d'animo" da particolari "sensazioni grezze, immagini mentali e pensieri" in quanto i primi sono disposizioni caratteriali (e quindi duraturi) mentre i secondi sono "evenemenziali" (Rorty 1970: 399-424; 1981: 66-7)<sup>11</sup>. Sebbene Rorty non faccia esplicito riferimento all'atteggiamento energico di James, ne esprime chiaramente gli elementi costituenti mettendo l'accento sulla forza, l'affetto e l'intensità<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Coerentemente con il suo fisicalismo non-riduttivo che riconosce al mentale una relativa autonomia ma non un'esistenza separata di misteriosa sostanza non spazio-temporale, Rorty parla spesso dell'atteggiamento in termini mentali anziché somatici, sebbene talvolta lo colleghi a condizioni fisiche come nella "spiegazione della dipendenza del nostro umore [*mood*] dal nostro sistema endocrino" (Rorty 1991: 146).

<sup>12</sup> L'idea dell'atteggiamento energico, tuttavia, è fortemente suggerita dal contrasto tra il bisogno di concretezza politica nel "sollevio della sofferenza e superamento delle ingiustizie" e l'atteggiamento rilassato che possiamo tenere nella politica culturale "per quanto astratti, iperbolici, trasgressivi e giocosi possiamo diventare" (Rorty 2003: 213).

L'aggettivo "forte" appare in tre concetti chiave interrelati che Rorty deriva dalla teoria letteraria di Harold Bloom ma che interpreta creativamente per personalizzarli: "strumentalizzazione", "poeta forte" (ambedue esplicitamente introdotti da Bloom) e "testualismo forte" (che Rorty introduce sviluppando la sua idea della strumentalizzazione in filosofia). Probabilmente tutti questi concetti si possono far risalire alle nozioni nietzscheane di interpretazione innovativa e superamento culturale che esprimono il genio creativo e la sua strenua volontà di potenza, nozioni che a loro volta provengono dall'idea emersoniana di un continuo, creativo auto-superamento che caratterizza coloro i quali, riuscendo a migliorarsi e credere in sé stessi, permettono il progresso della cultura umana. Per Rorty la strumentalizzazione incarna la strategia pragmatista di interpretare i testi non per mostrare le vere intenzioni dell'autore o mantenersi fedeli agli originali valori e significati letterali, ma "per vedere ciò che se ne può ricavare, non per la soddisfazione di comprendere correttamente qualcosa." In "una strumentalizzazione", spiega Rorty, l'interprete "non interroga l'autore o il testo sulle loro intenzioni, ma semplicemente forza il testo a seconda dei suoi propositi. Egli rende il testo connesso ai suoi propositi, e lo fa imponendogli un vocabolario" (Rorty, 1982: 151). Questo vigoroso, quasi violento immaginario di dominazione sicuramente richiama l'idea jamesiana che l'atteggiamento energico liberi l'energia per un'azione migliorista e trasformativa che può anche arrecare sofferenza, perché come già visto esso "mira a spezzare qualcosa" nel tentativo di arrivare alla desiderata soddisfazione.

La nozione di testualismo forte viene introdotta da Rorty per difendere la strumentalizzazione dalla critica epistemologica che gli viene costantemente mossa: ignorare il significato del testo e quindi essere del tutto falsificante. La risposta del testualismo forte pragmatista è che i testi – e il mondo stesso come un testo, visto che per Rorty non si può far esperienza del mondo che come un testo – non sono oggetti autonomi e fissi, i cui permanenti significati o identità debbano essere scoperti dalla filosofia o dalla critica. Al contrario i testi e la realtà sono possibilità il cui significato dev'essere creato tramite nuove interpretazioni. Il loro significato e la loro natura sono disponibili all'uso poiché, come direbbe James, sono sempre "*in the making*". Per questo l'interprete pragmatista, che prova a trasformarli secondo la sua volontà, non è disonesto verso il loro significato, visto che non ce n'è alcuno: i testi sono "tutte permanenti possibilità d'impiego, e quindi di ridecrizione, reinterpretazione, manipolazione" per i nostri fini presenti (Rorty 1982: 153). Possiamo imporre nuovi vocabolari su vecchi testi per renderli più utili e creare, dalla loro

manipolazione, altre interpretazioni e altri vocabolari ancora più innovativi che promuovono i nostri interessi e arricchiscono il nostro repertorio di vita. Il continuo sforzo di auto-superamento nel produrre nuove interpretazioni e vocabolari rende il testualista forte “il vero erede di Nietzsche e James” (Rorty 1982: 152). Come l’atteggiamento energico pragmatista richiede di vivere senza il conforto dell’Assoluto che garantisce una verità definitiva e armonizza tutti i conflitti e le differenze, così “il testualista forte prova a vivere senza questa assicurazione” di qualche verità oggettiva di fatto e persino senza “la assicurazione del consenso sociale” (Rorty 1982: 152). Per di più, come l’atteggiamento energico di James ci spinge a uno sforzo miglioristico in cui “le vacanze morali [...] ci permetteranno di tirare il fiato solo provvisoriamente, saranno un ristoro prima della battaglia di domani” così il testualismo forte di Rorty esige un atteggiamento energico per una illimitata reinterpretazione e continua creazione, riconoscendo l’affermazione pragmatista che tutti i vocabolari, anche quelli frutto della nostra immaginazione liberale, sono “temporanei assestamenti storici” nei continui “sforzi della finitudine umana” (Rorty 1982: 158).

Il poeta forte di Rorty è ancorato a “l’angoscia dell’influenza del poeta forte” e a “l’orrore di trovarsi a essere soltanto una copia o una replica”, e allo sforzo agonistico di auto-giustificarsi e autocrearsi tramite nuove forme di linguaggio, che esprimono la sua ribellione non solo contro i poeti che lo hanno influenzato ma contro la sua stessa morte individuale, creando un linguaggio che gli sopravviva e che dimostri la sua irripetibilità. Rorty, tuttavia, estende la nozione di “poeta forte” oltre i confini letterari per includere anche “scienziati forti” (Newton e Darwin) e “i filosofi forti” (Hegel, Nietzsche, e Heidegger), e “l’utopista rivoluzionario” (Marx). In questo “senso generico di artefice di nuove parole, creatore di nuovi linguaggi” Rorty celebra il nuovo poeta come “l’avanguardia della specie,” che dev’essere forte “come il poeta più forte, il che significa forti quanto mai può esserlo un uomo” per “diventare un individuo nel senso forte del termine per cui il genio è il paradigma dell’individualità” e chi diviene un individuo resistendo ai tradizionali vocabolari con cui la società cerca di descriverlo e cerca invece di “costruirci un io ridescrivendo quell’impronta con parole che siano, anche se solo in margine, le nostre” (Rorty 2008: 30, 35, 55).

Naturalmente, “anche il poeta più forte [...] è parassita dei suoi precursori” per quanto concerne le risorse linguistiche, ma il poeta forte semplicemente adotta e modifica i loro linguaggi per forgiare il proprio. Gli adorati vocabolari finali che i poeti forti del passato hanno speso una

vita a ottenere sono semplice “materiale per un unico torchio dialettico” del loro strenuo sforzo per diventare “l’artefice forte, colui che usa le parole come non erano mai state usate prima” che stabilisce “la propria peculiarità” senza la quale non avrebbe affatto identità (Rorty 2008: 54, 93, 39, 34). Questo sforzo esige un atteggiamento energico per stimolare e sostenere atti radicali di trasformazione che richiedono la disponibilità ad arrecare sofferenza: non solo a sé stessi, nel lottare contro i modi convenzionali di parlare e pensare, ma anche agli altri nell’offendere i molti che vorrebbero preservare la santità e il dominio esclusivo dei vocabolari stabiliti (con i loro valori e ideologie) che il poeta forte vuole sostituire col proprio.

A differenza di James, completamente devoto agli ideali militari di ardimiento e combattività, Rorty (scrivendo dopo due guerre mondiali, Auschwitz, Hiroshima, Stalin e il Vietnam) è profondamente interessato a ridurre al minimo la sofferenza altrui che un atteggiamento energico potrebbe generare. La sua cruciale e contestatissima “netta distinzione tra il pubblico e il privato” (Rorty 2008: 101) può essere letta come una possibile soluzione: conservare un atteggiamento energico per scopi personali di auto-arricchimento senza arrecare danno sociale. Possiamo incoraggiare una persona a malmenare i testi santificati da altri e abusare dei loro vocabolari allo scopo di produrre nuovi testi e parole per crearci come individui e trovare la redenzione personale nel regno privato. La sfera pubblica, invece, non dovrebbe essere un campo di battaglia di poeti forti che confliggono per imporre le proprie personali concezioni politiche. Qui i valori principali non sono quelli individualistici dell’auto-creazione tramite novità idiosincratice ma quelli delle democrazie liberali consensualmente governate da leggi che garantiscono a ognuno le libertà fondamentali e la protezione da crudeltà e dolore. Anche qui Rorty insiste sull’idea di sforzo, poiché “lo sforzo morale dei pragmatisti è in continuità con lo sforzo per l’esistenza” e “ciò che conta per i pragmatisti è trovare modi di ridurre la sofferenza umana e aumentare l’umana eguaglianza” (Rorty 1999: xxix).

Ma anche se il consenso ragionato tramite regole istituzionali condivise dovrebbe governare la sfera pubblica liberale e proteggere la sua etica di libertà e rispetto, Rorty rifiuta nettamente di fondare l’etica sulla ragione. Al contrario egli descrive il sentimento come la base del consenso etico che ci fa aderire ai diritti umani e ad altri principi morali centrali. Essi non possono essere giustificati appellandosi a una razionalità universale, poiché persone di altre culture che non condividono i nostri convincimenti etici fondamentali (e quindi, per esempio, maltrattano

donne e bambini) sono perfettamente in grado di compiere ogni sorta di difficili compiti razionali; la loro immoralità non è il prodotto dell'irrazionalità ma della mancanza di sentimento, del fallimento nel sentire qualcosa per coloro che opprimono. Ciò che ci rende più morali degli altri animali, pensa Rorty, è che "noi sentiamo *gli uni per gli altri* molto più di quanto sentano loro" e quindi il progresso morale è "progresso dei sentimenti" attraverso il quale siamo in grado di sentire di più per più tipi di persone (Rorty 2003: 165). Dovremmo quindi abbandonare la vecchia ricerca filosofica senza speranza di principi razionali universali di cui convincere gli altri, e invece "concentrare le nostre energie sulla manipolazione dei sentimenti, sull'educazione sentimentale" che "fa sì che persone diversissime fra loro si conoscano abbastanza bene da essere meno tentate di considerare soltanto quasi umano chi è differente" permettendogli di immaginare empaticamente cosa si prova "nei panni dei disprezzati e degli oppressi" (Rorty 2003: 165, 169). Visto che la persuasione morale è "manipolazione retorica" del sentimento, non "argomento sinceramente volto alla verità", l'utopia di Rorty non è un mondo governato da menti perfettamente razionali che seguono regole perfettamente razionali ma piuttosto "una civiltà globale in cui l'amore sarà senza sforzo la sola legge" (Rorty 2007: 53; Rorty 2005: 44-5). Combinando la difesa di un rigoroso sforzo trasformativo e di un sentimento empatico, Rorty esplicita l'integrazione tra le attitudini dura e morbida attraverso cui James definiva il carattere pragmatista di base, una sintesi evocata anche dalla nozione di atteggiamento energico che rimanda sia alla forza che al sentimento. Anche Peirce, James e Dewey sostengono il primato dell'amore per il progresso morale (Peirce 1935: 287-317; James 2000: 287; Dewey 2020: 338)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Insistendo che la persuasione morale è più un fatto di "manipolazione retorica" dei sentimenti che di argomentazione logica, Rorty afferma il valore etico della letteratura nella manipolazione dei nostri sentimenti. È perciò davvero incomprensibile che rifiutasse con tanta veemenza il mio approccio somaestetico all'etica, che funziona in modo più o meno simile modificando i sentimenti per renderci più eticamente recettivi. Come tutti i sentimenti sono fondamentalmente corporei, così lo sono i pregiudizi viscerali, molti dei quali sorgono dal fastidio causato dai corpi di persone culturalmente diverse da noi. Il fatto che appaiano, odorino, parlino e camminino in modo diverso da noi ci rende meno inclini a considerarli umani, visto che i nostri corpi reagiscono a loro in modo diverso da come reagiscono ai nostri simili. Queste reazioni implicite sono spesso negative e agiscono a livello inconscio, motivo per cui resistono alle argomentazioni razionali in favore della tolleranza. Possiamo quindi controllarle meglio e mostrare maggiore inclusività morale guadagnando maggior consapevolezza, controllo e capacità di trasformare le nostre reazioni fisiche tramite una maggiore coscienza

Il pragmatismo, quindi, al di là di tutte le sue caratterizzazioni incentrate sull'azione funzionale fredda e risoluta è davvero una filosofia del sentimento, necessario non solo per l'azione ma essenziale anche per l'umana felicità: non solo grazie ai piaceri sentiti dell'amore e della bellezza ma anche altri affetti positivi, come la salute e la cognizione. Nondimeno, il pragmatismo fa bene ad auto-descriversi come una filosofia dell'azione, non solo per il suo essenziale migliorismo, ma anche e forse proprio per ragioni di sentimento: la qualità dei sentimenti, infatti, rischierebbe di essere danneggiata o corrotta quando essi fossero esclusi dalla loro concreta espressione pratica il cui aspetto sensomotorio retroagisce sui nostri stati affettivi grazie allo stesso circuito<sup>14</sup>. Uno stato d'animo energico che non si mostrasse mai nell'azione perderebbe la propria energia e degenererebbe in un insipido sentimentalismo.

#### Bibliografia

Beedie, C.J., Terry, P.C., Lane, A.M., *Distinctions between emotion and mood*, "Cognition and Emotion", n. 19 (2005), pp. 847-78.

Brent, J., *Charles Sanders Peirce: A life*, Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

Damasio, A., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, tr. it. F. Malcaluso, Milano, Adelphi 1995.

Damasio, A. *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*, New York, Harcourt, 1999.

Dewey, J., *Ethics*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1985.

Dewey, J., *Rifare la filosofia*, tr. it. S. Coyaud, Roma, Donzelli, 2008

Dewey, J., *Arte come esperienza*, tr. it. G. Matteucci, Milano, Aesthetica, 2020.

Ekman, P., Davidson, R. (eds.), *The nature of emotion*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

somatica. Cfr. R. Rorty, "Response to Richard Shusterman" (Festenstein, Thompson: 2001, pp. 153-157). Per un'argomentazione più dettagliata dell'approccio somaestetico all'etica, cfr. Shusterman 2013.

<sup>14</sup> James, insistendo sulla morale, critica "l'eccesso di letture di svago e di frequentazione del teatro" che produce "veri mostri" come "la dama russa che piange per personaggi inventati mentre il suo cocchiere sta morendo assiderato fuori dal teatro." L'ascolto di musica "per coloro che non la fanno né sanno apprezzarla con cognizione" può creare un rischioso "rammollimento del carattere. Ci si riempie di emozioni che non portano a nulla, e l'inerzia sentimentale diventa la regola." Per James questo è un problema morale, il cui rimedio sarebbe "non lasciarsi mai emozionare a un concerto senza poi far fruttare quest'emozione in qualche modo" (James 1983: 129-30).

- Festenstein, M., Thompson, S. (eds.), *Richard Rorty: Critical Dialogues*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- James, W. *Philosophical conceptions and practical results*, "University Chronicle", University of California, n. 1 (1898), pp. 287-310.
- James, W., *The letters of William James*, Vol. 1, Boston, Atlantic Monthly Press, 1920.
- James, W. *Collected essays and reviews*, Londra, Longmans, 1920.
- James, W., *Principles of psychology*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- James, W. *Volontà di credere*, tr. it. P. Bairati, Milano, Rizzoli, 1984.
- James, W., *Writings, 1902-1910*, New York, Library of America, 1988.
- James, W., *The correspondence of William James*, Vol. 3, *William and Henry, 1897-1910*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1994.
- James W., *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, tr. it. P. Paoletti, Brescia, Morcelliana, 1998.
- James, W. *Pragmatism and other writings*, New York, Penguin, 2000.
- James, W. *Il significato della verità. Una prosecuzione di Pragmatismo*, tr. it. S. Scardicchio, Torino, Aragno, 2010.
- Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Parigi, Gallimard, 1989.
- Nolen-Hoeksema, S., Morrow, J., *Effects of rumination and distraction on naturally occurring depressed mood*, "Cognition & Emotion", n.7 (1993), pp. 561-70.
- Peirce, C.S., *The Collected papers of Charles Sanders Peirce*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1931.
- Peirce, C.S., *The Collected papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, Cambridge, Harvard University Press, 1934.
- Peirce, C.S., *The Collected papers of Charles Sanders Peirce*, vols. VII-VIII, Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- Peirce, C.S. *Scritti scelti*, tr. it. G. Maddalena, Torino, Utet, 2005.
- Rorty, R., *Incorrigibility as the mark of the mental*, "Journal of Philosophy", n. 67 (1970), pp. 399-424.
- Rorty, R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Rorty, R., *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1982.
- Rorty, R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, R., *Philosophy and social hope*, New York, Penguin, 1999
- Rorty, R., *Verità e progresso. Scritti filosofici*, G. Rigamonti, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Rorty, R., Vattimo G., *Il futuro della religione*, Milano, Garzanti 2005.

Rorty, R., *Philosophy and cultural politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Rorty, R., *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it. G. Boringhieri, Bari, Laterza, 2008.

Searle, J. *The rediscovery of the mind*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

Shakespeare, William, *Amleto*, tr. it. E. Montale, Milano, Mondadori, 1988.

Shusterman, R., *Practicing philosophy: Pragmatism and the philosophical life*, New York, Routledge, 1997.

Shusterman, R., *Self-knowledge and its discontents*, "Philosophy and Education Yearbook", (2007), pp. 25-37.

Shusterman, R., *The pragmatist aesthetics of William James*, "British Journal of Aesthetics", n. 51 (2011), pp. 347-361.

Shusterman, R., *Coscienza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, tr. it. S. Tedesco e V. Costanza D'Agata, Milano, Marinotti, 2013.