

## Capitolo 5

# CHAUNCEY WRIGHT E L'EVOLUZIONE DELL'AUTOCOSCIENZA

*The human heart is a gallery of  
the future, illuminated by the light  
of its instincts and experience  
reflected from pictures and images  
of the future and the universal*  
(Wright a G. Norton, 12 agosto 1874)

### 5.1 – I segni della mente e i limiti della selezione naturale

#### 5.1.1 – La teoria dei segni

Fino ad ora abbiamo incontrato una serie di elementi importanti nel pensiero di Wright che ricordano da vicino certe caratteristiche essenziali della filosofia di James e di Peirce, così come, in generale, dell'indirizzo pragmatista-strumentalista. È molto probabile, dati i rapporti stretti che esistevano tra Wright e gli altri membri del *Metaphysical Club*, che alcuni di questi elementi, se non tutti, esercitarono una certa influenza nei diversi orientamenti che ognuno di essi diede al pragmatismo, sviluppando, ciascuno a suo modo, questo o quell'aspetto che ritrovavano nell'approccio filosofico del "Socrate di Bow Street".

Uno di questi elementi di influenza, come si è visto nel terzo capitolo, era costituito quasi certamente dalla critica condotta da Wright alla nozione di "intuizione", ridotta, in ultima analisi, a una rapida inferenza in cui interviene una sorta di "interpretante" mnemonico, che Wiener ha definito "a-priori funzionale", e che ha la funzione di riconoscere il non noto riconducendolo al noto delle conoscenze pregresse, delle esperienze e delle relazioni sedimentate da parte dell'individuo o della razza, e incorporate nella memoria dell'organismo. A tal proposito, nelle sue lettere ad Abbot, Wright parlava di sensazioni, come quella del "rosso", che risvegliano i collegamenti e l'ordine intellettuale delle conoscenze e delle relazioni associative depositate nella memoria mettendo in movimento il processo del riconoscimento, operato attraverso un

confronto mnemonico tra l'evento della nuova sensazione e la rete di associazioni depositate nella memoria. Ma, si sarebbe potuto chiedere a Wright, come avviene questo confronto? Qual è il rapporto tra queste sensazioni, che sono immediate, semplici, singolari, come "atomi" della mente, come direbbe il nominalista, e le vecchie conoscenze? Come avviene concretamente il riconoscimento del *significato* di una sensazione?

Già nel 1866, in una recensione agli *Elements of intellectual philosophy* di Joseph Alden, Wright, trattando del problema dell'esistenza esterna dell'oggetto fisico percepito<sup>1</sup>, assimilava le sensazioni a *segni*, esibendo già in quell'occasione l'idea di una dimensione caratteristicamente "semiotica" della nostra esperienza che ritroveremo come un elemento centrale anche nei suoi scritti degli anni '70. Questa teoria dei segni, come vedremo, rivestiva un ruolo centrale e strategico nel pensiero di Wright, perché rendeva possibile, da un lato, una riconsiderazione "pragmatica" del rapporto tra l'a-priori e le nuove sensazioni, o tra il "soggetto" e l'"oggetto", nel processo evolvente delle nostre esperienze mentali, e, dall'altro, per pensare, oltre Darwin, e in modo non filosoficamente ingenuo, il problema evoluzionistico della genesi del "sé".

Nella sua critica al semplicistico realismo del senso comune di Alden, Wright trattava dunque il problema dell'esistenza dell'oggetto esterno aggiungendo un elemento nuovo rispetto all'approccio di cui si è detto nel terzo capitolo. «Come si origina la nozione di oggetto esterno?», si chiedeva Wright. Prendiamo il suono di un violino che viene udito da un individuo. Questo lo riconoscerà immediatamente come un "suono", e lo riconoscerà subito come un suono "esterno" alla sua mente, come vogliono i realisti del senso comune?

This would depend, we imagine, on his previous experience of sounds, -on whether they had generally occurred in connection with other and previous mental states, just as anger and fear do, - or had always arisen from bodily conditions, like hunger and thirst, - or, thirdly, had remained dissociated from any of these, and had generally occurred without any reference to them. These are the ways, we suppose, in which sensations get referred to their classes, and finally, in the development of perception, come to lose their importance as sensations or as pleasures and pains in their greater importance *as the signs of external or foreign sources of other pleasures and pains*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Su questo problema cfr. *supra*, §3.3.4.

<sup>2</sup> C. WRIGHT, *Alden's philosophy*, "North American Review", vol.103, n.212 (Jul., 1866), p.264 (corsivi miei).

Come sappiamo, per Wright non esiste un *puro feeling*, una sensazione che non sia già correlata o riferita ad altre sensazioni o a classi di esperienze per associazione mnemonica (cfr. *supra*, §3.3.4). Ma una sensazione come quella del suono, per essere avvertita consapevolmente, riconosciuta davvero come “suono” e riferita a una qualche fonte “esterna”, deve diventare l’oggetto di una cognizione “astratta”, ovvero una cognizione distinta dal contesto con-fuso di relazioni associative in cui è immersa indistintamente nella situazione di partenza. E questa capacità subentra, ci dice Wright, quando la capacità percettiva, che come sappiamo per il filosofo americano è strettamente connessa a quella intellettuale, raggiunge un certo grado di sviluppo per cui una sensazione inizia a perdere il suo carattere esclusivo di sensazione, di piacere o dolore, per acquisire in modo sempre più significativo il ruolo di *segno* di altre fonti esterne o estranee di piaceri o dolori.

For the idea of externality involves the function of sensations *as signs*, either in their simplest state, or more commonly in combinations, in which they become inseparably associated; and their proper function as signs is *to produce a state of expectation* with reference to the things signified, *without being themselves the objects of any expectation*. A sign must occur *inconsequently*; else it is more properly called a cause or an antecedent merely. In being as a sign unexpected, the idea has the *mark of externality in it*; and by producing a state of expectation it possess the *mark of reality*, and is thus *the sign of an external reality*<sup>3</sup>.

Le sensazioni, in combinazioni con altre, rimandano, attraverso la loro funzione semiotica, a qualcos’altro, ovvero a ciò che Wright per ora chiama l’idea di “esternalità”, e in questo modo producono un’aspettativa, uno stato di attesa, una previsione. La sensazione è un evento inaspettato, un fatto nuovo, potremmo dire, che a sua volta però crea una aspettativa, è un’*ipotesi*, perché implica una previsione o una “scommessa” sul futuro. Il fatto che questo segno sia inconsequente, non appaia come l’antecedente di qualcos’altro, ma sia un fatto nuovo e inaspettato, una *novelty*, potremmo dire, questo è il marchio dell’esternalità, o il *segno* di una realtà esterna. Se poi, aggiunge Wright, tali sensazioni, «while happening in no constant relations to antecedent states of the mind, are yet found to have an order among themselves, the mind soon comes to apprehend this order in the course of experience under the form of the general laws and ideas of external nature».

---

<sup>3</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

Insomma, potremmo dire che ridurre l'ignoto al noto, il fatto nuovo alla conoscenza sedimentata del nostro ordine intellettuale a priori, non è che assimilare il fatto nuovo, il risultato, direbbe Peirce, al caso di una regola, ai suoi stati antecedenti ricostruiti, a una legge generale. Ma cosa sarebbe allora questa realtà esterna, questo oggetto reale, e come si distinguerebbe da quel «cluster of sensations» che ci permette la cognizione di esso?

In most systems of idealistic philosophy, this object is regarded as an external something, of which the idea or the group of sensations is regarded as the sign. This we believe to be an inadequate account, since, so far as an idea is a sign at all in cognition, *it is the sign of the unknown cause, not of itself, but of other actual or possible sensations*, the existence of which as pleasures or pains constitutes the reality and the efficiency of the cognition; and *the general expectation of these sensations is our general sense of an external reality*. The idea is not a sign of an external existence numerically distinct from itself and a counterpart of itself, but only *a sign of the sources of those other mental states which as real pleasures and pains can be expected as concomitants or consequences of it*<sup>4</sup>.

La sensazione, il fenomeno esperito, come è chiaro dal passo citato, non è un segno nel senso di un effetto prodotto da una realtà sconosciuta, da un oggetto “noumenico” esterno, che è al di fuori della nostra possibilità di conoscenza e che tuttavia sarebbe la causa misteriosa che produce la nostra sensazione. È chiara qui la lezione di Hamilton, attraverso il cui “realismo” Wright correggeva l’“idealismo” di Mill, come si è visto nel terzo capitolo, avviando, con questa incipiente teoria dei segni, a una nozione “semiotica” di realtà esterna, “orizzontale” e proiettata al futuro, contrapposta a una concezione metafisicamente “verticale”, noumenica di realtà, intesa come “substrato”, “sostanza” inconoscibile di tutti i fenomeni. Il segno, per Wright, non è rivolto *all'indietro*, verso un'improbabile causa sconosciuta o noumenica. Esso, al contrario, *fa segno in avanti*, verso il futuro; è «forward looking», essendo il segno di altri segni, di altre sensazioni permanentemente possibili e future, l'esistenza delle quali, intesa come aspettativa, previsione, scommessa, unitamente ai piaceri e ai dolori che quelle stesse sensazioni significano per noi, costituisce la realtà e l'efficacia della cognizione. In questo senso la “realtà esterna” non è che la generale aspettativa generata da queste sensazioni intese come segni di future altre sensazioni che ci aspettiamo che conseguano a esse. E se l'oggetto esterno non è che un'aspettativa, un'ipotesi, una previsione sul futuro, immediato (o concomitante) o lontano, questa ipotesi non può che essere condotta sulla base del rimando da parte della sensazione presente a

---

<sup>4</sup> C. WRIGHT, *Alden's philosophy*, cit., p.265 (corsivi miei).

quell'ordine intellettuale a priori costituito dall'insieme delle nostre sensazioni ed esperienze passate nella memoria, a loro volta fondamentali nel riconoscimento del fatto nuovo, nel riportarlo al caso di una regola, e nel generare a sua volta, attraverso le connessioni associative di somiglianza e contrasto con la sensazione presente, quella aspettativa pre-vidente che costituisce, in definitiva, ciò che noi chiamiamo la realtà esterna. Una triangolazione semiotica di sapore eminentemente peirceiano.

La recensione allo scritto di Alden da parte di Wright, come si è detto, è del 1866. Ma il filosofo di Northampton, comunque, mostrava di avere una sua teoria dei segni almeno già dal 1864, quando, in un articolo sul *Treatise on Logic* (1864) di Francis Bowen<sup>5</sup>, ne mostrò un'applicazione strategica al fine di rispondere al dilemma posto nel 1860 dallo stesso Bowen a Darwin sulla questione, già citata, se vi fosse una differenza qualitativa o solo di grado tra la mente umana e quella dei bruti<sup>6</sup>. Un problema, questo, che come sappiamo intrigava Wright fin da quando era molto giovane<sup>7</sup>. Ad ogni modo, già in questo lavoro, su cui diremo ancora qualcosa nella prossima sezione, Wright gettava le premesse della soluzione al problema di Darwin proprio sulla base della sua teoria dei segni, con idee che anticipavano con chiarezza gli argomenti che Wright avrebbe sviluppato in modo articolato e approfondito nel suo *The evolution of self-consciousness* del 1873.

Questa teoria wrightiana dei segni richiama immediatamente, come si accennava sopra, una stretta connessione con la semiotica cognitiva di Peirce, che nel 1868 concludeva nelle sue *Questions concerning certain faculties claimed for man* che «tutto il pensiero si svolge tramite segni» e che «ogni pensiero deve essere interpretato da un altro»<sup>8</sup>. Da questo punto in poi la costruzione della teoria dei segni sarà per Peirce uno dei compiti principali del suo pensiero. Come scrive Max Fisch, questa concezione, agli occhi del filosofo dei *Collected Papers*, aveva il pregio di essere in grado di completare la sua teoria logica delle categorie fornendo un modello di “thirdness”. Se il “feeling” è ricondotto alla categoria di “firstness” e la volizione a quella di “secondness”, «cognition is [...] a triple consciousness: of the sign, of the real object cognized, and of the meaning or interpretation of the sign, which the

---

<sup>5</sup> [C. WRIGHT], *Francis Bowen's Treatise on logic*, “North American Review”, vol. 99, n.205 (Oct.,1864), pp. 592-605.

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, §1.5.3.

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, §2.1.2.

<sup>8</sup> C.S. PEIRCE, *Scritti scelti*, cit., p.101.

cognition connects with that objects»<sup>9</sup>. Ora, nota Fisch, riguardo a questa dottrina definita “cognitionism”, Peirce stesso ammetteva che sia lui che James l’avevano probabilmente ricavata dalla teoria dei segni di Chauncey Wright, il quale a sua volta forse l’aveva presa da John Stuart Mill<sup>10</sup>. In ogni caso, se la testimonianza di Peirce è vera, possiamo ben dire con Fisch che questo aspetto “semiotico” del pensiero di Wright, di cui seguiremo nelle prossime pagine l’importante sviluppo che ebbe negli anni settanta, fornì un ponte strategicamente fondamentale e un nodo d’incontro straordinariamente fecondo tra l’associazionismo inglese, il darwinismo e il pragmatismo americano.

### 5.1.2 – L’approccio di Wright al “problema di Darwin”. Il paradosso di Wallace e i limiti della selezione naturale

Come si è visto nel primo capitolo (cfr. *supra*, §1.5), uno dei temi più importanti e scottanti, legati alla pubblicazione dell’*Origine delle specie* e all’impatto della teoria darwiniana sul pensiero, non solo europeo, ma anche americano, era sicuramente il problema dell’origine dell’uomo e della sua mente. Si è notato come, a causa delle implicazioni dell’approccio darwiniano su tale questione, la maggior parte dei filosofi e degli scienziati del tempo, ergendosi a difensori dell’ortodossia minacciata, non esitassero a condannare i contenuti dell’*Origin* non solo come atei, ma anche come contrari alle più banali evidenze derivanti dall’osservazione.

Il mondo vivente, con i suoi meravigliosi e complessi adattamenti e strutture, non poteva essersi originato da un meccanismo “cieco” e “casuale”, come quello descritto dalla teoria dello scienziato inglese. E tantomeno poteva esserlo la creatura che di questo mondo è la «gloria» e la «meraviglia». L’uomo, con la sua facoltà razionale e morale, notava acutamente Francis Bowen, non poteva aver acquisito i suoi poteri, come Darwin già accennava nelle pagine finali dell’*Origin*<sup>11</sup>, per gradi, lentamente, senza salti (*natura non facit saltus*) a partire dalle facoltà mentali primitive degli animali superiori nella scala naturale. Come poteva, infatti, rilevava Bowen, un tale meccanismo selezionante di piccole variazioni cieche spiegare il passaggio tra due

---

<sup>9</sup> C.S. PEIRCE, “Pragmatism made easy”, cit. in M.H. FISCH, “General introduction” a ID. (ed.), *Classic American philosophers*, Fordham University Press, New York 1996<sup>2</sup>, p.29.

<sup>10</sup> Cfr. FISCH, “General introduction”, cit., p.29. L’affermazione di Peirce si trova in “Quest of quest”, MS., I.B.2. box 11, §6, p.32. Cfr. anche C. SINI, *Il pragmatismo americano*, cit., p.76, nota 26, e p.181.

<sup>11</sup> C. DARWIN, *L’origine delle specie*, cit., p.552. Cfr. anche *supra*, §1.5.3.

poteri così marcatamente distinti in qualità (*in kind*) e non solo in grado (*in degree*), come l'istinto animale e la ragione umana, che mostrano chiaramente di essere separati da un abisso incolmabile di discontinuità? Il “problema di Darwin”, insomma, faceva notare Bowen, era quello di mostrare come si potesse mai colmare, attraverso la continuità delle piccole variazioni, quello spazio di discontinuità che esiste tra essenze, qualità o facoltà così distinte come quelle esibite dal confronto tra la mente istintiva appartenente agli animali e quella razionale e morale di cui invece mostra di essere dotato l'uomo.

Come sappiamo, il dubbio forte che un meccanismo cieco come quello di selezione naturale non fosse in grado, per lo meno da solo, di dar conto dell'origine delle caratteristiche più specificamente umane, sorgeva anche tra i più stretti amici e sostenitori di Darwin. Lyell e Gray, ad esempio, negavano che i soli principi darwiniani bastassero a spiegare l'emergere della mente umana e richiedevano per essa il concorso di «cause nuove e potenti»<sup>12</sup>, come quelle implicate nella realizzazione del disegno intelligente da parte di una mente divina. Ma il caso più clamoroso era quello che riguardava lo stesso A.R. Wallace<sup>13</sup>, che contemporaneamente a Darwin e indipendentemente da lui, aveva formulato il principio di selezione naturale.

Wallace si era distinto, nel 1864, per un articolo importante, già più volte ricordato<sup>14</sup>, in cui applicava il principio di selezione al processo di sviluppo della mente umana a partire da progenitori scimmieschi, ribattendo proprio all'interpretazione insoddisfacente, dal punto di vista trasformista, proposta da Lyell in *Antiquity of man* (1863). Dalla fine degli anni sessanta, però, oramai convertitosi allo

---

<sup>12</sup> C. LYELL, *The geological evidences of the antiquity of man with remarks on theories of the origin of species by variation*, Murray, London 1863 (ed. riv. Gregg, Westmead 1970<sup>2</sup>, pp.405-406, 423-425, 504-505). Come scrive Lyell, «L'intero corso della natura può essere l'incarnazione materiale di una disposizione prestabilita; e se la successione degli eventi è spiegata dalla trasmutazione, il perpetuo adattamento del mondo organico a nuove condizioni lascia l'argomento in favore del disegno (*design*), e perciò di una mente progettante (*designer*), valido come sempre [...]. Quanto all'accusa di materialismo formulata contro tutte le forme di teoria della trasformazione [...] si può dire che, lungi dall'aver una tendenza materialistica, la supposta introduzione sulla terra in periodi geologici successivi della vita, - della sensazione, - dell'istinto, - dell'intelligenza, confinante con la ragione, dei mammiferi superiori, - e infine della ragione perfezionabile dell'Uomo stesso, si presenta come l'immagine di un dominio sempre crescente della mente sulla materia» (ivi, p.506). Cfr. A. PARRAVICINI, *La mente di Darwin*, cit., pp.144-146.

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, §1.5.3. Si veda anche PARRAVICINI, *La mente di Darwin*, pp.147-153.

<sup>14</sup> A.R. WALLACE, *The origin of human races and the antiquity of man deduced from the theory of "natural selection"*, "Anthropological Review", vol.2 (mar., 1864), pp.clviii-clxxxvii. Cfr. anche, in particolare, *supra*, §1.5.2.

spiritualismo<sup>15</sup>, Wallace mostrava di aver cambiato completamente idea al riguardo. Nel 1869, infatti, uscì una sua recensione di alcune nuove edizioni dei lavori geologici di Lyell<sup>16</sup>, e nelle pagine finali, con grande rammarico di Darwin<sup>17</sup>, emergeva chiaramente in qual misura le idee di Wallace fossero cambiate nell'arco di cinque anni:

Neither natural selection nor the more general theory of evolution can give any account whatever of the origin of sensational or conscious life. [...]. But the moral and higher intellectual nature of man is as unique a phenomenon as was conscious life on its first appearance in the world, and the one is almost as difficult to conceive as originating by any law of evolution as the other<sup>18</sup>.

Wallace mostrava di aver ormai rinnegato il principio di selezione applicato all'uomo per avanzare l'idea di un intervento soprannaturale, di una forma razionale che guida lo sviluppo evolutivo, come pensavano anche Le Conte, o McCosh (cfr. cap.1), come causa dello sviluppo delle facoltà più tipiche della nostra specie. Egli si era convinto che queste ultime non potessero essere spiegate da null'altro che non fosse una «supreme mind», una «Higher Intelligence», invitando, in chiusura dell'articolo, a non chiudere gli occhi di fronte al fatto che «an Overruling Intelligence has watched over the action of those laws [le leggi dell'evoluzione], so directing variations and so determining their accumulation, as finally to produce an organization sufficiently perfect to admit of, and even to aid in, the indefinite advancement of our mental and moral nature»<sup>19</sup>.

Wallace basava la sua tesi sulle osservazioni che aveva condotto sui popoli selvaggi, in mezzo ai quali visse per molto tempo. Essi, aveva notato il naturalista, si mostrano dotati di organi o facoltà già molto sviluppati, come il cervello o la facoltà di parola, le cui potenzialità andrebbero ben oltre il loro utilizzo effettivo da parte di queste popolazioni. E questo, per Wallace, era un chiaro segno del fatto che tali

---

<sup>15</sup> Wallace iniziò a interessarsi a temi spiritualisti, pare, a partire dal 1865, in concomitanza con la frequentazione di sedute spiritiche e continuò a occuparsene per il resto della sua vita. Nel 1866 venne pubblicato il suo primo scritto riguardante tali questioni, *The scientific aspect of the supernatural: indicating the desirableness of an experimental enquiry by men of science into alleged power of clairvoyants and medium*, Farrah, London. Cfr. M.J. KOTTLER, *Alfred Russell Wallace, the origin of man, and spiritualism*, "Isis", vol.65, n.2 (June, 1974), pp.144-192.

<sup>16</sup> A. R. WALLACE, *Sir Charles Lyell on geological climates and the origin of species*, "Quarterly Review", vol. 126, n. 252 (April 1869), pp. 359-394. La recensione, che uscì anonima, riguardava i *Principles of Geology* (10<sup>a</sup> ed.), 1867-1868, e gli *Elements of Geology* (6<sup>a</sup> ed.), 1865, entrambi di Sir Charles Lyell.

<sup>17</sup> Cfr. anche *supra*, p.64, n.151.

<sup>18</sup> A. R. WALLACE, *Sir Charles Lyell on geological climates*, cit., p. 391.

<sup>19</sup> Ivi, p.394.

strutture e facoltà non potevano essersi sviluppate attraverso la selezione naturale, un principio che può agire solo in presenza di un'utilità immediata, attuale, e che invece non può favorire un potere o una struttura in vista di bisogni futuri non ancora presenti attualmente. Così certi popoli selvaggi che esibivano il possesso di un cervello grande e complesso quasi quanto quello di un europeo, molto spesso mostravano però anche di avere esigenze mentali che superavano di poco quelle di molti animali intelligenti. Per loro, ad esempio, erano del tutto inutili le più alte facoltà morali o del puro intelletto, che raramente, se non addirittura mai, venivano utilizzate, non avendo alcun rapporto con i loro bisogni o il loro benessere. Dunque, osservava Wallace, era come se in questi casi certe facoltà o certe strutture fisiche avessero anticipato in sviluppo i bisogni effettivi degli organismi in cui erano comparse. D'altra parte, notava Wallace, «Natural selection could only have endowed the savage with a brain a little superior to that of an ape, whereas he actually possesses one but very little inferior to that of the average members of our learned societies»<sup>20</sup>.

Lo stesso ragionamento, secondo Wallace, si poteva applicare anche ad altre caratteristiche fisiche correlate alla natura mentale umana, come la struttura della mano, gli organi di fonazione, la postura eretta, la nudità, e così via, per il fatto che anche in esse erano iscritte possibilità e capacità che superavano di gran lunga l'uso effettivo che ne faceva un selvaggio per soddisfare i propri bisogni essenziali, escludendo anche in questi casi la possibilità di un'azione plausibile della selezione naturale.

Questa obiezione secondo cui la selezione naturale non può essere intervenuta per produrre facoltà e strutture poco o per niente utilizzate per la sopravvivenza di un organismo, è oggi nota ai biologi evuzionisti proprio come il “paradosso di Wallace”<sup>21</sup>.

Quest'ultimo, in particolare, articolò e sviluppò le idee contenute nella parte finale della citata recensione su Lyell in uno scritto successivo, pubblicato nel 1870, dal

---

<sup>20</sup> Ivi, p.392.

<sup>21</sup> Questo paradosso costituisce oggi una questione con la quale è necessario confrontarsi al fine della formulazione di una soluzione credibile per spiegare l'origine della mente e delle facoltà tipicamente umane. Cfr. ad es. la soluzione proposta da S. Pinker nel suo intervento alla “Seconda Conferenza mondiale sul futuro della scienza”, tenutasi a Venezia nel settembre 2006 e dedicata all'evoluzione. Questo intervento è riportato nel volume curato da T. PIEVANI, *L'evoluzione della mente*, Sperling & Kupfer, s.l. 2008, pp.60-77. Oppure si veda anche il già cit. S.J.GOULD e E.S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, pp. 45-47.

titolo *The limits of natural selection*<sup>22</sup>. Anche in questo testo Wallace applicava il suo “paradosso” per mettere in dubbio la capacità da parte del principio di selezione naturale di spiegare l’emergere di certe altre strutture o poteri umani che, alla pari degli altri già segnalati, mostravano una dubbia utilità immediata per quelle popolazioni selvagge che già si trovavano in loro possesso. Ad esempio, «The power of conceiving eternity and infinity, and all those purely abstract notions of form, number, and harmony, which play so large a part in the life of civilized races, are entirely outside of the world of thought of the savage, and have no influence on his individual existence or on that of his tribe»<sup>23</sup>. Queste capacità, che per la teoria evolutiva sarebbero dovute comparire già in epoca primitiva, difficilmente avrebbero potuto fornire un vantaggio riproduttivo, collocandosi al di là dei bisogni immediati dei selvaggi e delle loro abitudini conosciute.

Dunque, per Wallace risultava chiaro che né la selezione naturale, né quella sessuale, avrebbero potuto agire nella produzione di simili strutture e facoltà, le quali non mostrano alcuna utilità immediata per la sopravvivenza o per il vantaggio riproduttivo dei popoli più primitivi. Nello stesso tempo però, esse recano traccia della loro presenza anche nei popoli più scarsamente civilizzati, «at a time when they could have had no practical effect on the success of the individual, the family, or the race»<sup>24</sup>. Wallace concludeva perciò affermando che l’azione della selezione naturale si potesse ritenere responsabile della sola produzione di una creatura di forma antropoide, ma che successivamente fosse intervenuta un’altra forza nello sviluppo del cervello di grandi dimensioni che osserviamo nell’uomo, e delle altre facoltà che distinguono quest’ultimo da altri organismi animali. Egli era altresì convinto che «a superior intelligence has guided the development of man in a definite direction, and for a special purpose, just as man guides the development of many animal and vegetable forms»<sup>25</sup>.

Si noti come nella formulazione del suo “paradosso” Wallace applicasse le stesse argomentazioni usate per le spiegazioni del programma adattazionista (il cervello

---

<sup>22</sup> A. R. WALLACE, *The limits of natural selection as applied to man*, in ID., *Contributions to the theory of natural selection. A series of essays*, Macmillan, London 1870, pp.332-371. Il saggio, scritto tra il 1869 e il 1870, costituisce il capitolo finale di una collezione di testi del medesimo autore.

<sup>23</sup> Ivi, p.357.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, p.359.

umano si è sviluppato fin dall'inizio *in vista* della facoltà razionale e morale)<sup>26</sup>, ma in senso opposto, cioè per mostrare che la selezione naturale, in certi casi speciali, non può aver agito per sviluppare certe strutture. E dato che, laddove non agisce la selezione, allora un organo o un comportamento non possono svilupparsi in modo naturale, ecco che l'ultra-adattazionista Wallace chiamava subito in soccorso poteri trascendenti o mani divine.

Il paradosso di Wallace, formulato a cavallo tra gli anni sessanta e settanta dell'Ottocento, costituiva una grave obiezione al tentativo di una spiegazione darwiniana della *continuità naturale* tra le facoltà mentali dell'uomo e degli animali superiori, e un serio ostacolo alla comprensione di *come* questa continuità fosse possibile attraverso le leggi naturali dell'evoluzione. Il problema dell'uomo, una questione chiave per la teoria darwiniana, rimaneva così, agli inizi degli anni settanta, una grave lacuna nel tentativo di una spiegazione del mondo naturale in termini evuzionistici, e le obiezioni di Wallace aggiungevano argomenti efficaci per limitare il potere esplicativo del meccanismo di selezione naturale, estromettendolo temporaneamente da una sua applicazione nel tentativo di risolvere quello che Bowen aveva denominato "il problema di Darwin".

Ora, il tema dell'origine e dell'emergenza delle facoltà umane superiori o della capacità di linguaggio fu affrontato da Chauncey Wright già nel 1870 in un articolo, già citato, scritto proprio in risposta agli argomenti di Wallace. E la strategia di Wright risulta per noi molto interessante, perché il filosofo americano applicava la sua originale interpretazione del darwinismo analizzata nel quarto capitolo, allo scopo di svelare gli errori concettuali, di stampo adattazionista, del naturalista britannico, esibendo un approccio che ancora una volta ricorda piuttosto bene le critiche di Gould al paradigma "panglossiano" adattazionista.

Come sappiamo, l'articolo di Wright fu notato e molto apprezzato anche da Darwin, che lo citò due volte nel suo *Descent of man* del 1871, dando origine al rapporto epistolare tra i due studiosi, che durò fino alla morte del primo<sup>27</sup>. Nella sua opera sulla discendenza dell'uomo, in particolare, Darwin si riferiva a un passo del «bell'articolo» di Wright in cui quest'ultimo sottolineava maggiormente l'importanza di considerare la possibilità sempre aperta che emergano nuovi usi o nuove utilità di strutture o

---

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, §4.3.4.

<sup>27</sup> Cfr. *supra*, §4.2.1.

facoltà che all'inizio non erano stati considerati dal principio di selezione. Scrive Darwin:

Si possono portare molti esempi di organi e istinti adattati originariamente per un solo scopo che sono poi stati utilizzati per vari scopi distinti. Per cui le capacità di notevole sviluppo musicale che possiedono le razze umane allo stato selvaggio, sono forse dovute alla pratica di una forma di musica rudimentale da parte dei nostri progenitori semi-umani o semplicemente al loro aver acquisito gli organi vocali per qualche altro scopo<sup>28</sup>.

E in nota al testo aggiungeva subito significativamente:

Dopo che è stato pubblicato questo capitolo, ho potuto prendere visione di un bell'articolo di Chauncey Wright (*North American Review*, ottobre 1870, p.293) che osserva su questo argomento: "Vi sono molte conseguenze alle leggi ultime o uniformità di natura, per cui l'acquisizione di un potere utile porta con sé molti vantaggi addizionali e allo stesso tempo degli svantaggi, reali o possibili, che il principio di utilità può non avere compreso nella sua azione". Come ho tentato di dimostrare nei primi capitoli di quest'opera, questo principio ha un peso importante nell'acquisizione da parte dell'uomo di alcuni dei suoi caratteri mentali<sup>29</sup>.

Insomma, Darwin riconosceva a C. Wright, già nel 1871, il merito di aver puntato l'attenzione su un aspetto della teoria della selezione naturale che ancora era rimasto in ombra e che gli sarebbe stato molto utile, come sappiamo, per superare alcune importanti difficoltà nella teoria, come quelle costituite dalle obiezioni di Mivart; ovvero il già citato principio dei «nuovi usi di vecchie facoltà», analogo a quel meccanismo di *exaptation* di cui avrebbero parlato i biologi un secolo dopo Wright e Darwin.

Nella sua recensione Wright considerava l'argomentazione di Wallace come l'ultima efficace veste sotto cui si presentava l'idea classica della teologia naturale. Nel suo testo, infatti, Wallace chiamava in causa un potere preveggenete analogo a quello della capacità della nostra mente, che può *anticipare* e *provvedere* per alcuni speciali adattamenti, in particolare quelli che coinvolgono l'uomo, che il limitato meccanismo di selezione naturale non è in grado di produrre. Scrive Wright:

Mr. Wallace thinks, and argues in his concluding essay, that this marvelous being, the human mind, cannot be a product of Natural Selection; that some, at least, of the mental and moral qualities of man are beyond the jurisdiction and measure of utility; that Natural Selection has its limits, and that among the most conspicuous examples of its failure to explain the order of nature are the more prominent and characteristic distinctions of the human race<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma 2003<sup>4</sup>, p. 429.

<sup>29</sup> *Ibidem*, n.36.

<sup>30</sup> *PD*, p.104.

Per confutare Wallace, Wright mostrava come il suo principio della pluralità degli usi era in grado di neutralizzare le argomentazioni del naturalista britannico in vista di un'applicazione del principio di selezione anche alle facoltà e strutture specificamente umane. Ad esempio, se prendiamo una delle argomentazioni del “paradosso di Wallace”, come quella che afferma che «il cervello del selvaggio è più grande di quanto non occorra per i suoi bisogni», affermava Wright, si nota che ciò che Wallace vuol far intendere è che in questo caso si assisterebbe a una vera e propria anticipazione o profezia dell'uomo moderno. Tale anticipazione però non può essere il prodotto della selezione naturale, proprio per via del fatto che quest'ultima non può applicarsi se non sulla base di vantaggi immediati per la sopravvivenza dell'individuo che subisce la variazione. Ma, osservava Wright nel passo citato anche da Darwin, esistono molte conseguenze accidentali (collaterali) dell'acquisizioni di facoltà e strutture vantaggiose che la selezione può non aver previsto affatto. E tale principio, pur ammettendo la non scontata assunzione tacita di Wallace per cui la grandezza del cervello è direttamente proporzionale alla capacità mentale di un organismo, conduceva Wright a chiedersi: «Why may it not be that all that he [il selvaggio] can do with his brains beyond his needs is only *incidental* to the power which are directly serviceable?»<sup>31</sup>.

Infatti, la questione è che il selvaggio possiede un cervello capace, *se coltivato e sviluppato*, di un lavoro di un tipo e un grado di molto superiori a ciò che egli abbia mai chiesto di fare. Ma questo è ben diverso dal dire, come fa Wallace, che il selvaggio ha più cervello di quanto non gli serva. Infatti ci sono sempre aspetti *fortuiti* o conseguenze *collaterali* in una facoltà (i cosiddetti *pennacchi* di cui parla Gould) che solo successivamente, per caso, potranno mostrarsi utili, o addirittura essenziali e che il principio di utilità, la cui azione magari si rivolgeva su qualche altro aspetto per la conservazione della facoltà stessa, non aveva minimamente previsto. E questo poi fa leva sul fatto, già sottolineato nel capitolo precedente, per cui le variazioni nell'uso o nelle strutture sono del tutto casuali rispetto all'azione del principio di utilità, che, se è il caso, solo a posteriori le conserverà per il vantaggio che esse eventualmente apportano all'organismo per la sua sopravvivenza.

Inoltre, nel caso dell'uomo, la presenza di un cervello voluminoso, un aumento

---

<sup>31</sup> PD, p.109 (cors.mio).

della capacità intellettuale e dell'abilità manipolatoria della mano, ad esempio, potrebbero essere correlati con la nudità umana, rilevava Wright, che Wallace attribuiva, come gli altri caratteri tipicamente umani, a cause occulte ed eccezionali. Infatti, attraverso tali sviluppi, l'uomo può aver iniziato a supplire ai propri bisogni attraverso l'arte e nuove abilità tecniche, sostituendo in certo grado l'azione della selezione naturale, come ad esempio procurandosi coperture artificiali per il proprio corpo. La selezione naturale è un «processo economico»<sup>32</sup>, osservava Wright, dunque «why should Natural Selection remedy what art has already cared for?»<sup>33</sup>.

Anche in riferimento ai poteri vocali della laringe umana, Wallace parlava di facoltà al di là dell'azione generativa della selezione naturale. Eppure, ribatteva Wright, «It would not be difficult to prove that the musical capacities of the human voice involve no elementary qualities which are not involved in the cadences of speech, and in such other powers of expression as are useful at least, if not indispensable, in language»<sup>34</sup>.

Insomma, per Wright era indiscutibile il fatto che l'emergere dell'umano abbia avuto origini del tutto naturali e spiegabili attraverso i principi darwiniani. Nonostante «there are, doubtless, many and very important limitations to the action of Natural Selection, which the enthusiastic student of the science ought to bear in mind»<sup>35</sup>, osservava Wright, non bisogna mai dimenticare l'importante principio, già rilevato, per cui non si devono confondere le ragioni dell'origine di una struttura o di un potere con il suo impiego o la sua utilità attuale e che nuovi usi possono sempre sorgere in vecchie strutture o poteri. Tale principio, aggiungeva infatti Wright, «presuppone necessariamente un fondamento in una costituzione naturale antecedente [...] nell'origine dei quali esso non ha avuto nessuna parte»<sup>36</sup>. In questo modo, anche la facoltà linguistica dell'uomo, strettamente correlata ai suoi poteri mentali, lungi dall'essere il prodotto di una mente soprannaturale, può ben essere vista come un nuovo uso dei gesti vocali, secondo potenzialità emergenti già incluse nella facoltà vocale, ma nello stesso tempo non previste, non “considerate” nell'azione della

---

<sup>32</sup> EA, p.114.

<sup>33</sup> PD, p.107.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Darwin aveva ripreso, come si è brevemente accennato sopra, queste osservazioni di Wright nel suo *Descent of man*, correlandole proprio al principio dei nuovi usi di vecchi poteri in riferimento alla capacità vocale umana, che all'inizio, in analogia con gli uccelli, deve essersi sviluppata per uno scopo diverso che non fosse quello del linguaggio, come per esempio per produrre canti e melodie musicali a fini di richiamo sessuale. Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., pp.425-431.

<sup>35</sup> PD, p.107.

<sup>36</sup> EA, p.156. Cfr. anche *supra*, §4.3.5.

selezione naturale. Essa avrebbe conservato e sviluppato, all'inizio, il potere vocale per altri usi non linguistici, per altri significati, come quello del canto a fini di richiamo sessuale.

Ad ogni modo, secondo Wright la questione del linguaggio, o meglio della capacità di usare e inventare segni arbitrari, è fondamentale per comprendere l'origine dell'umano e la sua differenza dagli animali. Wallace, nel suo articolo, ha invece totalmente trascurato l'importanza di questa facoltà e non si è domandato della sua probabile presenza, anche fosse solo in minimo grado, tra le abilità dei selvaggi. Questo, infatti, metterebbe in discussione la validità della sua argomentazione svolta nella presentazione del suo "paradosso", per lo meno laddove viene riferita alla grandezza del cervello. Infatti, scriveva Wright, di nuovo citato da Darwin nella seconda edizione di *Descent*<sup>37</sup>, «a psychological analysis of the faculty of language shows that even the smallest proficiency in it might require more brain power than the greatest in any other direction»<sup>38</sup>. Più specificamente, questa facoltà implicherebbe, secondo Wright, il nuovo uso di un vecchio potere, o meglio in «a complete inversion of the ordinary and natural orders of association in the mind [...]»<sup>39</sup>. Wright precisava la cosa in questo modo:

Sembra abbastanza probabile che il potere del cervello, in senso proprio, ovvero la sua spontanea e interna determinazione delle facoltà percettive produrrebbe direttamente quell'uso o padronanza di un segno che sono implicati nel linguaggio e che consistono essenzialmente nel potere di volgere all'indietro (*turning back*) l'attenzione da un fatto o idea che sono stati suggeriti al fatto o idea che li hanno suggeriti [nel senso di quelli da cui parte il suggerimento], con particolare riguardo al loro uso, al posto del seguire naturalmente e passivamente l'ordine delle prime impressioni e associazioni e del subordinare la mente a esso. Invertendo il rapporto che quest'ultimo atteggiamento ha con le forze delle impressioni interne o con i poteri dell'immaginazione negli animali, noi avremmo un ordine di azioni mentali fondamentalmente nuovo; il quale, spinto dalle motivazioni necessarie a esso, quali consente la natura sociale dell'uomo, potrebbe andare nella direzione di definire le relazioni sia mentali che fisiche delle razze umane con le specie più evolute di animali selvaggi. I più sagaci e sociali fra questi, sebbene possano comprendere alcuni elementi di un linguaggio o seguire i suoi significati e persino per via indiretta acquisire alcuni dei suoi usi, tuttavia non hanno direttamente il potere di usarlo e assolutamente nessuna facoltà d'inventarlo (PD, p.110)<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Scrive Darwin: «Come osserva Chauncey Wright un'analisi psicologica della facoltà del linguaggio mostra che anche il più piccolo progresso deve richiedere più capacità intellettuale che il più grande progresso in ogni altra direzione» (C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., p.56. Nell'ed. originale Murray, London 1874<sup>2</sup>, la cit. è a p.48).

<sup>38</sup> PD, p.110.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> EA, pp.157-158 (tr. it. leggermente modificata).

Wright, in questo passo, combina chiaramente il suo principio dei “nuovi usi di vecchi poteri” con la sua teoria dei segni, secondo un’idea già accennata in un altro testo precedente del 1864 sulla *Logica* di Bowen, già da noi ricordata. Tale idea, come vedremo, verrà ancor meglio sviluppata e articolata in *Evolution of self-consciousness*. Per il momento possiamo rilevare come per Wright l’uso dei segni implicato nel linguaggio umano si risolvesse in un “*turning back*” dell’attenzione da un fatto o idea suggeriti, a quel fatto o idea da cui parte il suggerimento stesso, con particolare riguardo al loro uso, che a quel punto di incipiente autocoscienza, potremmo dire, diventa “visibile” all’uomo. L’animale, all’inverso, segue in modo naturale e passivo l’ordine delle prime impressioni e associazioni (senza alcun *turning back*) e a ciò subordina e adegua la propria mente. Si assiste, dunque, nell’uso linguistico dei segni da parte dell’uomo, a una vera e propria *inversione*, a un *volgersi all’indietro* verso lo stesso rimando segnico, e ciò produce un ordine nuovo nelle azioni mentali, spinto anche, come vedremo meglio nel testo del 1873, dalle motivazioni necessarie a esso, fornite dalla natura sociale della nostra specie. Gli animali più evoluti, che magari possono comprendere alcuni elementi di un linguaggio e seguire indirettamente i suoi significati e acquisire certi loro usi, non sono comunque in grado di usare direttamente un linguaggio né hanno alcuna facoltà di inventarlo.

In questo modo, Wright identificava nel nuovo uso dei segni il *medium* che permette di comprendere l’evento dell’emergenza dell’umano, consistente in un’inversione nella rete dei rimandi semiotici che, pur mantenendo intatta la continuità fra le strutture naturali, determina nello stesso tempo quel *passaggio di soglia* che stava già “in potenza” nell’antecedente facoltà vocale o segnica dell’animale, ma che non rientrava nella sfera d’azione del principio di utilità che l’aveva originata. Questo *turning back* così si risolve in un evento accidentale che apre l’orizzonte di una nuova possibilità nell’uso di una vecchia facoltà, e attraverso l’utilità che questo nuovo uso apporta alla specie, diventa così un elemento trascendentale o essenziale della forma umana. Sicché il nuovo uso dei segni implica una *novità qualitativa* nella facoltà mentale dell’animale, un salto, una differenza nel *tipo* di *uso* segnico, e non solo nella quantità del potere mentale impiegato. Questo, d’altra parte, avviene nello stesso tempo in *continuità* con le leggi naturali, ovvero attraverso un percorso che è sempre possibile ricostruire razionalmente a-posteriori sulla base di eventi completamente

naturali e senza dover richiamare nella spiegazione alcun miracolo o intervento divino. Per questo Wright poteva affermare che «It is the *kind* of mental acquisition of which a race may be capable, rather than the amount which a trained individual may acquire, that we should suppose to be more immediately measured by the size of the brain; and Mr. Wallace has not shown that this *kind* is not serviceable to the savage»<sup>41</sup>.

Non c'è bisogno, precisava Wright, di moltiplicare le facoltà mentali oltre ogni necessità, perché i poteri mentali del filosofo non sono necessariamente differenti, nei loro *elementi ultimi*, da quelli che possiede e di cui ha bisogno il selvaggio nella sua lotta per l'esistenza<sup>42</sup>. L'uomo e l'animale, il filosofo e il selvaggio, pur mostrando ognuno di loro una propria specificità mentale, non mostrano, nel passaggio da uno all'altro, una discontinuità *metafisica*. Ammettere ciò sarebbe antiscientifico e superstizioso. La loro differenza è invece spiegabile di principio, ovvero, come sappiamo, attraverso il postulato di "continuità", che, in modo analogo a quello strettamente connesso di "uniformità", ha per Wright il pregio di mantenere sempre aperta una possibilità per la comprensione scientifica degli eventi, stimolando la ricerca.

In ogni caso, precisava Wright, non è vero che certi poteri mentali, o certe nozioni puramente astratte dell'uomo moderno, come quelle di infinità, eternità, forma, armonia, numero, e così via, siano, come vorrebbe far intendere Wallace, «così interamente estranee al mondo di pensiero del selvaggio»<sup>43</sup>. Al contrario, chiedeva Wright, «Non sono piuttosto queste facoltà implicate e virtualmente acquisite in quei poteri che il selvaggio possiede e di cui ha bisogno, vale a dire nelle sue facoltà d'inventare e usare anche solo i termini concreti del suo semplice linguaggio?»<sup>44</sup>. E aggiungeva:

Il fatto che non sia richiesta la selezione naturale, ma solo l'educazione dell'individuo primitivo per sviluppare in esso questi risultati, è per noi una prova non del fatto che il primitivo sia provvisto di queste facoltà al di là delle sue necessità [...], ma costituisce piuttosto una testimonianza del fatto che la mente in se stessa, ovvero la natura mentale elementare sia nel primitivo che attraverso tutto il mondo sensibile, comporta e implica tali relazioni tra facoltà in atto e facoltà potenziali, nello stesso modo in cui le leggi elementari della fisica implicano molte applicazioni e utilizzi apparentemente e a prima vista distinti e indipendenti<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> PD, p.111.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> EA, p.158.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> EA, pp.158-159.

La nuova facoltà “umana” non è certo il prodotto *diretto* della selezione naturale, come ormai dovrebbe essere chiaro, ma potrebbe invece scaturire dalle leggi della stessa mente, o da circostanze esterne in continuità con le leggi naturali, senza dover essere costretti a ricorrere comunque a miracoli metafisici. La selezione naturale interviene, ad ogni modo, a giochi fatti, quando si tratta di passare al “banco di prova” (*test*) dell’utilità le nuove acquisizioni e di conservarle e promuoverle, semmai si dimostrassero utili al cospetto del loro incontro con l’esperienza e le condizioni di vita dell’organismo<sup>46</sup>. Le cause preposte all’origine della consapevolezza, o della facoltà di sensazione o del pensiero sono certamente al di là delle cause secondarie attraverso le quali agisce quell’insieme di fattori che è la selezione naturale, ma questo non significa che debbano far riferimento all’azione di un qualche principio metafisico. Semplicemente il principio di utilità poggia, per la sua azione, sui terreni di costituzione antecedenti, sui fatti primordiali, genetici, che sono all’origine della formazione di quelle strutture e facoltà, e che vengono necessariamente presupposte dallo stesso principio di utilità «as the ground or condition of the fitnesses through which the principle acts»<sup>47</sup>. Allo stesso modo, «the elements of organization, or the capacities of living matter in general, must be posited as antecedent to the mode of action which has produced in it, and through its elementary laws, such marvelous results»<sup>48</sup>. Tutto questo, in ultima analisi, conduceva Wright ad affermare che

Se intendiamo per “consapevolezza” ciò per esprimere il quale la parola è usata più frequentemente e più propriamente (vale a dire: quella totale e complessa struttura di sensibilità, pensieri ed emozioni in una mente animale, che è così strettamente correlata con la complessa organizzazione fisica dell’animale), scopriamo che questo concetto è tanto poco al di là della sfera di azione della selezione naturale da fornire uno dei più promettenti campi per le sue future applicazioni<sup>49</sup>.

In questo Wright si mostrava ben d’accordo con Darwin quando nell’*Origin* affermava che «Per l’avvenire vedo campi aperti a ricerche molto più importanti», per cui la psicologia avrà nuove fondamenta, «quelle della necessaria acquisizione di ciascuna facoltà e capacità mentale per gradi. Molta luce sarà fatta sull’origine dell’uomo e sulla sua storia»<sup>50</sup>. Contrariamente alle idee di Wallace, infatti, affermava Wright, le ricerche correlate al principio di selezione «non sono limitate all’origine

---

<sup>46</sup> Cfr. *EA*, p.158.

<sup>47</sup> *PD*, p.115.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *EA*, p.159.

<sup>50</sup> C. DARWIN, *L’origine delle specie*, cit., p.552.

delle specie», ma al contrario, «la dottrina della selezione naturale risveglia un nuovo interesse per quanto riguarda i problemi della psicologia»<sup>51</sup>.

Wright stava gettando le basi, insomma, per il suo grandioso progetto genealogico, denominato “psicozoologia”, di cui sfortunatamente ci lasciò solo il suo testo, per così dire, introduttivo, o programmatico, sull’evoluzione dell’autocoscienza umana, di cui diremo nelle prossime pagine.

L'impostazione di Wright, comunque, risulta fin qui già molto interessante non solo perché all'alba del 1870 gettava solide basi per il superamento del paradosso di Wallace, ma anche perché lo faceva attraverso un approccio del tutto simile a quell'impostazione epistemologica odierna della teoria evolutiva che, criticando il programma adattazionista, come si è già osservato, poneva al centro il concetto di *exaptation*. Per mostrare quanto Wright sia vicino, nel suo approccio alla critica a Wallace, a questa impostazione, concludiamo questa sezione riportando un brano del già citato scritto di Gould e Vrba sul meccanismo exattativo. In esso i due studiosi, proprio riferendosi da un lato alla strategia di Wallace, che definiscono come «un adattazionista di stretta osservanza, se mai ve ne è stato uno», e, dall'altro, alla «fallacia nascosta nella [sua] argomentazione»<sup>52</sup>, scrivono:

Il cervello, sebbene senza dubbio costruito dalla selezione per un complesso insieme di funzioni, in virtù della sua intricata struttura può lavorare in un illimitato numero di modi abbastanza svincolati dalla pressione selettiva originaria che l'ha costruita. Molti di questi modi possono diventare importanti, se non indispensabili, per la futura sopravvivenza in contesti sociali successivi (come il tè pomeridiano per i contemporanei di Wallace). Ma l'utilità attuale non porta con sé automaticamente implicazioni sull'origine storica. La maggior parte di quello che il cervello fa adesso per migliorare la nostra sopravvivenza risiede nel dominio dell'*exaptation* e non ci permette di fare ipotesi sui percorsi selettivi della storia umana. Quanta parte della letteratura evolucionistica sul comportamento umano crollerebbe se incorporassimo il principio dell'*exaptation* nel cuore del nostro pensiero evolucionistico? Questo collasso sarebbe istruttivo perché ampliirebbe di molto la nostra gamma di ipotesi e focalizzerebbe l'attenzione sulla funzione attuale e sullo sviluppo (tutte proposizioni controllabili) invece di condurci a inverificabili fantasticherie sul fratricidio primitivo nella savana africana o sui mammut spinti sull'orlo di grandi lastre di ghiaccio – un valido soggetto, ma meglio se trattato in romanzi che possono anche essere scientificamente illuminanti<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> EA, p.159.

<sup>52</sup> S.J. Gould-E.S. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, cit., pp. 45-46.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 46-47.

### 5.1.3 – Bain e l'evoluzione delle credenze

Nel secondo capitolo si è accennato all'importanza, sottolineata da Peirce, della definizione di credenza fornita da Alexander Bain (1818-1903), ritenuta dal filosofo americano come strettamente connessa con la nascita e gli sviluppi del pragmatismo<sup>54</sup>. Peirce riteneva Nicholas Green, uno dei membri del *Metaphysical Club*, il «nonno» del pragmatismo proprio perché, durante le riunioni del circolo, egli insisteva spesso sulla necessità di applicare la teoria della credenza di Bain come «ciò in base a cui un uomo è pronto ad agire», influenzando in questa direzione tutti i membri del gruppo. E il contenuto di tale teoria era considerato talmente importante da Peirce per la nascita del pragmatismo, da spingerlo ad affermare che l'indirizzo filosofico da lui inaugurato fosse poco più di un corollario della definizione di Bain.

Come si sa, per il filosofo scozzese una credenza non è semplicemente un fatto dell'intelletto o della sensazione, anche se in essa sono certamente inclusi questi elementi. Una credenza è invece soprattutto uno sviluppo della nostra natura attiva, della nostra volontà, in particolare quando quest'ultima è riferita a un'azione. Il significato di una credenza, in questo senso, è fornito proprio da un'*attitudine* o una *disposizione ad agire* in un certo modo quando se ne offre l'occasione. Una credenza dunque non è affatto un sentimento, o uno stato mentale, ma è una *prontezza* all'azione, la disposizione che ci *farebbe* agire in un certo modo X sulla base di un sapere Y *se si presentasse* una qualche occasione di un certo tipo Z. L'opposto della credenza è così il dubbio, l'incertezza, che non ci permette di agire. Sia lo stato di credenza che quello del dubbio vengono associati da Bain a certi sentimenti o tonalità emotive, come quelle della serenità e soddisfazione indotte dal primo, o dello sconforto e irritazione provocati dal secondo.

Nonostante Bain non usasse la parola "*habit*" in riferimento alla propria definizione di credenza, è chiaro che la nozione introdotta da Peirce, come quest'ultimo d'altra parte riconosceva apertamente, doveva molto alla teoria del filosofo scozzese, la quale, a partire dal 1877-78 in poi, a partire dai già più volte citati saggi peirceani pubblicati sul "Popular Science Monthly", fu incorporata e sviluppata in quella che divenne la dottrina pragmatista della conoscenza.

---

<sup>54</sup> Cfr. *supra*, §2.2.2.

Come ha illustrato M.H. Fisch in un articolo<sup>55</sup>, pressoché tutti i membri del *Metaphysical Club* mostravano di conoscere piuttosto bene, agli inizi degli anni '70, gli scritti di Bain e, in effetti, Peirce, nel celebre brano da noi citato, non aveva precisamente affermato che Green aveva scoperto o introdotto nel Circolo la teoria della credenza di Bain, ma semplicemente che aveva sottolineato l'importanza della sua applicazione. Il filosofo scozzese aveva pubblicato i suoi scritti principali prima che iniziassero le riunioni del "Circolo metafisico": *The senses and the intellect* (1855), *The emotions and the will* (1859), l'articolo non firmato sul "Belief" scritto per l'*Encyclopaedia* di Chambers (1861), *Mental science* (1868), o anche il suo commento alla nuova edizione dell'*Analysis* di James Mill del 1869, curata insieme a J.S.Mill<sup>56</sup>. Di quest'ultima Peirce, nello stesso anno, scrisse anche una recensione, senza però citare il capitolo sulla questione della credenza<sup>57</sup>.

Al di là di ciò, tutti questi scritti erano antecedenti al periodo in cui prese a riunirsi il Club, ed è molto probabile che i suoi membri fossero già familiari con le teorie dello psicologo britannico, senza con questo voler togliere a Green il merito di aver diretto l'attenzione dei suoi compagni del Circolo sulla particolare definizione di credenza contenuta negli scritti di Bain. In varie occasioni, sia Peirce che James, si riferiscono agli anni '50-'60 come a un'epoca in cui le idee di Bain esercitavano un'influenza pari a quelle di Mill. Se Peirce, ricordando quel periodo, affermava che, rispetto alla *Psychology* di Spencer, «Bain taught us more because we were better prepared for it» e che i libri di Bain «were of the most service in their time in leading young men to a scientific way of thinking about psychology»<sup>58</sup>, dal canto suo James non era da meno nel sostenere su "Nation" nel 1888 che «Twenty-five years ago all of us whose education had any outlook and vitality were pupils of the Mills and Bain»<sup>59</sup>. Anche Holmes e Fiske mostravano, d'altra parte, di conoscere molto bene il pensiero e le opere di Bain anche prima del 1871<sup>60</sup>.

Chauncey Wright, da parte sua, iniziò molto presto a avvicinarsi alle opere del filosofo scozzese. Se facciamo riferimento alla testimonianza del suo amico Gurney, il

---

<sup>55</sup> M.H. FISCH, *Alexander Bain and the genealogy of pragmatism*, "Journal of the history of ideas", vol. 15, n.3 (Jun., 1954), p. pp.413-444.

<sup>56</sup> J. MILL, *Analysis of the phenomena of human mind*, 2 voll., London 1869.

<sup>57</sup> Cfr. M.H. FISCH, *Alexander Bain and the genealogy of pragmatism*, cit., p.428.

<sup>58</sup> Ivi, p.426.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Ivi, pp.425-426.

Socrate di Bow Street iniziò a leggere le opere di Bain, e in particolare *The emotions and the will*, poco dopo il 1860, quando si convertì alla teoria di Darwin, mentre se prestiamo fede a Peirce, Wright si sarebbe avvicinato a Bain e Mill ancor prima. Ad ogni modo la lettura delle opere dello psicologo positivista fu fondamentale per Wright, che proprio tramite esse venne condotto dalla filosofia di Hamilton al pensiero di J.S.Mill<sup>61</sup>.

Nel novembre del 1868 fu richiesto a Wright di scrivere una recensione per “Nation” sulla *Mental science* di Bain<sup>62</sup>, ma questa, semmai fu scritta, non venne pubblicata. Nel gennaio 1870 Eliot, divenuto rettore di Harvard, invitò Wright, come già sappiamo<sup>63</sup>, a tenere un corso di psicologia nella sessione invernale del 1870-71 (tra ottobre e febbraio), e quest’ultimo, dopo aver accettato, decise di adottare come testo di riferimento per le sue lezioni, forse per la prima volta in America, un’opera di Bain, e cioè il suo compendio del 1868. Inoltre, come mostrano bene le lettere di quel periodo, egli rilesse anche i due volumi principali della psicologia del filosofo scozzese, *Senses and intellect* e *The emotions and the will*, al fine di prepararsi al meglio per il suo corso<sup>64</sup>.

Ora, nell’estate del 1870, Wright lesse, parallelamente al suo studio preparatorio di Bain, anche i neo-pubblicati *Contributions to the theory of natural selection* di Wallace, che contenevano il saggio sui *Limits of natural selection*, che, lo ricordiamo, Wright recensì nell’ottobre dello stesso anno. Come nota Fisch, fu mentre lavorava al suo articolo su Wallace, o forse mentre ne correggeva le bozze, che probabilmente Wright si trovò a leggere il capitolo sul “belief” in *The emotions and the will* di Bain, che contiene la famosa definizione “pragmatista” secondo cui una credenza non sarebbe altro che «an attitude or disposition of preparedness to act»<sup>65</sup>. E, ancora, fu probabilmente la combinazione tra la tematica, già da noi analizzata, su cui verteva l’articolo su Wallace e le tesi avanzate nel testo di Bain sulla questione della credenza

---

<sup>61</sup> Si vedano, per la testimonianza di Gurney le *Letters*, pp.368-370, mentre per quella di Peirce CP 5.64. Cfr. anche FISCH, *Bain and the genealogy*, cit., pp.428-9, secondo cui la versione di Gurney sarebbe più credibile, mentre Peirce avrebbe collocato la conversione di Wright troppo presto. Si noti che *The emotions and the will* di Bain apparve lo stesso anno dell’*Origin* di Darwin. Cfr. anche C. SINI, *Il pragmatismo americano*, cit., pp.78-79.

<sup>62</sup> Cfr. P.P. WIENER, *Evolution*, cit., p.214 e FISCH, *Bain and the genealogy*, cit., pp.428-9.

<sup>63</sup> Cfr. *supra*, §2.1.4.

<sup>64</sup> Cfr. FISCH, *Bain and the genealogy*, cit., p.429 e n.71.

<sup>65</sup> A. BAIN, *The emotions and the will*, John W. Parker and Son, London 1859, p.595. Il capitolo sul “Belief” è in ivi, pp.568-598.

e della certezza umane, che suggerirono a Wright un'originale applicazione del principio darwiniano di selezione al «problema psicologico dello sviluppo della mente individuale attraverso la sua stessa esperienza»<sup>66</sup>. Questa intuizione fu aggiunta da parte del filosofo di Northampton alla recensione su Wallace in una lunga nota<sup>67</sup>, che come ha osservato Fisch, costituisce un vero e proprio «brief essay in itself» all'interno dello scritto. In essa, Wright proponeva la tesi per cui «le nostre conoscenze e credenze razionali risultano, *veramente e letteralmente*, dalla sopravvivenza delle più adeguate fra le nostre credenze originali e spontanee»<sup>68</sup>; e aggiungeva anche che tale tesi sarebbe risultata perfettamente legittima se combinata con la nozione di credenza sviluppata da Bain<sup>69</sup>.

Wright, insomma, nella sua nota si proponeva di stabilire, sulla scorta delle teorie di Darwin e di Bain, un'analogia tra le azioni mentali umane e quegli aspetti della vita organica in generale sui quali agisce la selezione naturale<sup>70</sup>. Scrive Wright:

Le credenze umane, così come i desideri umani, sono naturalmente illimitate. Nella mente è naturale l'istinto alla generalizzazione. Non è il risultato della esperienza abituale, come è comunemente supposto, ma agisce altrettanto bene sulle *singole* esperienze, che sono in grado di produrre, quando non controllate, le più illimitate convinzioni e aspettative sul futuro. Il solo impedimento a tali incondizionate credenze naturali sono *altre* credenze, ugualmente incondizionate e naturali, oppure le contraddizioni e le condizioni limitanti dell'esperienza. Qui, poi, c'è come minimo una stretta analogia con quei fatti fondamentali del mondo organico sui quali è basata la legge della selezione naturale; i fatti, cioè, della “rapida crescita degli organismi” limitata solo dalle “condizioni dell'esistenza” e dalla competizione in quella “lotta per la vita” che sfocia nella “sopravvivenza del più adatto”. Così come la tendenza a una crescita illimitata negli organismi esistenti è mantenuta sotto controllo solo da quelle condizioni della loro esistenza che sono propriamente comprese nelle analoghe tendenze degli altri organismi a una crescita illimitata, ed è dunque mantenuta (tanto a lungo quanto le condizioni esterne rimangono invariate) in uno stabile equilibrio di vita, e così come questo equilibrio si adegua da sé a condizioni esterne che variano lentamente, nello stesso modo – nella storia della mente individuale – credenze che sorgono spontaneamente da singole esperienze semplici e da tendenze alla generalizzazione naturalmente illimitate sono mantenute reciprocamente sotto controllo. Queste diverse convinzioni, nella loro armonia, rappresentano le conoscenze e le esperienze della mente adeguatamente equilibrate e per opera delle trasformazioni adattative sono mantenute in

---

<sup>66</sup> EA, p.159, n..

<sup>67</sup> Cfr. PD, pp. 115-117 e EA, pp.159-162.

<sup>68</sup> EA, p.161, n.. Wright precisava che «È solo attraverso una figura linguistica, è vero, che questa forma di “sopravvivenza del più adatto” può essere descritta quale risultato della “lotta per l'esistenza” fra le nostre primitive credenze; eppure questa descrizione costituisce egualmente una buona metafora, altrettanto che se fosse applicata alla selezione naturale nel mondo organico» (*ibidem*; tr. it. leggermente modificata).

<sup>69</sup> Cfr. FISCH, *Bain and the genealogy*, cit., p.430.

<sup>70</sup> Cfr anche EA, pp.155-6.

accordo con le condizioni esterne che mutano, o con i mutevoli risultati complessivi nella memoria delle esperienze particolari<sup>71</sup>.

Come si è già visto nel terzo capitolo, le credenze non hanno un terreno “esterno” su cui “poggiare”, come quello di una realtà oggettiva o un’essenza noumenica a cui far riferimento nel controllo della loro verità. Esse possono essere controllate o limitate solamente da altre credenze, mentre da sola ogni credenza, prodotta anche da una singola esperienza, sulla base di un istinto di generalizzazione insito nella mente umana, tenderebbe a “espandersi” illimitatamente producendo una serie senza fine di aspettative rivolte al futuro. Queste “popolazioni” di credenze, in fondo, si comportano in modo analogo a quelle del mondo naturale: ogni specie tenderebbe a espandersi infinitamente se non intervenissero fattori quali le condizioni di esistenza, le limitazioni imposte dalla quantità finita di risorse, la spietata competizione con le altre innumerevoli specie che popolano lo stesso territorio e che allo stesso modo tenderebbero ad aumentare indefinitamente di numero. Le specie, dunque, come le credenze, si limitano a vicenda creando una sorta di equilibrio precario che si regola da sé alle condizioni esterne che variano lentamente e che mantiene per ogni specie un numero limitato di individui e una stabilità tra un gruppo e un altro, per lo meno fino a quando non cambino le condizioni di esistenza o non intervengano nuovi fattori che lentamente rimettono di nuovo in discussione l’equilibrio naturale. Allo stesso modo si osserva tra le credenze, nella storia della mente individuale, un analogo continuo aggiustamento e riaggiustamento che crea un equilibrio sempre mutevole tra il vecchio sistema di credenze e quello determinato da nuove esperienze. Si assiste cioè a un controllo reciproco tra nuove esperienze e vecchie credenze che determina continui riassetti nel sistema articolato delle convinzioni e delle credenze di ogni individuo.

Si noti che William James, in *Pragmatism*<sup>72</sup>, propone una visione molto vicina a quella qui descritta da Wright, in cui, in una combinazione analoga delle teorie di Darwin e di Bain, ogni individuo ha già un deposito di vecchie opinioni che controllano le nuove idee o si adeguano alle nuove esperienze. James usa addirittura, in riferimento a questo argomento, espressioni che ricordano da vicino il principio fondamentale del suo maestro di un tempo, come quando parla di “nuove esperienze o idee per vecchi depositi di opinioni o di credenze”. La stessa verità è per James

---

<sup>71</sup> EA, pp.159-160.

<sup>72</sup> Cfr. W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., pp.39-42.

qualcosa di mobile, di consegnato al processo evolutivo di selezione, e si risolve sempre in un processo in cui una «nuova verità [...] coniuga la vecchia opinione con il fatto nuovo»<sup>73</sup>, modificando nel contempo il vecchio deposito di verità e convinzioni dell'individuo, in un processo continuo di variazioni e adattamenti reciproci tra le idee. La verità, per James è qualcosa che coniuga con soddisfazione, con successo, vecchi schemi a nuovi fatti. Perciò, nuovi usi di vecchi poteri è ciò che sempre accade, come direbbe Wright. Il successo del nuovo uso nel processo evolutivo è ciò che, in ultima analisi, sia James che Wright intendono generalmente per “verità”, anche se Wright, come sappiamo, non propose mai una teoria generale della verità. Eppure si può dire che anche nella visione di Wright la “verità” di una credenza si possa assimilare, soprattutto nei suoi ultimi scritti “darwinisti”, a una sorta di processo adattativo, in cui vengono selezionate le variazioni sulle credenze che, in generale, apportano un vantaggio per la vita degli individui. In questo senso, si potrebbe dire che sono le credenze selezionate per il loro significato, o valore utile per le condizioni di esistenza, che diventano “vere” per una sorta di convalida retroattiva che altro non è che ciò che chiamiamo “selezione naturale”. La “verità” di James, a sua volta, è ancora il prodotto di un processo selettivo di nuove opinioni che meglio si adattano ai vecchi schemi e che nello stesso tempo sono compatibili con nuove condizioni, nuovi fatti. «La verità di un'idea», scrive James, «non è una proprietà immutabile che le inerisce. La verità *capita* ad un'idea. Un'idea diventa vera, è resa vera dagli eventi. La sua verità è infatti un evento, un processo: il processo, cioè, del suo stesso verificarsi»<sup>74</sup>. Sulla base di ciò per James il pragmatismo, il cui nucleo teoretico ruota attorno alla teoria ideo-motoria di Bain, non è solo un metodo per stabilire il significato e la verità delle credenze, ma anche «una teoria genetica di ciò che si intende per verità»<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Ivi, p.40.

<sup>74</sup> W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., pp.117-8.

<sup>75</sup> Cfr. W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., pp.39-40, 43. Scrive ancora James: «Un'opinione nuova conta come “vera” solo in proporzione a quanto gratifica il desiderio individuale di assimilare la novità alla propria esperienza, alle proprie convinzioni depositate. Essa deve contemporaneamente propendere verso la vecchia verità e afferrare il fatto nuovo; e il suo successo nel farlo [...] è motivo di apprezzamento da parte dell'individuo. Quando la vecchia verità cresce, per l'aggiunta di nuove verità, ciò avviene dunque per ragioni soggettive. Noi siamo nel processo e rispettiamo le ragioni. La nuova idea che svolge meglio la funzione di soddisfare la nostra duplice esigenza è la più vera. Essa si fa vera, si fa classificare come vera, per il modo in cui funziona: innestandosi su un corpo di vecchie verità, che cresce così, come cresce un albero, per l'attività di un nuovo strato di tessuto vegetale» (ivi, p.41). E ancora, usando espressioni che di nuovo ci ricordano l'interpretazione del processo evolutivo fornita da Wright, «il pragmatismo si limita a seguire l'esempio delle scienze sorelle, interpretando l'ignoto col noto. Riesce a legare insieme armoniosamente il vecchio col nuovo» (ivi, p.44).

Ora, aggiungeva Wright, i filosofi hanno mancato di scoprire la vera natura delle credenze e del loro limitarsi reciprocamente. La caratteristica peculiare di fatti tanto elementari come quelli connotati dalle credenze e dalle convinzioni della mente razionale non è stata vista mai chiaramente dai filosofi, che ne hanno sempre identificato la natura ultima con un elemento puramente intellettuale della mente. Solo con Bain si è finalmente evidenziato il genuino significato ultimo di ogni credenza elementare:

Questa mutua limitazione delle credenze a opera delle altre credenze, in cui consiste tanta parte della loro più propria *evidenza*, è una caratteristica così manifesta nelle convinzioni della mente razionale, che i filosofi hanno mancato di scoprirne la vera natura, in quanto fatti elementari, fino a quando questo non è stato indicato dal più grande degli psicologi viventi, il professor Alexander Bain. La mutua verifica e il mutuo controllo delle credenze è effettivamente apparso, alla maggior parte dei filosofi, come la loro unica effettiva evidenza e le credenze stesse si sono dimostrate in quanto fasi puramente intellettuali della mente. Ma Bain le ha definite, rispetto alla loro natura ultima, come fasi della volontà, o come tendenze che noi dobbiamo fare *agire* sulla mera esperienza, ossia fare *agire* sulle nostre più semplici e più limitate esperienze. Sono tendenze comunque, che divengono così strettamente implicate negli sviluppi intellettuali e nelle loro reciproche delimitazioni, che i loro risultati ultimi, in termini di credenze razionali, sono parse alla maggior parte dei filosofi, molto naturalmente, quali fatti puramente intellettuali e la loro reale genesi nell'esperienza è stata generalmente screditata, con l'eccezione di quelle che sono, in particolare, designate quali "credenze empiriche"<sup>76</sup>.

Wright evidenzia dunque perfettamente l'elemento "pragmatista" contenuto nelle analisi di Bain. È l'azione, la valenza pratica, che connota la natura ultima di ogni credenza, il suo significato, e non il suo contenuto intellettuale. La credenza, cioè, non è un fatto mentale, o non solo un fatto mentale, ma principalmente una tendenza all'azione, una risposta pratica, un fatto della volontà che si traduce negli usi, negli abiti di risposta. Proprio questo legame indissolubile, identificato da Bain, da parte del significato delle credenze e delle convinzioni umane con il *medium* del comportamento, ben visibile nell'esperienza, è sottolineato da Wright come un elemento chiave che permette di interpretare anche la dimensione più invisibile e sfuggente della natura umana, quella mentale, attraverso gli strumenti euristici offerti dalle ipotesi di lavoro darwiniane. In questo modo i principi darwiniani di variazione e selezione possono essere applicati anche alla sfera mentale degli individui, la quale, come le strutture fisiche degli organismi, è a sua volta e indissolubilmente legata al significato pratico, in riferimento alla vita del singolo, di ogni idea o credenza, che di

---

<sup>76</sup> EA, p.160.

queste ultime costituisce il tessuto fondamentale. Anche gli sviluppi intellettuali, dunque, si traducono in tendenze pratiche in competizione tra loro, le più adatte delle quali vengono selezionate in base al loro valore, al loro *cash-value*, direbbe James<sup>77</sup>, che portano con sé in relazione alla sopravvivenza del singolo individuo.

In questo processo generativo ed evolutivo che coinvolge le credenze, centrale è poi, osserva Wright, l'elemento del linguaggio, o meglio «la facoltà di usare e inventare il linguaggio»<sup>78</sup>. Quest'ultima comporta per Wright, come si è già rilevato, «un'azione di ritorno», un «*turning back*»<sup>79</sup> nei poteri della mente, una riconversione degli abiti mentali in azioni riflessive, che invece di rispondere in modo passivo agli stimoli esterni attraverso azioni abituali, si rivolgono attivamente alle azioni stesse della mente riconoscendole come tali.

Una ricostruzione del grande balzo “mentale” che ha segnato il passaggio dall'uomo primitivo all'uomo moderno, osservava Wright, non può che essere di natura speculativa, a causa della mancanza di ricordi e di tracce che possano testimoniare questo sviluppo. Il filosofo di Northampton identificava tuttavia, già in questa lunga nota, elementi fondamentali per mezzo dei quali possiamo rintracciare la serie di vantaggi e utilità che hanno presumibilmente determinato la transizione, chiamando in causa la selezione naturale. Tra i più importanti, Wright identificava, oltre alle capacità riflessive della mente umana, quelle relative alla natura sociale della nostra specie, che implicano la possibilità di un'assistenza reciproca dei membri delle comunità umane nella lotta per la sopravvivenza. Proprio la natura sociale dell'uomo e il carattere riflessivo delle sue azioni mentali hanno permesso lo sviluppo dei suoi poteri mentali creando una sorta di

intelligenza di tipo generale e comune, invece degli'istinti specializzati e delle forme d'intelligenza proprie degli altri animali. Da questi elementi venne il linguaggio, e di qui tutte le arti, le forme di conoscenza e di governo, le tradizioni, tutte le eredità di carattere esterno, le quali, reagendo con la natura sociale umana, hanno indotto i sentimenti di moralità, di venerazione e la sottigliezza di ragionamento e di sentire, caratteristiche guardando alle quali, come in uno specchio, l'uomo vede il suo passato e immagina il suo futuro<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> «[...] il pragmatismo pone [...] la sua solita domanda: “Ammesso che un'idea o una credenza sia vera, che differenza concreta produrrà il suo esser vera, nella vita effettiva di ognuno? In che modo la verità sarà realizzata? Quali esperienze risulteranno differenti da quelle che avremmo ottenuto se la credenza fosse falsa? In breve, qual è il valore in contanti è [*cash-value*] della verità in termini di esperienza?”» (W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., p.117).

<sup>78</sup> EA, p.161.

<sup>79</sup> PD, p.116.

<sup>80</sup> EA, p.162.

Come vedremo nelle prossime pagine, Wright sviluppò in modo più articolato queste sue intuizioni nel suo saggio del 1873. Ad ogni modo, ciò che ora potremmo concludere riguardo a questa sezione è che se anche Green aveva influenzato i membri del *Metaphysical Club* insistendo per un'applicazione della definizione di credenza ai vari campi del pensiero, risulta chiaro, da ciò che si è detto, che Wright una tale applicazione l'aveva già significativamente tentata nel 1870, in combinazione con la teoria darwiniana dell'evoluzione, nei riguardi della teoria della cognizione. Ed è molto probabile che, come ha suggerito Max Fisch, tutti i membri del "Circolo Metafisico" abbiano letto lo scritto di Wright sui *Limiti della selezione naturale*, mentre uno di essi, J.B. Warner, seguì anche le lezioni su Bain di Wright tenute ad Harvard in quello stesso periodo<sup>81</sup>.

Inutile dire che gli elementi emersi in questa sezione, una combinazione della dottrina di Bain con quella di Darwin in applicazione alla teoria della cognizione umana, evidenziano, come è chiaro, un ulteriore fondamentale contributo da parte di Wright alla genesi del pragmatismo americano e schiudono le porte agli ulteriori sviluppi teoretici che Wright intraprese nel suo saggio teoreticamente più importante, il già citato *L'evoluzione dell'autocoscienza*, di cui è giunto il momento per noi di occuparci.

## 5.2 – L'origine dell'autocoscienza

### 5.2.1 – *Darwin, Wright e la "psicozoologia"*

Come si è visto, Wright, ancor prima della nascita del pragmatismo americano, ebbe la capacità di percepire che l'empirismo di Mill e Bain, reinterpretato alla luce dell'idea di selezione naturale, trasfigurava i processi di pensiero umani in strumenti essenziali con i quali noi adattiamo noi stessi al nostro ambiente naturale<sup>82</sup>. E questa nuova ottica darwiniana forniva finalmente a Wright gli strumenti concettuali per gettare le basi per quella psicologia scientifica di cui già parlava negli anni '60, la quale, procedendo al di là dell'impostazione associazionista di Mill, che era da sola

---

<sup>81</sup> Cfr. *Letters*, pp.212-214. Inoltre si veda *supra*, cap.2.

<sup>82</sup> Cfr. G. KENNEDY, *op. cit.*, in *I&L*, p.176.

insufficiente al compito che si proponeva, aveva condotto il filosofo di Northampton già allora all'elaborazione dell'idea di un a-priori funzionale e di una visione della mente umana come di un processo che va continuamente evolvendo<sup>83</sup>.

Come sappiamo, l'articolo di Wright sui *Limiti della selezione naturale* era stato notato e molto apprezzato proprio da Darwin, che, in *Descent of man* citava più volte lo scritto, in particolare riconoscendo al filosofo americano il merito di aver messo in luce quell'aspetto della teoria della selezione naturale che Wright evidenziava nel suo principio della pluralità degli usi. Un principio che ancora era rimasto in ombra negli scritti darwiniani e che fu molto utile, come si è visto, per superare alcune importanti difficoltà della teoria, come quelle provocate dalle obiezioni di Mivart e di Wallace.

Oggi, più che mai, l'idea dell'importanza della possibilità di una pluralità di usi, posta al centro della struttura della teoria dell'evoluzione, con il nome di *exaptation*, da Stephen Jay Gould, Niles Eldredge e altri importanti biologi e filosofi, risulta, come si è visto nel capitolo 4, fondamentale nella comprensione della genesi, dello sviluppo, e del significato evolutivo di molte strutture e comportamenti. E, ultimamente, è sempre più quotata l'idea che anche la comprensione dell'emergenza e dell'evoluzione della mente umana a partire da una continuità naturale con il mondo animale sia possibile attraverso tale concetto. Come ha scritto recentemente Telmo Pievani:

Sta riscuotendo consensi crescenti l'ipotesi che alla base dell'evoluzione dell'intelligenza umana moderna vi sia stata una sequenza di "exaptations", ovvero di cooptazioni funzionali di strutture (anatomiche e neurali) sorte per una certa funzione e poi convertite a un utilizzo anche completamente diverso. Questo modello esplicativo permette di comprendere per la prima volta come sia possibile che in un processo di continuità naturalistica – la base biologica del comportamento – compaia per selezione naturale o per derive una novità tanto importante, la cultura, da influenzare a sua volta, le regole evolutive. Ma il puzzle dell'evoluzione della mente deve ancora essere in gran parte ricostruito, a partire da pochi, ma oggi molto significativi, indizi scientifici<sup>84</sup>.

Il tema dell'origine o dell'emergenza delle facoltà umane superiori e della capacità di linguaggio fu affrontato, come si sa, anche dallo stesso Darwin in *Descent of man* nel 1871. In questo testo però, un anno prima di affrontare le critiche di Mivart nella

---

<sup>83</sup> Cfr. *supra*, §3.3.3 e §3.3.4.

<sup>84</sup> T. PIEVANI, *L'evoluzione della mente*, a cura di ID., con introduzione di G. Giorello, Sperling & Kupfer editori, s.l. 2008, p. 30. Cfr. anche ID., *Quella volta che siamo diventati umani*, "Dedalus", n. 4, gen./feb. 2008, pp. 9-15. Tra gli studiosi, biologi e antropologi contemporanei che hanno proposto una spiegazione dell'origine delle capacità mentali umane attraverso la nozione di *exaptation*, cfr., tra gli altri, I. TATTERSALL, *Il cammino dell'uomo*, Garzanti, Milano 1998 e ID., *La scimmia allo specchio*, Meltemi, Roma 2003; J. SKOYLES e D. SAGAN, *Il drago nello specchio*, Sironi, Milano 2003; V.S. RAMACHANDRAN, *Che cosa sappiamo della mente*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2004.

sesta edizione dell'*Origin*, il naturalista inglese dava l'impressione di non saper affrontare in modo soddisfacente il tema di una genealogia della mente, mostrando di non sapersi svincolare da un'impostazione che ancora potremmo definire "essenzialista" o "preformista", sulla scorta del significato che questi termini hanno assunto nel capitolo quarto di questo lavoro.

Darwin partiva dalla tesi generale, condivisa largamente prima dai pensatori di matrice sensista, sulla scia di Gassendi e Condillac, e poi anche dai primi evoluzionisti veri e propri, come Cabanis, Lamarck o Erasmus Darwin<sup>85</sup>, secondo cui la differenza tra la mente umana e quella animale si risolverebbe in nient'altro che una differenza di grado (*in degree*), e non di qualità o di tipo (*in kind*). Secondo questa concezione, cioè, tutte le facoltà mentali che riconosciamo nell'uomo sarebbero già presenti, anche se in grado incipiente, nella mente animale. Questa idea era fatta valere dai filosofi sensisti ed evoluzionisti in opposizione ai pensatori di matrice "cartesiana" o "aristotelica", secondo i quali sussisteva tra la mente animale e quella umana una differenza incolmabile, metafisica, che non poteva essere spiegata da alcuna ipotesi trasformista di un passaggio graduale e continuo tra la facoltà istintiva e quella razionale.

Darwin, che faceva proprio l'assunto tradizionalmente "evoluzionista", nel suo *Descent of man*, e in particolare nei due capitoli dedicati a un «confronto tra le facoltà mentali dell'uomo e degli altri animali»<sup>86</sup>, dichiarava apertamente che «il mio scopo [...] è di dimostrare che non vi è alcuna differenza fondamentale tra l'uomo e i mammiferi superiori per quanto concerne le loro facoltà mentali»<sup>87</sup>, aggiungendo che

Se nessun altro essere vivente, tranne l'uomo, avesse posseduto una qualche facoltà mentale, o se i suoi *poteri* fossero stati di natura del tutto diversa da quella degli animali inferiori [come sostenevano cartesiani, aristotelici o, in generale, tutti i pensatori "ortodossi"], allora non saremmo mai stati in grado di convincerci che le nostre facoltà elevate si sono sviluppate gradualmente. Ma si può dimostrare che non vi è nessuna fondamentale differenza di questo genere. Dobbiamo anche ammettere che vi è una differenza molto maggiore di capacità mentale tra uno dei pesci inferiori, come una lampreda o un anfiosso e una delle scimmie superiori, che tra questa e un uomo; tuttavia tale differenza è colmata da numerose gradazioni<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr, su questi autori, R.J. RICHARDS, *Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, pp.20-70; si veda inoltre A. PARRAVICINI, *La mente di Darwin*, cit., pp.105-118.

<sup>86</sup> Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., pp.67-111.

<sup>87</sup> Ivi, p.68.

<sup>88</sup> Ivi, p.67.

Darwin, in poche parole, confermava l'osservazione di Bowen per cui la grande sfida, o il grande problema della teoria dell'evoluzione consisteva nel mostrare come fosse possibile un passaggio continuo attraverso «numerose gradazioni» capaci di colmare la differenza, a prima vista incolmabile, tra l'istinto animale e la ragione umana. Infatti, per costruire una genealogia dell'umano accettabile dal punto di vista evolutivo, si doveva risolvere il problema della continuità naturale della mente umana con quella animale. In che modo è stato possibile un passaggio graduale dalle facoltà mentali istintive dell'animale ai poteri razionali umani, che ci sembrano così diversi e distanti rispetto alle prime? E come ha potuto accadere senza la mano divina, e solamente attraverso l'intervento delle normali leggi operanti attualmente in natura, come insegnavano, per la geologia, Hutton e Lyell?

La strategia di Darwin, nel suo *Descent*, consisteva, in vista della dimostrazione del suo assunto, nel ritrovare i segni di facoltà umane incipienti anche nel mondo animale, operando un confronto tra i nostri poteri mentali e quelli dei bruti. Perciò a Darwin premeva mostrare che nell'animale si ritrovano in grado incipiente tutte le più alte emozioni umane, la facoltà di immaginazione, quella estetica, la capacità razionale e riflessiva, e così via. Anche l'insetto presenterebbe, secondo questa visione, comportamenti razionali, così come gli altri animali, che, quando li si vede «esitare, decidere e risolvere», dice Darwin, sembrano a loro modo ragionare, e nondimeno molti di essi mostrano altre svariate capacità incipientemente “umane”, come quelle di immaginazione, gusto estetico e addirittura senso dell'umorismo<sup>89</sup>.

Tutte queste osservazioni vengono riportate da Darwin al fine dunque di concludere che esiste una gradualità, una continuità, tra i poteri di associazione mentale, di riflessione, di osservazione che, a partire dagli animali inferiori fino a raggiungere quelli superiori per arrivare all'uomo, partono da una forma rozza e incipiente di associazione fino a trasformarsi in quella facoltà molto complessa di elaborare concetti astratti e catene di ragionamento, che caratterizza la mente umana. Esisterebbe dunque una differenza tra le facoltà mentali dell'uomo e quelle dell'animale. Ma questa non è una differenza di tipo, o di qualità nelle funzioni possedute, ma semplicemente di grado, che riguarda la quantità in cui le *medesime* facoltà, in differenti misure, sono presenti nelle varie forme organiche. Non esiste alcuna linea di demarcazione netta, o

---

<sup>89</sup> Ivi, pp.67-89.

addirittura *ontologica*, tra la natura umana e quella animale, per il fatto che quei poteri mentali che la filosofia ha sempre attribuito in esclusiva all'uomo, in verità si possono ritrovare già tutte, anche se in grado minore, negli animali.

Eppure, come è già stato notato<sup>90</sup>, nella sua analisi Darwin non solo si sarebbe limitato ad accettare a-criticamente la ripartizione tradizionale che la filosofia aveva operato sull'"anima" umana, dando pacificamente per scontata l'esistenza distinta di una facoltà "razionale", "estetica", "immaginativa", senza svolgere alcuna indagine preliminare per definirne o circoscriverne la natura o la reale consistenza teoretica alla luce della teoria dell'evoluzione e delle ipotesi euristiche introdotte nell'*Origin*, ma ne avrebbe poi anche operato una "retrocessione all'origine", come si diceva nel capitolo precedente, in modo indebitamente antropomorfizzante, "scoprendo" la presenza di ognuna di queste facoltà "tipicamente" umane anche nella mente animale, seppur in grado minore. Darwin stesso, cioè, cadeva, secondo il nostro punto di vista, proprio in quell'argomentazione, da noi definita "essenzialista" o "preformista" (cfr. *supra*, §4.3.1), che fin dall'inizio si proponeva di rovesciare. Anche Darwin infatti, incappando in quella che si è definita "fallacia genetica", retrocedeva all'origine quelli che invece erano i risultati finali del processo considerato, per il fatto che anch'egli presupponeva fin dall'inizio "forme", in questo caso mentali, per vederle poi "evolvere", come si diceva per i preformisti, come un semplice "dispiegamento" per selezione naturale di potenzialità già del tutto presupposte. Questo schema di ragionamento, che a Darwin, come sappiamo, serviva strategicamente per tracciare una continuità tra la mente umana e quella animale, rimane così, secondo il nostro avviso, ancora invischiato in quella logica che caratterizza anche oggi la strategia adattazionista, dal momento che in esso il processo evolutivo si riduce al dispiegamento e al mero potenziamento di facoltà già perfettamente presenti, anche se solo in grado minimo, fin dall'inizio. Lo stesso linguaggio per Darwin non sarebbe che un mero strumento della mente che serve proprio a potenziare quelle capacità di calcolo e di ragionamento che sarebbero già implicite nella mente dell'animale<sup>91</sup>.

L'autore dell'*Origin*, insomma, nonostante abbia senz'altro impresso una spinta fondamentale a quel processo di "naturalizzazione" della mente umana che avanzava

---

<sup>90</sup> Cfr. A. PARRAVICINI, *op. cit.*, pp.162-167 e, in generale, tutto il cap.5.

<sup>91</sup> Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., pp.81-86. Si veda anche A. PARRAVICINI, *op. cit.*, pp.167-179.

per lo meno dai tempi di Hume<sup>92</sup>, in opposizione alle tendenze “ortodosse” di isolarla e confinarla in una “cittadella metafisica” inespugnabile, cadeva però allo stesso tempo nell’errore di presupporre all’origine ciò che invece avrebbe dovuto spiegare e veder emergere evolutivamente, o anche, come si notava sopra (§4.3.4), per la logica del programma adattazionista, di confondere l’origine storica di una struttura, di un potere, di un comportamento, con la sua utilità o il suo significato attuale (l’ala si è formata fin dall’inizio *per* volare). Una retroflessione, quella di Darwin, che forse costituisce un ennesimo caso, o la forma ultima, un ultimo mascheramento, dell’ideologia essenzialista o finalista, dal momento che anch’essa retrocede all’origine un risultato, un effetto, o ancor meglio, il significato attuale di una forma, nella spiegazione del processo della sua origine e della sua evoluzione, che ancora una volta assume il carattere di una *evoluto*, nel senso che si intendeva sopra (§4.3.1)<sup>93</sup>. Infatti cos’altro era quella retroflessione darwiniana delle facoltà umane, come quelle di ragione, immaginazione, ecc., pacificamente accettate nella loro divisione così come è stata decisa dal pensiero filosofico da Platone in poi, alla mente animale, in cui quelle stesse facoltà erano considerate già perfettamente presenti, con la loro funzione attuale che vediamo nell’uomo, e semplicemente in un grado minore, se non la medesima operazione di retrocedere il risultato all’origine e poi veder dispiegare

---

<sup>92</sup> Cfr., su questi temi, O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin. Evoluzione e umana saggezza*, Donzelli Editore, Roma 2007 e A. ATTANASIO, *Hume, Darwin: un dialogo nel tempo*, “Micromega. Almanacco di filosofia”, n.5, novembre-dicembre 2002, pp.237-243.

<sup>93</sup> In ogni caso Darwin, nonostante la sua tesi generale, non manca in alcuni importanti casi riguardanti l’origine dell’“umano”, di fare uso del concetto di “exaptation”. Per esempio, per Darwin, il linguaggio umano si è potuto forse sviluppare in base alla tendenza, comune anche ad altri animali come gli uccelli e le scimmie, a imitare e modificare le voci degli altri animali, le grida istintive dell’uomo, o anche altri suoni naturali, in unione con altri segni e gesti. È probabile, però, che all’inizio, diceva Darwin, l’uomo primitivo usasse la voce per produrre cadenze musicali durante il corteggiamento, come fa il gibbono o come fanno gli uccelli, per esprimere «le varie emozioni come l’amore, la gelosia, il trionfo» (C. DARWIN, *L’origine dell’uomo*, cit., p. 83). Come spiegava Darwin puntando proficuamente l’attenzione sulla peculiarità del gesto vocale, il canto, la musica, affondano le radici in un passato sterminato, alla soglia dell’umano. Una soglia in cui la voce aveva molto probabilmente un uso, una funzione diversa da quella attribuita da chi individua in essa, fin dall’inizio, l’origine del linguaggio, ovvero una funzione comunicativa. In *The expression of the emotions in man and animals* (1872), Darwin affermava esplicitamente che, quando ci si riferisce all’origine del linguaggio, non si può intendere propriamente un’“invenzione” consapevole dell’uomo «per riferirsi a un processo che è stato realizzato attraverso innumerevoli tappe e in un modo non completamente cosciente» (C. DARWIN, *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999<sup>3</sup>, pp.98-99). Aggiungendo, inoltre, che «tutti i segni hanno avuto generalmente un’origine in qualche modo naturale» ma che, per quanto riguarda i segni convenzionali, come per esempio il linguaggio dei gesti usato dai sordomuti e dai selvaggi, «la loro derivazione naturale spesso è diventata incerta o si è completamente perduta; la stessa cosa si può dire per il linguaggio articolato» (ivi, p.100).

progressivamente, per *evoluto*, le sue potenzialità già implicitamente presenti fin dall'inizio fino al grado in cui si osservano nelle facoltà umane attuali?

Darwin stesso, in fondo, mostrava segni di insoddisfazione per il suo approccio nei confronti di una genealogia dell'umano, tanto da dichiarare apertamente in *Descent of man*, con la sua consueta onestà intellettuale, i propri limiti filosofici e la propria incapacità ad affrontare una questione così complessa:

È [...] molto probabile che, per quanto riguarda il genere umano, le facoltà intellettuali si siano venute principalmente e gradualmente perfezionando mediante la selezione naturale [...]. Indubbiamente sarebbe interessante tracciare lo sviluppo di ciascuna facoltà separatamente, dalla condizione in cui esiste nell'animale inferiore a quella in cui esiste nell'uomo; ma né la mia capacità né le mie conoscenze permettono questo tentativo<sup>94</sup>.

Darwin apprezzava molto i lavori di Wright, inclusa la sua trattazione del paradosso di Wallace e il modo in cui il filosofo americano aveva esaminato, in *Limits of natural selection*, la questione della genesi della mente umana, tanto che i due avevano iniziato una proficua corrispondenza in cui discutevano dei temi dell'evoluzione (cfr. §4.2.1).

Nel luglio del 1872, dopo la pubblicazione dei saggi su Mivart e di quello sulla fillotassi, Wright partì per il suo viaggio di qualche mese per l'Europa (cfr. *supra*, §2.1.4), continuando a tenersi in contatto epistolare con Darwin, con cui, nel frattempo, aveva iniziato anche a discutere della possibilità di un'applicazione della teoria evolutiva ai problemi filosofico-genealogici riguardanti la mente e il linguaggio umani. Fu proprio Darwin ad introdurre la questione a Wright, il 3 giugno 1872, pochi mesi dopo la pubblicazione della prima edizione di *Descent of man*, scrivendo al filosofo americano, dopo averlo ringraziato per la copia speditagli della sua *Evolution by natural selection*, che

Niente può essere più chiaro del modo in cui lei discute della persistenza, ovvero della fissità delle specie [...]. Poiché la sua mente è così chiara e poiché lei considera così attentamente il significato delle parole, io mi auguro che lei voglia cogliere l'occasione di considerare quando di qualcosa si può dire che sia effetto della volontà dell'uomo [...]. Sono stato indotto a questa speranza dalla lettura di un articolo del vostro professor Whitney versus Schleicher. Egli argomenta che, poiché ciascun passaggio di un cambiamento linguistico è operato dalla volontà dell'uomo, l'intero sistema del linguaggio cambia allo stesso modo. Io però non penso che le cose stiano così: un uomo non ha intenzione o desiderio di cambiare il linguaggio. Si tratta di un caso parallelo a quella che ho definito "selezione inconsapevole", la quale dipende dal fatto che gli uomini inconsapevolmente preservano gl'individui migliori e, così facendo, inconsapevolmente, alterano la razza<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., p.112.

<sup>95</sup> EA, pp.168-169.

È molto interessante per noi il fatto che Darwin chiedesse proprio a Wright di occuparsi di un tema simile, poco dopo quella sorta di *impasse*, o di insoddisfazione maturata durante la stesura di *Descent of man* sulla questione dell'origine e dello sviluppo della mente umana e del linguaggio. Darwin, potremmo dire, domandava a Wright, in occasione della lettura di un articolo del filologo americano William D. Whitney<sup>96</sup>, un supporto filosofico su una questione teoretica così delicata e importante, un tema che, d'altra parte, appassionava il naturalista inglese per lo meno fin dai tempi dei suoi *Taccuini* giovanili<sup>97</sup>. L'autore dell'*Origin*, in particolare, chiedeva a Wright di riflettere sulla questione del linguaggio, della volontà e dell'intenzione propriamente umani, in relazione alla possibilità di un'applicazione delle ipotesi di lavoro di variazione e selezione naturale, suggerendo di considerare quella distinzione strategica che lo stesso Darwin aveva proposto riguardo all'idea di una selezione naturale e *inconsapevole* da un lato, e di una selezione operata *consapevolmente* da parte dell'uomo, dall'altro.

Ora, per occuparsi in modo filosoficamente serio di questi temi, però, come ben sapeva Wright, bisognava prima chiarire teoreticamente il nodo fondamentale della genesi dell'umano, della sua natura autocosciente e razionale, e comprendere, in ultima analisi, in cosa consista poi questa cosiddetta "mente razionale autocosciente". Insomma, quello che il naturalista inglese domandava a Wright era nientemeno che la risoluzione di ciò che si è definito come il vero "problema di Darwin", quel problema che lo stesso autore dell'*Origin* aveva ormai rinunciato ad indagare in profondità; ovvero, il problema di comprendere come sia potuta emergere la ragione umana dall'istinto, come possano essersi originate la coscienza e la volontà umane dalla percezione animale in modo naturale e graduale, senza scomodare *fiat* divini o eventi miracolosi, e in ultima analisi, in cosa consistano poi queste presunte "facoltà" umane.

Vedremo, nel corso di questa e della prossima sezione, i contenuti della lunga e articolata risposta che Wright fornirà al quesito di Darwin, sia in lettera, che nel suo saggio sull'*Evoluzione dell'autocoscienza*, che porrà le basi per la trattazione

---

<sup>96</sup> W.D. WHITNEY, *Strictures on the views of August Schleicher respecting the nature of language and kindred subjects*, "Transactions of the American Philological Association" (1869-1896), vol.2 (1871), pp.35-64. William Dwight Whitney (1827-1894) era professore di sanscrito e di filologia comparata allo Yale College.

<sup>97</sup> Si vedano, in particolare, i già citati *Taccuini M e N* e le *Vecchie e inutili note sul senso morale e alcuni temi di metafisica* del giovane Darwin.

pragmatista del problema dell'umano. Un problema che, con James e Mead, sarebbe stato sviluppato e articolato proprio sulla scorta dell'indirizzo teoretico abbozzato dal Socrate di Bow Street.

Ad ogni modo, come si diceva, lo scambio epistolare tra Darwin e Wright su questi temi continuò anche mentre il secondo era in viaggio per l'Europa. Durante il suo soggiorno a Londra, il filosofo americano fu invitato da Darwin a fargli visita nella sua casa nelle campagne inglesi<sup>98</sup>. Wright trascorse così un'intera meravigliosa giornata insieme al grande naturalista e alla sua famiglia, e pernottò nella celebre Down House. Subito dopo la conclusione della visita scrisse a caldo all'amica Sara Sedgwick per raccontarle, al colmo dell'eccitazione e dell'entusiasmo, dell'importante incontro avuto con i Darwins<sup>99</sup>. Egli raccontò di aver parlato molto con lo scienziato inglese, sia durante la cena che nelle ore successive, e poi a colazione del giorno successivo. Di tutto ciò che i due si dissero in quell'occasione, in particolare, scriveva Wright,

One point I may mention [...] of our final talk. I am some time to write an essay on matters covering the ground of certain common interests and studies, and in review of his "Descent of man", and other related books, for which the learned title is adopted of *Psychozoölogy*, - as a substitute for "Animal Psychology", "Instinct", and the like titles, - in order to give the requisite subordination (from our point of view) of consciousness in men and animals, to their development and general relations to nature. So, if you ever see that learned word in print, you will know better than other readers when and where it was born!<sup>100</sup>.

Si comprende bene, da questa lettera, come Wright, dopo l'invito di Darwin a pensare in termini evolucionistici il problema dell'"umano", avesse concepito un progetto denominato, insieme al naturalista inglese, *psicozoologia*, con l'idea di inaugurarla con una sorta di saggio preliminare, che in effetti fu pubblicato alcuni mesi dopo l'incontro tra i due uomini. Il saggio, *The evolution of self-consciousness*, fu pubblicato nell'aprile del 1873 sulla "North American Review" e, contrariamente a quanto ci si sarebbe aspettato, Wright non lo spedì mai, né mai lo segnalò, a Darwin, nonostante questo fosse senz'altro il suo scritto più significativo. Il filosofo americano spiegava così i motivi della sua scelta in una lettera a Jane Norton:

I did not send him [Darwin] my last essay in the "North American"; for I preferred that he should be led, if at all, by his own interest in the subject to read it. Metaphysics is not his

---

<sup>98</sup> Cfr. il brano della lettera di Darwin del 31 agosto 1872, riportato in *Letters*, p.246.

<sup>99</sup> «If you can imagine me enthusiastic, - absolutely and unqualifiedly so, without a *but* or criticism, - then think of my last evening's and this morning's talks with Mr. Darwin, as realizing that beatific condition [...]. I was never so waked up in my life, and did not sleep many hours under the hospitable roof» (Wright a Sara Sedgwick, 5 settembre 1872, in *Letters*, p.248).

<sup>100</sup> *Letters*, p.248.

forte; and I feared to bore him, or at least desired not to compel from him either a judgment or a confession. I ought to have waited, and expanded the subject into a book [...] instead of publishing the sketch, which the article really is<sup>101</sup>.

Wright, ovviamente, non poteva sapere dei *Taccuini* in cui Darwin, già alla fine degli anni '30, aveva raccolto le sue osservazioni sui più disparati temi metafisici, trattando le questioni più importanti della tradizione filosofica e progettando una loro rifondazione evoluzionistica, in un grandioso progetto che avrebbe dovuto costituire la base per il superamento dello stadio metafisico (in senso comteano) in cui versavano le teorie sulla mente umana, in direzione della costruzione di una nuova scienza dell'uomo<sup>102</sup>. E Wright aveva in qualche modo ereditato quel progetto, ma non ebbe il tempo di sviluppare i contenuti di quel saggio del 1873 che per lui doveva essere solo uno schizzo preliminare di quella nuova impresa scientifica che lui e Darwin avevano chiamato "psicozoologia". Questo ampio progetto, che secondo Herbert W. Schneider «sarebbe stata certamente una delle opere maggiori nella storia del pensiero americano»<sup>103</sup>, non fu mai, purtroppo, realizzato per la morte prematura dell'autore, avvenuta, come sappiamo, nel 1875.

### 5.2.2 – Il problema dell'autocoscienza umana e il rapporto tra mente e corpo

Wright dunque, attraverso il suo saggio del 1873, si proponeva di rispondere alla questione postagli per lettera da Darwin e di cercare di risolvere il dilemma avanzato da Bowen, tentando un'applicazione della teoria dell'evoluzione al complesso problema filosofico della nascita dell'autocoscienza. Questo problema, come sappiamo, interessava Wright fin dagli anni di Harvard (cfr. supra, §2.1.2) e già allora il filosofo americano mostrava la volontà di tentare un approccio "evoluzionistico" al problema, pur rimanendo nell'ambito di una spiegazione trasformista "classica", ritenendo dunque la differenza tra la mente umana e quella animale *di grado* e non *di tipo*. Ma negli anni '60 la riflessione di Wright sul tema si andò articolando maggiormente, e il filosofo di Northampton, come mostrava nella già citata recensione alla *Logica* di Bowen del 1864, iniziava a combinare l'impostazione evoluzionista

---

<sup>101</sup> Wright a Jane Norton, 19 giugno 1873, in *Letters*, pp.253-4.

<sup>102</sup> Gli scritti cui ci riferiamo comprendono sia i cosiddetti *Taccuini* metafisici e le altre note già citate, sia uno scritto darwiniano molto interessante, e poco conosciuto, *A biographical sketch of an infant*, che raccoglie una serie di osservazioni sulle espressioni, il comportamento e lo sviluppo progressivo delle facoltà del primogenito del naturalista inglese, nato nel dicembre del 1839. Il diario fu pubblicato solo nel luglio 1877 su "Mind", vol.2, pp.285-294, e dunque dopo la morte di Wright.

<sup>103</sup> H. W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, il Mulino, Bologna 1962, p.378.

della questione della differenza tra l'uomo e l'animale con l'idea che l'origine dell'autocoscienza umana andasse legata anche all'importante tematica dell'uso dei segni, la cui teoria, come si è visto, Wright proprio in quel periodo stava sviluppando. Il nucleo di idee sulla natura e l'origine dell'autocoscienza che Wright aveva abbozzato nel suo scritto del '64 e che riprese nel già trattato articolo su Wallace, rimaneva, nelle sue linee principali, immutato anche nel suo scritto del '73. Ciò che però era andato sviluppandosi e affinandosi sempre più era l'interpretazione che Wright aveva elaborato della teoria darwiniana, di cui si è fornita un'analisi nel capitolo precedente, la quale finalmente permetteva di articolare e ampliare quel nucleo teorico di idee in un saggio autonomo.

Già nelle pagine iniziali dell'*Evoluzione dell'autocoscienza*, Wright collocava il problema della mente umana all'interno della sua particolare interpretazione darwiniana di un processo evolutivo procedente attraverso continui nuovi usi o cooptazioni di vecchie strutture o facoltà, o attraverso emergenze di *novelties* in cui la somma delle condizioni antecedenti non corrisponde al risultato finale e in cui qualità nuove possono sempre comparire come l'effetto dell'unione di elementi che, presi da soli, non contengono né mostrano segni di essa. Proprio in riferimento a questo Wright, come già si diceva nel quarto capitolo, osservava che «Il termine “evoluzione” convoglia all'immaginazione un'impressione falsa» per il fatto che «Il termine fuorvia suggerendo una continuità nel *tipo* di poteri e funzioni negli esseri viventi, suggerendo cioè una transizione per gradi insensibili sia fra un *tipo* e l'altro sia nei *gradi* della loro importanza e esercizio a ogni differente stadio di sviluppo»<sup>104</sup>. Wright proponeva invece un approccio diverso, come ormai sappiamo bene, non solo dagli evoluzionisti pre-darwiniani e dalla loro idea di *evolutio*, ma anche da quello che Darwin aveva avanzato in *Descent of man* riguardo all'evoluzione della mente umana, e che come si è visto nascondeva la medesima indebita retrocessione del risultato all'origine che operava nelle impostazioni fissiste, preformiste, adattazioniste. E Wright, al fine di superare questa “fallacia genetica”, non faceva altro che applicare anche al tema dell'origine dell'autocoscienza la sua idea dei “nuovi usi di vecchie facoltà”. Infatti proseguiva con il brano già citato nel capitolo quarto, scrivendo che «La verità è, al contrario, che – secondo la teoria dell'evoluzione – nuovi usi di vecchie facoltà

---

<sup>104</sup> EA, p.52.

sorgono *discontinuamente* sia nella natura fisica sia in quella mentale dell'animale e nel suo sviluppo individuale, così come nello sviluppo della sua razza, sebbene, al loro sorgere, questi usi siano minimi e della minima importanza per la sopravvivenza»<sup>105</sup>.

L'apparire di una qualsiasi facoltà nuova, diceva Wright, come quella di volare nei primi uccelli, deve così essere stata implicata potenzialmente in condizioni e cause antecedenti, che nondimeno mostrano caratteristiche diverse dalla novità esibita in conseguenza della loro unione. Questo procedere dell'evoluzione per *exaptations*, per continue cooptazioni funzionali di vecchie strutture o facoltà, si applica anche alla mente dell'uomo e alla sua cosiddetta "autocoscienza". «Nello stesso modo», affermava Wright, «nessun atto di autocoscienza, per quanto elementare, può essere stato attuato prima del primo atto autocosciente dell'uomo nel mondo animale; ciò nondimeno l'atto può essere stato implicato potenzialmente in facoltà o ordini di cause preesistenti»<sup>106</sup>.

L'osservazione delle condizioni di una nuova qualità, come la capacità di volare o quella di autocoscienza, è un'osservazione empirica, dice Wright. Se non se ne fa esperienza, ovvero, prima dell'accadere dell'evento che fa emergere tali capacità o qualità, prima di una loro comparsa empirica, non se ne può dare alcuna spiegazione razionale in termini di antecedenti o condizioni di possibilità.

Anche immaginando l'esistenza di un'«intelligenza finita "sovrumana" simile a quella "sferica", una pura intelligenza, un intelletto completo senza l'aggiunta di alcun altro movimento, che osservasse la nascita dell'autocoscienza umana o della capacità di volare, la cosa non cambierebbe. L'osservazione da parte di quell'essere sarebbe ugualmente un'osservazione puramente empirica»<sup>107</sup>, e i processi emergenti del volo e dell'autocoscienza non potrebbero essere in alcun modo dedotti, neppure da tale intelligenza, a partire da leggi razionali o meccaniche note.

Come già abbiamo osservato nel quarto capitolo, l'effetto, nei processi naturali, quasi mai rassomiglia alla causa: una sequenza causale è un evento che segue un certo aggregato di condizioni tali che, ogni volta che accade l'aggregato, accade l'evento (l'effetto). La sequenza causale è una specie di sequenza invariabile, una successione incondizionale invariabile in cui però le condizioni che costituiscono la causa non

---

<sup>105</sup> *Ibidem* (cors.mio). Cfr. *supra*, §4.3.5.

<sup>106</sup> *EA*, p.53.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

costituiscono anche l'effetto. Quest'ultimo semplicemente segue dalla prima, ma può essere interamente dissimile da essa. In base a ciò è inutile, osserva Wright, la teoria della rassomiglianza tra causa ed effetto per la spiegazione degli eventi naturali.

Wright applicava questo principio epistemologico anche alla spiegazione degli eventi mentali. Le condizioni che determinano l'emergenza della mente sono di natura diversa dal loro risultato. Gli eventi mentali dunque possono essere pienamente condizionati da quelli fisici, dai processi cerebrali, dall'interazione tra neuroni, ecc., ma non per questo i primi risultano riducibili ai secondi. Essi, infatti, sono una *novelty*, un'emergenza qualitativamente nuova che non può essere analizzabile, scomponibile in atomi fisici, in interazioni tra neuroni, in porzioni cerebrali. Il tutto è maggiore delle parti, il risultato non è contenuto nei suoi antecedenti, l'effetto è discontinuo e imprevedibile rispetto alle sue cause. E tuttavia questo processo rimane continuo dal punto di vista delle leggi naturali, ovvero rimane razionalmente ricostruibile a posteriori, retroduttivamente o abduktivamente spiegabile, perché è ciò che sempre accade. L'origine è sempre qui, direbbe Carlo Sini, e nell'accadere dell'evento, della novità, si rimodella, muta, e mutando schiude a sua volta la possibilità per l'emergere di novità future.

Questa idea dell'irriducibilità dei fenomeni mentali a quelli fisici emergeva bene nel saggio su Wallace del 1870, dove Wright, a un certo punto del suo scritto, affrontava direttamente il problema metafisico *par excellence* del rapporto tra mente e corpo e dell'origine ultima della mente, intesa come coscienza delle sensazioni. Si possono benissimo concentrare le energie della ricerca riguardo a questo problema, osservava il filosofo di Northampton, sugli antecedenti *fisici* particolari o quelli conseguenti di sensazioni particolari, o sui rapporti di compresenza tra le due realtà, fisica e mentale. «Tali ricerche possono avere successo nel ridurre tutti gli altri fatti dell'esperienza in atto, tutte le nostre conoscenze naturali e tutti i nostri pensieri e emozioni a modificazioni intelligibili di queste esistenze semplici e fondamentali, *ma il tentativo di ridurre la sensazione a qualcosa di diverso che non la sensazione medesima è gratuito e privo di ogni suggerimento o guida per l'esperienza*, tanto quanto lo è il tentativo di ridurre gli assiomi delle scienze matematiche o meccaniche a ordini

semplici di fatti universali<sup>108</sup>. Wright si mostra cioè del tutto antiriduzionista, e subito precisa meglio la sua idea:

In un certo senso i fenomeni materiali, o gli stati fisici obiettivi, sono cause o effetti delle sensazioni, in quanto hanno, come hanno, con essi invariabili relazioni in quanto antecedenti o concomitanti o conseguenti. Queste sono, tuttavia, relazioni essenzialmente empiriche, rese esplicite, forse, da leggi empiriche sempre più generalizzate, ma con questo tipo di approccio nessuno va più in là di una spiegazione delle condizioni materiali a partire dalle leggi mentali, oppure della natura mentale a partire dalle forze della materia. *Materia e mente coesistono*. Non esistono principi scientifici secondo i quali ciascuna delle due possa essere determinata quale causa dell'altra<sup>109</sup>.

Insomma, il rapporto tra mente e cervello non è un rapporto di causa/effetto, ma di due dimensioni che coesistono, ognuna con una propria specificità irriducibile. Possiamo dire che, diacronicamente, la mente sia un effetto irriducibile, una novità, emersa da condizioni fisiche antecedenti, ma che sincronicamente mente e materia siano due realtà differenti che coesistono, o, se vogliamo, due diverse traduzioni, tra loro incommensurabili, del medesimo evento, uno sdoppiamento divergente del medesimo processo.

Questa visione di Wright può senz'altro essere fatta valere anche oggi come un monito nei confronti di chi, scienziati e filosofi della mente, vorrebbero ridurre la mente alla sua mera manifestazione fisiologica nelle aree cerebrali, a un movimento di neuroni, all'attivazione di alcune parti del cervello rispetto ad altre, e così via. La localizzazione di alcuni eventi mentali sulle aree cerebrali ci permette di rilevare le condizioni materiali dei fenomeni mentali, che coesistono con quelli materiali. Come direbbe Sini, ci permette di *fare qualcosa* con i fenomeni mentali, ma non ci dice nulla su cosa essi *siano*. Ovvero non ci dice nulla sulla natura della mente stessa, che invece va indagata, secondo Wright, da un punto di vista genealogico-evolutivo<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> EA, p.162.

<sup>109</sup> EA, pp.162-163 (cors. miei).

<sup>110</sup> Si noti che questa idea è condivisa anche da un grande biologo evoluzionista moderno, Ernst Mayr, il quale non solo ritiene vano ogni tentativo di ridurre i fenomeni del vivente a cause fisiche, ma distingue due tipi di spiegazioni scientifiche possibili relative ai fenomeni viventi. Ci sono le spiegazioni del "come" di un processo e le spiegazioni del "perché" di esso. Il primo tipo di spiegazione, che si occupa delle "cause prossime" di un evento o di una struttura, è quello proprio della biologia funzionale, mentre il secondo tipo di spiegazione, che si occupa delle cause evolutive, è proprio delle spiegazioni di cui si occupa la biologia evoluzionistica (e la genealogia filosofica, aggiungiamo noi). Secondo tale distinzione, sarebbe inutile, ad esempio, tentare di spiegare attraverso le cause prossime (anatomico-funzionali) del volo, o la struttura fisica degli uccelli, un fenomeno come quello della migrazione. La spiegazione di questo comportamento fa riferimento alle cause evolutive, al "perché" dell'evento. Cfr. E. MAYR, *Storia del pensiero biologico*, cit., pp.59-61; ID., *L'unicità della biologia*, cit., pp.24-25. Si noti che questo problema è antico quanto la stessa filosofia. È il problema, potremmo dire, analizzato da

Per comprendere davvero cosa sia la mente, direbbe Wright, ci vuole un serio e profondo riesame filosofico dello statuto teoretico della mente stessa. Come il filosofo americano dichiarava nel saggio del 1873, un confronto scientifico tra le facoltà mentali umane e quelle animali per stabilire la differenza e lo sviluppo evolutivo di una dall'altra,

non può essere chiaramente ed effettivamente condotto in un modo strettamente empirico. Deve essere portato avanti piuttosto per mezzo di un riesame critico dei fenomeni dell'autocoscienza in loro stessi, con riferimento alla loro possibile evoluzione da poteri evidentemente comuni a tutte le intelligenze animali e con riferimento alla loro potenziale, sebbene non meno naturale, esistenza in cause mentali. A proposito di queste ultime, non si può avere coscienza del fatto che esse abbiano implicato quelle facoltà prima della loro effettiva manifestazione anche se, tuttavia, si può scoprire questa implicazione per mezzo di un'analisi di quelle cause entro le condizioni più generali dei fenomeni mentali<sup>111</sup>.

Qui Wright, applicando le sue concezioni epistemologiche riguardo al complesso tema dell'origine dell'autocoscienza, esprime la convinzione che la questione dell'origine dell'umano, della mente, non può essere affrontata solo da un punto di vista empirico, ma al contrario deve essere preso in esame da una seria riflessione filosofico-genealogica che, certo, tenga conto del metodo di indagine scientifica, ma che non può e non deve ridursi a questo.

L'origine dell'autocoscienza, dunque, così come la scoperta di nuove proprietà o nuovi poteri in chimica, è un evento che non segue necessariamente, deduttivamente da certe condizioni definite. Gli usi che la precedono, ad esempio i vecchi usi della facoltà vocale, non fanno seguire l'autocoscienza in modo necessario, ma solo come un potere accidentale, casualmente implicato, imprevedibile.

Il fenomeno, cioè, diventa predicabile solo a posteriori, solo dopo aver stabilito empiricamente quali siano le sue condizioni antecedenti. Questo segna una differenza marcata con il determinismo di Laplace, come già si osservava. Perché in effetti per Wright, se anche noi abbiamo una conoscenza perfetta, divina, di tutte le condizioni di partenza, ovvero il sogno del "demone" di Laplace, in ogni caso i fenomeni della

---

Socrate nel *Fedone* platonico, in cui egli spiegava ai suoi amici che sarebbe assurdo attribuire la ragione del suo starsene seduto in carcere alle sue gambe e alla loro anatomia funzionale. Non è la spiegazione del "come", ma quella del "perché" che dà conto del comportamento di Socrate. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 98 b7-99 d4. Sulla questione delle "gambe di Socrate", si veda l'esordio del volume di C. SINI, *L'origine del significato*, cit.. In questo senso, si potrebbe dire che la pretesa della biologia evolutivista è quella di sostituire ai "perché" della metafisica i "perché" della nuova scienza darwiniana.

<sup>111</sup> EA, p.57.

natura sono talmente sovrabbondanti di *novelties*, di novità emergenti, che possono sempre dar luogo a effetti imprevisi e imprevedibili a priori, senza però dover considerare le novità emergenti come miracoli. Esse infatti, come sappiamo, per Wright hanno sempre cause o antecedenti e condizioni nei fenomeni naturali.

L'origine dell'umano diventa insomma un evento nuovo, in cui effettivamente emerge la *novelty* per eccellenza, un nuovo potere qualitativamente diverso da quello esibito dagli animali, ma l'origine della novità non è più pensata come una frattura metafisica, una discontinuità nell'ordine naturale che il processo evolutivo non poteva spiegare. L'autocoscienza, o le facoltà cosiddette superiori dell'umano, non erano più pensate come qualità nuove impossibili da mettere in continuità con le facoltà mentali, perché frutto di una discontinuità miracolosa, di un progetto divino. Né erano viste come un semplice potenziamento di facoltà incipienti nell'animale. Esse sono un prodotto *normale* dell'evoluzione, il prodotto di ciò che sempre accade. Il risultato di variazioni discontinue nel tessuto continuo dei corpi e dei comportamenti, "nuovi usi di vecchie facoltà". Un nuovo uso che da un lato mantiene una *continuità con strutture e condizioni preesistenti*, ma dall'altro è una *novità funzionale* che porta con sé una serie di altre novità, perché sviluppa nuove capacità, nuovi poteri, nuove strutture, apre nuovi orizzonti, secondo percorsi contingenti imprevedibili che a loro volta, se selezionati per la loro utilità, si inscrivono, da accidentali che erano nella loro origine invisibile, tra le strutture essenziali dell'organismo.

Dunque, se per ogni evento, dice Wright, per quanto derivante da un intreccio infinito complesso e accidentale di cause, c'è comunque sempre una legge, o un intreccio di leggi naturali che ne determinano la produzione, lo stesso è da dire per l'origine della mente umana. Al contrario essa, lamentava Wright, era invece considerata dai più come un miracolo e come la prova di una differenza ontologica tra l'uomo e l'animale. Oggi, rilevava Wright, la spiegazione naturalistica della mente umana è perdente nei confronti delle spiegazioni dei mistici, cioè di coloro che vedrebbero dipingere la mente umana come un miracolo. Il misticismo «regna tuttora nelle scienze della mente», affermava Wright, «con la sensazione del valore assoluto dell'autocoscienza, quale origine e, al tempo stesso, perfezione di esistenza e potere», e questa forza della concezione mistica della mente umana «è dipesa» secondo Wright «dalla reale debolezza dell'opposizione che ha generalmente incontrato da parte degli

amanti degli animali e da parte degli osservatori e dei pensatori empirici»<sup>112</sup>. Nelle loro osservazioni, questi ultimi, così come in generale i naturalisti evolutivisti, «hanno generalmente voluto distruggere la distinzione, in realtà ben fondata, fra intelligenza umana e intelligenza animale e hanno tentato di screditare la teoria di questa distinzione in tal modo e non invece sostituendola con una spiegazione razionale, scientifica, di ciò che in quella distinzione è reale»<sup>113</sup>.

Wright, insomma, afferma chiaramente che il vero limite della spiegazione evolutivista della mente umana è stato proprio quello di insistere sull'appiattimento delle differenze effettivamente esistenti tra questa e quella animale, su una mera differenza di grado. E in questa strategia perdente, come ormai sappiamo, dobbiamo includere, nonostante Wright non lo dica, anche il tentativo dello stesso Darwin compiuto in *Descent of man*. Per Wright, al contrario, come sappiamo, l'autocoscienza è la “novelty” *par excellence*.

«La selezione naturale», ricordava Wright applicando la sua particolare visione al “problema di Darwin”, «non è essenzialmente interessata nella *prima* produzione di alcuna forma, struttura, potere o abitudine, ma solo nel perpetuare e migliorare quelli che sono sorti da una causa qualunque». Infatti, proseguiva Wright,

La sua azione è la stessa nel preservare e nell'incrementare una caratteristica utile e ereditabile in ogni forma di vita, sia che questa facoltà [*service*] sia incidentale rispetto a qualche altro potere utile e già esistente, che è volto a [*turned to*] profitto in qualche nuova direzione; sia che costituisca l'unico e isolato servizio [*service*] di una natura nuova e arbitrariamente impiantata; sia che i poteri della memoria e dell'attenzione astrattiva, già esistenti e utili nelle percezioni esterne, comuni all'uomo e agli altri fra i più intelligenti animali, siano stati in grado, nei loro più alti gradi e sotto circostanze favorevoli (quali fornirono loro il potere gestuale e vocale dell'uomo primitivo), di essere trasformati [*turned to*] in una nuova facoltà [*service*] attraverso il potere della riflessione, aiutata dal linguaggio, o sia che si aggiungesse a essi un potere realmente nuovo, unico e inesplicabile. In ogni caso, l'agente della selezione naturale sarebbe stato lo stesso nel preservare e anche nel perfezionare la nuova facoltà, a condizione che questa facoltà fosse capace di crescita per gradi e non fosse perfetta fin dall'inizio<sup>114</sup>.

Come si è già più volte rilevato, per Wright, «l'origine di ciò che, attraverso la sua utilità per la vita è stato preservato è – rispetto a questo processo – arbitraria, indifferente, accidentale (nel senso logico di questa parola), ovvero non essenziale.

---

<sup>112</sup> EA, p.56.

<sup>113</sup> EA, p.57.

<sup>114</sup> EA, pp.112-113.

Questa origine non ha parte nel processo»<sup>115</sup>. La stessa cosa vale per il processo dell'emergere dell'autocoscienza. Riguardo all'evento originante di questo potere, come vedremo dettagliatamente nelle prossime pagine, accade che certe facoltà (memoria, attenzione, e così via) già esistenti e utili per certe funzioni negli animali superiori e nei progenitori dell'uomo, si volsero a un nuovo uso, una volta raggiunto un certo grado di sviluppo e potendo contare sul fondamentale contributo di altre circostanze favorevoli (lo sviluppo degli organi vocali, la capacità di gesticolare, ecc.). In tutto questo processo "genetico" della nuova facoltà di autocoscienza la selezione naturale arriva solo a posteriori, a variazione avvenuta, a preservare e incrementare la nuova funzione, se si dimostra utile ed ereditabile, e se il nuovo servizio può crescere per gradi, per poter essere affinato, migliorato. All'inizio (all'origine) la variazione è inessenziale, parte in sordina, è indifferente, arbitraria. Essa diventa essenziale solo quando se ne riconosce l'importanza per l'utilità nello sviluppo di una razza. Cioè solo quando questa variazione si impone a livello generale.

L'emergere dell'autocoscienza si comprende così individuando a posteriori le condizioni del suo evento. Perciò, al fine di una comprensione del processo di costituzione della soglia umana, si deve mettere in opera uno sguardo evolucionistico non ingenuo, ovvero uno sguardo genuinamente genealogico, il quale, come sembra suggerirci Wright, consiste, come ha ben scritto Carmine Di Martino, nell'indagine retrospettiva che «ha di mira l'antecedente (apertura) di quella conseguente (emergenza) che noi siamo»<sup>116</sup> (per esempio della nostra mente autocosciente o del nostro linguaggio), senza perdere di vista che è a partire dalla costituzione della soglia autocosciente che noi possiamo volgerci retroduttivamente all'indietro e guardare gli antecedenti, l'origine della soglia stessa, che prima di quell'evento di costituzione non c'era affatto. L'origine non c'è mai, o è sempre qui, si diceva con Sini, a partire da una soglia che ha già irrimediabilmente perso la sua origine, che ne è irrimediabilmente distante.

Si noti, per concludere questa sezione introduttiva del saggio del 1873, che il medesimo approccio epistemologico fu adottato anche dal già più volte citato G.H. Mead, il quale, nella sua indagine evolutiva sull'emergere dell'autocoscienza e del

---

<sup>115</sup> EA, p.113.

<sup>116</sup> C. DI MARTINO, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead a Merleau-Pony*, Edizioni ETS, Pisa 2005, p.10.

linguaggio umani, per rispondere all'interrogativo «Come si arriva al linguaggio vero e proprio?», non intendeva operare una ricostruzione empirico-antropologica delle diverse fasi genetiche del linguaggio, ma rinvenire «le condizioni» antecedenti entro le quali esso si costituisce, in una prospettiva, sul modello di Wright, fenomenologico-genealogica<sup>117</sup>.

### 5.2.3 – La mente, i suoi segni e la coscienza “exattata”

Wright dunque si proponeva nel suo saggio una descrizione dei risultati derivanti da un esame degli antecedenti, delle condizioni psicologiche dei fenomeni dell'autocoscienza; «un esame che non mira a diminuire, da un lato, le reali differenze delle facoltà mentali nell'uomo e negli animali, né dall'altro lato, a evitare le difficoltà, con l'espedito di aumentarle oltre ogni possibilità di confronto»<sup>118</sup>.

Innanzitutto Wright affermava che la capacità conoscitiva peculiare alla mente dell'uomo, ciò che la differenzia da quella animale, è la possibilità di ottenere una conoscenza scientifica delle cose, dove con il termine “scientifico” Wright intendeva quel tipo di conoscenza che si esplicita attraverso «il proposito consapevole di includere fatti particolari sotto fatti generali e quelli con un minore grado di generalità sotto quelli con un maggiore grado di generalità»<sup>119</sup>. Insomma il carattere scientifico di una conoscenza si risolverebbe nella capacità di raggiungere consapevolmente una cognizione dei fatti, delle cause, delle leggi *generali* e di saper condurre sotto di essi i fatti particolari presi in esame, descrivendoli adeguatamente attraverso il linguaggio.

Di solito, invece, molte delle nostre conoscenze e giudizi di esperienza in materie pratiche non sono affatto ricondotti a principi espliciti, non raggiungono forma teoretica, e questo perché, secondo Wright, «le premesse maggiori, o principi generali, dei nostri giudizi, non sono consapevolmente generalizzati da noi in forma di linguaggio»<sup>120</sup>. Questo vale anche per materie non strettamente pratiche, come alcuni giudizi del senso comune, per esempio, che non sono riferiti consapevolmente a principi espliciti. Probabilmente, nota Wright, i giudizi del senso comune e tutto il carattere delle conoscenze degli animali inferiori, sia ereditati che acquisiti, sono «privi

---

<sup>117</sup> G.H. MEAD, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2010, pp.79-83, 100. Su Mead si veda C. DI MARTINO, *op. cit.*, pp.133-195.

<sup>118</sup> EA, p.58.

<sup>119</sup> EA, p.59.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

di “testa”, ovvero di premesse maggiori (quali “tutti gli uomini sono mortali”) nell’inferenza deduttiva e privi anche di dettagli di esperienza distintamente richiamati alla memoria nelle inferenze dell’induzione»<sup>121</sup>. E questo viene dedotto dal fatto che «Spesso, dalla consapevolezza dell’esistenza di un segno di qualche cosa siamo condotti a credere all’esistenza della cosa stessa, sia passata, sia presente, sia futura, senza avere nessuna distinta e reale percezione della connessione fra il segno e la cosa, o qualsiasi riconoscimento del segno sotto il carattere generale del segno»<sup>122</sup>.

Dunque, Wright distingue, in generale, due tipi di conoscenza o di ragionamento: un ragionamento di tipo «entimematico» e uno di tipo «riflessivo». La seconda forma di inferenza, che Wright definisce «di secondo livello», «proviene dal riflettere su ciò che si conosce attraverso il senso comune, o in forma semi-istintiva», ovvero si applica su ciò che viene conosciuto dal primo tipo di inferenza, quella «entimematica». Già Aristotele<sup>123</sup> parlava a suo tempo di “entimemi”, ma qui Wright è più vicino all’accezione che diedero a questo termine i logici di Port Royal, secondo i quali un “entimema” è un sillogismo troncato, solitamente mancante della premessa maggiore<sup>124</sup>. Ci sono casi, infatti, in cui la premessa maggiore è ovvia e noi inferiamo direttamente dalla premessa minore la conclusione del ragionamento senza esplicitare la regola generale dell’inferenza. Per “ragionamento entimematico”, dunque, Wright intende un’inferenza in cui dal segno di qualcosa si passa alla cosa stessa, o dalla premessa minore di un sillogismo si “salta” subito alla conclusione, senza riconoscere la regola generale o la premessa maggiore implicita in questo passaggio. In questi casi la premessa maggiore, ovvero la regola generale che mette in relazione il segno con il suo oggetto, è sì causalmente operativa nel rimandare dalla premessa minore alla conclusione, ma essa non viene riconosciuta o esplicitata da chi compie il ragionamento. Esempi di questi sillogismi sono, ad esempio, l’inferire da un cielo nuvoloso che presto poverà, o l’associare da parte di un cane il fatto che il padrone afferri il guinzaglio con l’aspettativa di uscire a breve per la passeggiata<sup>125</sup>. Come nota Madden, in questi tipi di ragionamento i segni che lo innescano non sono altro che

---

<sup>121</sup> EA, p.60.

<sup>122</sup> EA, pp.59-60.

<sup>123</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi*, libro II, cap.27.

<sup>124</sup> E.H. MADDEN, *Chauncey Wright’s functionalism*, “Journal of the History of Behavioral Sciences”, vol.X, n.3 (Jul., 1974), p.281.

<sup>125</sup> Ivi, p.282.

*messaggeri di eventi* (“*harbingers of events*”), senza che venga riconosciuta esplicitamente la relazione stessa tra il segno e la cosa significata, ovvero, per dirla in breve, il segno non è riconosciuto in quanto tale, non è esplicitamente riconosciuto nella sua capacità semantica di segno<sup>126</sup>. Perciò gli animali reagiscono agli oggetti esterni o agli eventi come fossero segni di eventi futuri (si ricordi la teoria dei segni di cui si è parlato in §5.1.1) senza d’altra parte riconoscere la funzione generale del segno in questa relazione.

Questo tipo di inferenza, secondo Wright, implica

autentici giudizi di natura complessa. Essa comprende combinazioni di premesse minori che conducono a conclusioni attraverso premesse maggiori implicite nel ragionamento entimematico, comunemente impiegato in inferenze da segni e probabilità, come nei pronostici sul tempo o nell’orientamento di molti animali. Questa conoscenza appartiene sia all’uomo sia a animali vicini all’uomo per intelligenza, sebbene in gradi diversi<sup>127</sup>.

Dunque, per Wright, anche gli animali possiedono un certo tipo di capacità mentale di ragionamento, e lo condividono, in qualche misura, con certe inferenze che connotano anche la nostra specie. In generale, scrive Wright, i logici hanno ragione a classificare, come fanno, un entimema come un ragionamento, indipendentemente dal fatto che esso sia espresso o meno a parole. In questo caso, il semplice passare da un segno, come ad esempio la natura umana di Socrate, alla conclusione che egli morirà attraverso dati dell’esperienza che riguardano la mortalità di altri uomini è sicuramente un processo razionale, scrive Wright. E questo vale anche se

Questi dati non sono né distintamente ricordati in dettaglio, né generalizzati esplicitamente nella formula “tutti gli uomini sono mortali”, ma sono efficaci solo nel rendere la mortalità una parte, più o meno chiaramente compresa, della natura umana, cioè nel renderla uno degli attributi *suggeriti* dal nome “uomo”, non ancora separato dagli attributi essenziali per mezzo del contrasto fra soggetto e attributi nella corretta predicazione<sup>128</sup>.

L’uomo però si mostra capace anche di un tipo di ragionamento “riflessivo” di tipo superiore, «di secondo grado», nel senso, come si è già accennato, che si applica sui contenuti del primo tipo di ragionamento entimematico e che sta alla base della conoscenza di tipo scientifico. In concreto, cioè, nella “riflessione” sono i *segni stessi* che diventano oggetto di attenzione:

Per rendere possibile la conoscenza scientifica è richiesto non solo il linguaggio, strettamente detto, che alcuni di questi animali pure hanno, ossia un insieme di segni *usati*

---

<sup>126</sup> *Ibidem*. Cfr. anche ID., *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.129-130, 186.

<sup>127</sup> *EA*, p.61.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

*intenzionalmente* a scopo di comunicare, ma si rende necessario un secondo grado di generalizzazione. Questo è raggiunto attraverso la riflessione, per mezzo della quale tale uso di un segno è reso esso stesso oggetto di attenzione e il segno è riconosciuto nelle sue generali relazioni con ciò che esso significa, e con ciò che ha significato in passato e significherà in futuro. È altamente improbabile che tale conoscenza di conoscenza, o tale conoscenza di secondo grado appartenga in qualsiasi considerevole o effettiva misura anche al più intelligente degli animali inferiori, o persino allo stadio più basso della razza umana<sup>129</sup>.

Nel ragionamento riflessivo il segno *si fa oggetto di attenzione* e viene riconosciuto nella sua funzione semantica di “segno di qualcosa”. La maggior differenza tra il ragionamento scientifico e quello entimematico, allora, è quella per cui il Principio generale espresso dalla premessa maggiore, che nel ragionamento scientifico è esplicitato, riconosciuto, in quello entimematico rimane implicito e perciò i dati che ne permettono l'applicazione rimangono confusi, non distinti chiaramente. Insomma il ragionamento entimematico manca, a differenza di quello riflessivo, di una articolazione definitoria dei termini per cui essi rimangono in una connotazione vaga e confusa.

Al di là del fatto che sia riconosciuto o meno nella sua funzione, il segno o la regola generale che funge da premessa maggiore ha un ruolo fondamentale nel mettere in relazione la premessa minore e la conclusione nel sillogismo. Un ruolo analogo di segni svolgono, secondo Wright, anche le «immagini interne» o «rappresentative», che sono quegli elementi che “rappresentano” in fantasia gli oggetti e le loro relazioni e che dunque mettono in relazione le percezioni o le sensazioni percepite con il loro significato, con l'oggetto cui si riferiscono: «forme della capacità immaginativa che spesso stanno al posto di ciascuno e di tutti gli oggetti particolari o le relazioni di un tipo»<sup>130</sup>. Queste sono le fantasie “visive” richiamate ad esempio dai nomi concreti generali, come “cane” o “albero”.

Ora, osserva Wright, esse sono tanto «vaghe e deboli» in quanto immagini, quanto efficaci come *segni*, ovvero come «elementi caratterizzanti, direttivi o di guida al pensiero». Essi sono «i segni interiori di cose e di eventi e sono *strumenti* di pensiero nel giudizio e nel ragionamento, non solo presso gli animali privi di parola, ma anche presso gli uomini, nei quali essi sono integrati, piuttosto che sostituiti, dai nomi»<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> EA, p.60.

<sup>130</sup> EA, p.62.

<sup>131</sup> EA, pp.62-63.

Questi segni della mente, insomma, sono *strumenti* molto importanti, sia per gli uomini che per gli animali, al fine di stabilire connessioni tra eventi e significati, e di guidare o direzionare il pensiero e il comportamento della forma vivente. Le nostre molte percezioni di oggetti, vuole dirci Wright, si fondono in una *vaga* immagine *generale* che *sta per* tutti i casi concreti. Esse sono da un lato deboli e vaghe in intensità, ma dall'altro e nello stesso tempo, elementi semioticamente efficaci nel direzionare il pensiero e le nostre azioni.

Questi segni interiori, deboli e vaghi, i cosiddetti “concetti” o “idee”, traggono la loro chiarezza quando si fa loro attenzione, dall'associazione con segni vocali o altri segni esteriori.

I concetti di cui si valgono i concettualisti sono realmente composti da queste vaghe e deboli immagini notative, o gruppi di immagini, ai quali la chiarezza e la nettezza con cui vengono all'attenzione sono date dall'associazione con segni esteriori (usualmente vocali). Di qui il fatto che un secondo grado di osservazione e generalizzazione attuato su queste immagini, quali oggetti nel pensiero riflessivo, non può essere prontamente realizzato indipendentemente da quelli che sarebbero i *risultati* di tali osservazioni, ovvero, le loro associazioni con i segni esteriori<sup>132</sup>.

Wright, applicando il suo originale pensiero evoluzionistico che ben distingue il risultato attuale di un processo dalla sua origine storica e che sa bene che l'origine storica non è “visibile” se non a partire dal risultato, nel brano citato opera un'inversione, un *turning back*, per usare una sua espressione, sul classico o metafisico modo di intendere le relazioni causali. Egli cioè dà un esempio di cosa egli intenda per processo evolutivo, rovesciando l'idea di processo tradizionale, che procede in modo lineare, passando da cause ben definite a effetti unilinearmente determinati. Wright, in concreto, intende dire che le cosiddette immagini interne sarebbero certamente ciò che fa in modo, in un processo lineare di causa-effetto, di legare il mondo interno ai segni esterni, ciò che crea un'associazione. Eppure essi, in questo legame inferenziale, di associazione fra segni, non si vedono, operano ma non sono visti, non sono conosciuti. Sono agiti, ma non saputi. Essi vengono “visti”, “conosciuti”, “saputi” quando sono associati consapevolmente, secondo conoscenza riflessiva, ai segni esteriori. Ovvero, “retroduttivamente” a partire dal *risultato*, a posteriori. Ecco ciò che Peirce chiamava «la logica» della rivoluzione darwiniana. Accade il fatto nuovo e lo si retrocede all'inizio, come origine del processo. Questo è ciò che sempre accade, e il merito di

---

<sup>132</sup> EA, p.63 (tr.it. leggermente modificata).

Wright, fine lettore di Darwin, è stato quello di metterlo in luce per primo, di estrapolare questa logica profonda degli eventi che sarà poi, non dimentichiamolo, la logica del pragmatismo americano<sup>133</sup>. Solo quando emerge la conoscenza riflessiva è possibile vedere “segni interiori”, “immagini rappresentative”, che prima erano solo agite nell’esperienza dell’animale, e cioè, potremmo dire pragmaticamente, non esistevano affatto. Solo nel momento in cui sono viste risultando da un lungo processo evolutivo, esse possono essere retrocesse abduktivamente come l’“origine”, la “provenienza”, la “premessa maggiore”, il “generale”<sup>134</sup>.

Si noti poi l’idea espressa da Wright dell’immagine interna o concetto come *segno* e *strumento* di giudizio. Non c’è bisogno quasi di sottolineare quanto pragmatista o strumentalista sia questa concezione che descrive le nostre idee come qualcosa di *vago e generale*, come direbbe Peirce, e nello stesso tempo come *strumenti utili* che ci guidano e ci direzionano da una parte all’altra dell’esperienza, come invece affermerebbero James o Dewey. Un’immagine, un concetto, che per Wright non è già più, potremmo osservare, una mera *copia* di sensazioni esterne, un quadro o un dipinto della mente, come vorrebbe la concezione metafisica tradizionale, ma che, nella sua vaghezza e generalità, *si fa segno* e guida per il pensiero, sia umano che animale. L’immagine diventa un segno che dà luogo a catene di inferenze e di associazioni su altri segni. L’immagine, quell’oggetto teoretico che Carlo Sini<sup>135</sup> ha definito come il “cuore”, il “nodo centrale” della metafisica occidentale, nel pensiero di Wright, che costituisce una sorta di “soglia” teoretica di passaggio, un «way-paver»<sup>136</sup> nella direzione del pragmatismo, si trasforma dunque in qualcosa di diverso. Essa diventa un *segno*. E, come già si è visto all’inizio di questo capitolo, neppure il “segno” stesso è concepito da Wright alla maniera tradizionale, perché esso non è più il segno di una realtà misteriosa ad esso sottostante, di un *noumeno* che dà segni di sé, che si manifesta, ma è una “scommessa sul futuro”, come si diceva, o un “messaggero di eventi futuri”, qualcosa che genera aspettativa e che permette di *guardare avanti* (*look*

---

<sup>133</sup> Si veda a questo proposito anche l’articolo di R. FABBRICHESI, *Effetti di verità: la rivoluzione darwiniana e il suo impatto sul pragmatismo*, “Discipline Filosofiche”, XIX, n.2, 2009, pp.185-204.

<sup>134</sup> Nietzsche, ancora una volta, mostrava idee molto vicine a quelle di Wright quando, per esempio, nel *Crepuscolo degli idoli* o nella *Genealogia della morale*, denunciava l’inversione operata normalmente tra la causa e l’effetto, tra l’origine e il risultato di un processo.

<sup>135</sup> Si veda, a questo proposito, C. SINI, *I segni dell’anima. Saggio sull’immagine*, Laterza, Roma-Bari 1989.

<sup>136</sup> M. WHITE, *Science and sentiment in America*, Oxford University Press, London-New York-Oxford, 1972, p.122.

*forward*), di riconoscere i significati degli eventi e agire in base alle previsioni che in questo modo si delineano alla mente. In questo senso l'immagine-segno di cui parla Wright, nella sua generalità e vaghezza, può già essere accostata a una sorta di interpretante semiotico *à la* Peirce, pur ovviamente nel rispetto delle differenze, molto grandi, che sussistono tra i due autori, e sottolineando il fatto che Wright lasciò la sua concezione solo in forma di un abbozzo, in un testo che, lo ricordiamo, era solo una sorta di introduzione preliminare da sviluppare in qualche altro scritto futuro che non vide mai la luce.

Ad ogni modo, queste immagini interiori, vaghe e generali, afferma Wright, sono molto deboli e poco sotto il controllo dell'attenzione e della volontà se confrontati con le percezioni esterne o con i gesti e le espressioni volontarie. Per questo motivo «Persino fra i più intelligenti degli animali non dotati di parola esse sono probabilmente così deboli da non potere essere associate a segni esterni tanto da fare sì che appaiano distintamente come sostituti, ovvero come segni (come equivalenti) di quelli»<sup>137</sup>. Dunque, queste immagini agiscono come segni che governano i ragionamenti e le successioni dei pensieri, ma «in relazione ai più vividi segni esteriori, essi sono, nella mente animale, assorbiti negli enti significativi, come lo sono le stelle nella luce del sole»<sup>138</sup>.

Per tornare al nostro esempio di sillogismo, l'immagine interiore generale di "uomo" come segno di "mortalità" conduce sì, operativamente, dal segno della natura umana di "questo uomo" alla previsione (alla scommessa) che egli morirà, ma nell'inferenza entimematica l'immagine interna di "uomo", per la sua debole intensità, viene "oscurata" immediatamente, assorbita dalla maggiore intensità del segno-impressione presente, conducendo direttamente, senza essere "vista" essa stessa, all'anticipazione della mortalità. Il segno interno è dunque subito "perso di vista", potremmo dire, e l'attenzione "salta" direttamente alla "cosa" significata<sup>139</sup>.

Wright, proseguendo con la sua disamina teoretica, precisa ancor meglio la sua idea della natura dei processi mentali e interpretativi condivisi da uomo e animali, giungendo a delineare una visione che ricorda abbastanza bene quel cosiddetto

---

<sup>137</sup> EA, p.63.

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> Cfr. E.H. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., p.130.

“triangolo semiotico” che Peirce aveva già iniziato a illustrare qualche anno prima, nei suoi saggi del '67-68.

Il segno esteriore, l'immagine – o il segno interiore – e il pensiero – o immagine – suggerito, formano dunque una serie, come una successione che potrebbe interamente essere compresa nell'immaginazione. Questa successione è presente alla prima o immediata coscienza in tutti i suoi tre costituenti, in tutti i gradi dell'intelligenza. Tuttavia agli stadi inferiori dell'intelligenza, nel richiamo di questa successione, il termine medio è cancellato [...]. L'animale ha in mente solo un'immagine del segno già presente nella percezione, seguito ora immediatamente da un'immagine di ciò che è stato suggerito attraverso l'immagine mentale cancellata. Ma quest'ultima, nei più alti gradi dell'intelligenza, è distintamente richiamata come termine medio<sup>140</sup>.

Per Wright, cioè, un «concetto [...] non è una cosa completa in se stessa, ma essenzialmente una causa o uno stadio della catena mentale»<sup>141</sup>. Insomma, è un segno, che non può essere pensato da solo ma solamente in relazione con gli altri segni con i quali è collegato. E nella catena mentale, in cui si regola la formazione dei concetti, avremo dunque il segno esteriore percepito, il segno interiore (o immagine rappresentativa) e il pensiero suggerito (o oggetto). In questa serie, o catena, che, precisa Wright, è presente alla prima o immediata coscienza in tutte e tre le componenti nei vari gradi dell'intelligenza, negli stadi inferiori, nel momento in cui si richiami quella catena alla mente, il termine medio è cancellato.

L'immagine-segno interna, come si comprende, è l'elemento chiave che costituisce la differenza tra l'uomo e l'animale. Se il primo, infatti, è in grado di renderla oggetto di attenzione nella catena dei rimandi, gli altri animali, invece, come accade nel ragionamento entimematico, privo di testa (ovvero del principio generale qui costituito proprio dall'immagine rappresentativa) di solito la dimenticano, perché assorbita dalla vividezza dell'immagine esteriore. Quello che della catena di pensiero originaria rimane all'animale al momento della sua rimemorazione è il ricordo del segno esterno, della percezione, e il pensiero suggerito, il cui suggerimento però partiva dal termine medio, che unisce appunto i due elementi della catena, e che in tal modo, potremmo dire, assegna a un segno un significato, lo concettualizza.

I segni interni permettono il riconoscimento degli eventi presenti connettendoli agli eventi passati sedimentati nella memoria, in quell'apriori-funzionale a cui Wright si riferiva nelle sue lettere con Abbot. E nello stesso tempo tali segni della mente

---

<sup>140</sup> EA, p.67.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

incarnano quello strumento, quella forma o modello a partire da cui si rendono possibili le interpretazioni future. Sicché, si può dire che il significato degli eventi dell'esperienza, secondo Wright, "transiti"<sup>142</sup> attraverso questi segni interiori, che di volta in volta mettono in relazione i segni percepiti con i loro oggetti e significati, legando insieme il passato sedimentato nell'esperienza e nella memoria con il futuro delle successive interpretazioni e riconoscimenti. Tali segni, da un lato guardano all'indietro, al passato, per ogni riconoscimento futuro, e d'altro lato proprio dalle esperienze future traggono il modello per guardare al passato:

Questo anello debole è la regione che divide, l'intervallo, o lo iato tra le due più vivide immagini; l'una essendo più vivida in quanto diretta rievocazione di un'impressione esteriore in atto e l'altra essendo più vivida, o appariscente, in ragione dell'interesse o del motivo che le ha dato il risalto di un pensiero che reclami attenzione; sia quale memoria di un oggetto o evento o interesse passato, sia quale immagine di qualcosa nell'immediato futuro<sup>143</sup>.

Questo *trait d'union*, questo *medium* della catena, in quanto anello debole, viene subito rimosso dall'animale. Quando invece il segno interiore, rafforzato dall'uso del linguaggio, «viene mantenuto presente distintamente alla coscienza, allora il "segno esteriore" si può considerare sostitutivo del "pensiero suggerito" e, così, in grado di richiamare quest'ultimo nella forma di una rappresentazione concettuale, anche in assenza delle condizioni in cui normalmente avviene la percezione dell'oggetto. La relazione segnica si può considerare attivata»<sup>144</sup>.

Questa differenza si traduce, nell'animale, nell'incapacità di distinguere il ricordo di un evento realmente accaduto da un suo prodotto dell'immaginazione, proprio perché manca la percezione del contrasto tra interno ed esterno, reale e immaginario. Queste differenze si inferiscono solamente attraverso la possibilità di richiamare alla mente anche il debole anello mancante intermedio nella catena dei rimandi, ovvero l'immagine interiore come segno del segno esteriore e del pensiero suggerito. Solo attraverso la capacità di questo richiamo si può cogliere una differenza tra un interno e un esterno, tra un evento accaduto e un evento immaginato. Wright fa un esempio concreto<sup>145</sup> relativo a quello che sarebbe il processo mentale-interpretativo di un uomo

---

<sup>142</sup> Il termine, ancora una volta, è preso in prestito dagli scritti di Carlo Sini. Si vedano, in particolare, i sei volumi che compongono le *Figure dell'enciclopedia filosofica*, Jaca Book, Milano 2004.

<sup>143</sup> EA, p.68.

<sup>144</sup> R. STRAMBACI, "La coscienza e i segni", in EA, p.41.

<sup>145</sup> Cfr. EA, pp.69-70.

sportivo, o un cacciatore, e quello invece di un cane, supposto dotato di una buona capacità associativa, nell'udire la parola “volpe”, che può essere evocativa per entrambi di una comune esperienza di caccia. Scrive Wright,

La parola suggerirebbe un'immagine mentale della volpe, poi i suoi movimenti per sfuggire ai cacciatori e il pensiero passerebbe oltre e si fisserebbe, attraverso il forte interesse che esso riveste, sul movimento di inseguimento del cacciatore, oppure passerebbe persino oltre, alla cattura e alla disfatta della selvaggina. Questo senza dubbio richiamerebbe alla mente del cacciatore e del suo cane uno o più casi del genere reali e distintamente ricordati<sup>146</sup>.

Le differenze invece, nota Wright, emergono nel momento in cui la catena di pensiero è richiamata successivamente alla memoria. Nell'uomo questa catena di pensiero sarà la stessa di quando si è presentata la prima volta, ma il nome “volpe”, richiamato intenzionalmente alla mente, invece di essere udito come un segno esterno, sarà pensato come un'immagine uditiva (o come un'immagine vocale) e l'immagine visiva della volpe sarà richiamata da essa con tutte le successive fasi della serie così ripetuta. Per il cane invece, come ha notato Rossana Strambaci, si può dare il caso che l'immagine vocale non esista, dato che, tra l'altro, non può nemmeno volontariamente formare la parola attraverso i suoi poteri vocali, oppure, nel caso non testimoniabile che tale immagine uditiva sorga, essa non può comunque

essere richiamata intenzionalmente a sostituire l'immagine olfattiva e visiva che, unica, renderebbe la volpe oggetto di esperienza per il cane. La parola “volpe” agisce cioè sulla mente del cane come segnale, come l'innescò di un'associazione di contiguità, immediatamente dimenticato e, quindi, non più riproducibile al comando della volontà, non più disponibile come referente per ulteriori relazioni conoscitive<sup>147</sup>.

Nell'esperienza ricordata del cane sono cioè omessi i segni evocativi di una catena di associazioni, saltando subito al pensiero suggerito, che ha eclissato, per la forza dell'interesse che riveste per la mente dell'animale, i segni più deboli, i pensieri suggerenti, quelli che evocano la serie. Il pensiero suggerito, che nel caso del cane si identifica con il grande desiderio di seguire e catturare la selvaggina, oscura il pensiero suggerente. Nell'animale i segni del pensiero non sono riconosciuti consapevolmente come segni (di qualcosa), ma vengono associati inconsapevolmente e per contiguità ai pensieri di forte interesse cui erano già associati precedentemente. Non potendo “vedere” il segno interiore in quanto “segno” l'animale rimane preso dal gioco dei

---

<sup>146</sup> EA, p.69.

<sup>147</sup> EA, pp.41-42.

rimandi per associazione di contiguità (ne rimane *soggetto*) senza poter percepire la differenza tra un “interno” e un “esterno”. Perciò l'autocoscienza non emerge.

A questo punto Wright individua le condizioni antecedenti che rendono possibile il passaggio evolutivo tra una conoscenza di tipo entimematico e una di tipo riflessivo. In breve tra la mente istintiva dell'animale e quella autocosciente umana:

Non appena, poi, il progresso dell'intelligenza animale, attraverso una estensione della portata del suo potere di memoria o della facoltà di rivivere impressioni, insieme a un corrispondente incremento della vividezza di tali impressioni, ha raggiunto un certo livello (un progresso in se stesso utile e che probabilmente sarà accresciuto in alcune parti del mondo naturale, come uno dei suoi numerosi terreni di selezione o come una delle direttrici attraverso le quali si instaura un beneficio per la specie) diventa possibile, per tale intelligenza, fissare la sua attenzione su un vivido segno esterno senza perdere di vista, ovvero senza che scompaia dalla sua attenzione, l'immagine o l'impressione rivissuta. Quest'ultima servirebbe allora, unicamente, nel caso di un suo spontaneo ritorno in immagine, come segno della cosa stessa o dell'evento medesimo<sup>148</sup>.

Questo potenziamento della facoltà di memoria e di attenzione crea le condizioni perché si instauri una sorta di sguardo “doppio” che sappia fissare l'attenzione nel medesimo tempo sia su un segno esterno divenuto più vivido per opera della selezione naturale, sia sulla sua controparte, l'immagine interna, anch'essa divenuta più “luminosa”, «così come un solo sguardo può comprendere in un solo campo visuale la luna o i pianeti più luminosi e il sole, poiché la luna e i pianeti non sono, tanto quanto le stelle, nascosti dalla luce del giorno»<sup>149</sup>.

Una volta create queste condizioni antecedenti il terreno per la nascita dell'autocoscienza è preparato, perché a questo punto

può essere realizzata la consapevolezza di associazioni simultaneamente interne ed esterne, ovvero la consapevolezza dei significati e il contrasto di pensieri e cose, almeno nel loro potere di suggerire ciò di cui possono essere i segni esattamente corrispondenti, potrebbe – per la prima volta – essere percepibile. Questo getterebbe il seme della forma distintamente umana di autoconsapevolezza<sup>150</sup>.

Dunque, l'estensione della portata del potere di memoria e della facoltà di rivivere le impressioni, unitamente a un corrispondente incremento della vividezza di tali impressioni creano le condizioni perché avvenga il salto funzionale, il nuovo uso delle vecchie immagini interiori, e con ciò la nuova emergenza del *Self*. Si noti che non c'è un'aggiunta di nuove strutture mentali o di nuove qualità morfologiche. Il salto

---

<sup>148</sup> EA, p.64.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> EA, p.65.

avviene tra le funzioni, che sono tra loro irrimediabilmente discontinue, essendo unità discrete. Sicché la discontinuità funzionale si instaura su una continuità delle strutture (il cervello, gli organi vocali) e delle facoltà mentali (potere di memoria, di attenzione) che semplicemente aumentano in potenza, si affinano, si sviluppano gradualmente<sup>151</sup>.

Si noti che Wright, nella sua impostazione della nozione di autocoscienza come facoltà *emergente*, derivata da un nuovo uso di una vecchia facoltà ha sostanzialmente anticipato le concezioni di Dewey e di Mead. Anche loro infatti usarono il concetto di emergenza per rovesciare la tesi evuzionistica “classica”, sostenuta anche da Darwin, come si sa, per cui i fenomeni mentali devono già essere presenti implicitamente o potenzialmente nel processo evolutivo fin dall’inizio e questa loro presenza fin dalle origini deve aver giocato un ruolo attivo nella successiva realizzazione delle facoltà mentali umane<sup>152</sup>. Per Mead, ad esempio, l’autocoscienza è un’“irruzione” improvvisa nello scenario evolutivo, una *novelty* emersa in seguito a un nuovo uso del gesto vocale, sulla base di una concezione del processo evolutivo, che, come sappiamo, condivideva molti aspetti con il darwinismo di Wright (cfr. *supra*, §4.3.3)<sup>153</sup>. In generale, come ha notato T. Goudge<sup>154</sup>, la filosofia pragmatista della mente nelle sue varie accezioni porta con sé una sorta di “tensione concettuale” tra le nozioni di “emergenza” e “continuità”, per cui, a seconda dell’indirizzo impresso individualmente a tale dottrina, si è attribuito volta per volta un’enfasi maggiore all’uno o all’altro dei

---

<sup>151</sup> Come scrive Telmo Pievani, «L’intuizione, già di Darwin, ma poi passata a lungo in secondo piano, è che alla continuità di una trasformazione morfologica per selezione non necessariamente corrisponda una continuità progressiva della funzione. In un certo senso la funzione è un’entità discreta, che non può essere costruita per adattamenti successivi, ma emerge dalla ridondanza morfologica dell’organismo in evoluzione» (T. PIEVANI, “*Exaptation: la biologia dell’imprevedibile*”, in P. BARBETTA, M. CAPARARO, T. PIEVANI, *Sotto il velo della normalità*, Meltemi, Roma 2004, p.24).

<sup>152</sup> Scrive Dewey, ad esempio: «La realtà è lo stesso processo di sviluppo; l’infanzia e l’età adulta sono fasi di una continuità all’interno della quale, proprio perché si tratta di una storia, l’ultima non può sussistere senza la prima [...] e all’interno della quale l’ultima fa uso della registrazione e dell’accumulazione dei risultati della prima, o più esattamente è la sua utilizzazione [...]. L’esistenza reale è la storia nella sua interezza [...]. Sostituiamo a tale sviluppo una più estesa storia della natura e chiamiamola evoluzione dello spirito dalla materia e la conclusione non sarà differente [...]. Quando si dice che la mente è implicita, inclusa, latente o potenziale nella materia e che il successivo mutamento la rende esplicita, manifesta, dispiegata e reale, ciò che accade è che una storia naturale viene in un primo momento divisa arbitrariamente e inconsciamente in due e che, con una successiva operazione, la scissione viene arbitrariamente e consciamente cancellata. È più semplice cominciare a non invischiarsi in queste complicate manovre» (J. DEWEY, *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1990, pp.202-203). Cfr. anche il già citato ID., “The influence of darwinism on philosophy”.

<sup>153</sup> Per la concezione evolutiva di Mead dell’emergere della mente umana si veda G.H. MEAD, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2010.

<sup>154</sup> T.A. GOUDGE, *Pragmatism’s contribution to an evolutionary view of mind*, “The Monist”, vol.57, n.2 (Apr., 1873), pp.133-150.

due concetti. Ad esempio, se Mead, così come Wright, diedero più enfasi all'idea di "emergenza", considerando comunque la continuità come qualcosa su cui la *novelty*, in ultima analisi, riposa, e che si può sempre ricostruire razionalmente a posteriori, Peirce, al contrario, diede sicuramente la priorità alla nozione di "continuità", e al posto del concetto di "emergenza", come si è visto, introdusse quello di "pura spontaneità" al fine di spiegare «the variety and diversity of the universe, in the only sense in which the really *sui generis* can be said to be accounted for»<sup>155</sup>.

In definitiva, dunque, per Wright l'attenzione verso un oggetto esterno produce di rimbalzo un'immagine, o impressione rivissuta. Nell'animale questa immagine è troppo debole e la sua memoria non è abbastanza potente da "vederla" come un segno, e così si perde nell'abbaglio del segno esterno. Nell'uomo invece questa immagine, per un aumento di vividezza dell'impressione e per un potenziamento della facoltà di memoria, viene riconosciuta come un "segno" dell'impressione che solo ora diventa "esterna". Ma l'immagine, in entrambi i casi, è prodotta dal rimbalzo dell'impressione "esterna" sulla memoria. Questo doppio movimento di percezione e rimbalzo sulla memoria, unito a un'attenzione che riesce ad avere un doppio sguardo, è alla base della costituzione dell'umano, ammesso che la memoria si sia sufficientemente potenziata. Il suo potenziamento e l'aumento di vivacità delle impressioni rivissute, essendo un progresso utile, è fatto oggetto di *selezione naturale*. In base a questo sviluppo per selezione, l'attenzione può ora fissarsi finalmente su un segno che solo da quel momento appare come esterno senza perdere di vista l'immagine o impressione rivissuta, ora vista come "interna". Quest'ultima serve, nel caso di un suo ritorno in immagine nella memoria, come *segno* della cosa stessa o dell'evento medesimo. Cioè la selezione rende possibile il *farsi segno dell'immagine*.

Dunque, questa capacità emergente di richiamare gli elementi intermedi di una catena semiotico-inferenziale costituiti dai segni interni, mentali, che di solito sono cancellati, costituisce «il germe [...] della forma umana di autoconsapevolezza».

Precisando meglio la sua visione, Wright osserva che se la memoria si potenzia rendendo più intense le parti più deboli nella catena di pensiero ripetuta, fino al punto di richiamare l'attenzione su di esse, allora potrebbe sorgere un interesse verso di loro, le loro relazioni, la loro appartenenza. Esse potrebbero diventare, finalmente, *pensieri*,

---

<sup>155</sup> CP, 6.59.

essere determinate consapevolmente come “immagini mentali rappresentative”, ed essere raccolte «insieme alle memorie reali e alle anticipazioni in un solo gruppo o connessione soggettiva». In questo modo sarebbero riconosciute tutti insieme «quali *miei* pensieri, o *nostri* pensieri, ovvero quali fenomeni della mente»<sup>156</sup>. Ecco che dunque nasce, emerge, un nuovo tipo di potere, di facoltà, attraverso il nuovo uso delle immagini interiori.

La nuova facoltà di riflessione, dice ancora Wright, non è «una facoltà *fondamentalmente* nuova nell'uomo, tanto elementare e originaria quanto la stessa memoria, o quanto il potere dell'attenzione astrattiva o quanto la funzione dei segni e delle immagini rappresentative nella generalizzazione»<sup>157</sup>, perché in effetti è ancora composta, sul fronte soggettivo, delle stesse facoltà mentali che la precedono (memoria, attenzione, astrazione) e che sono impiegate nell'uso primario dei sensi. Ma allo stesso tempo la riflessione è una facoltà distinta perché, scrive Wright

La riflessione sarebbe impegnata in ciò che i sensi hanno fornito alla memoria, ma agirebbe indipendentemente da ogni ordine di raggruppamento e di successione presentato da essi, tanto quanto gli stessi sensi distinti fanno l'uno rispetto all'altro. A questo riguardo la riflessione è una facoltà distinta e, benché forse non peculiare dell'uomo, in esso è così evidente e marcata nei suoi effetti sullo sviluppo della mente individuale, da poter essere considerata come la sua più essenziale e elementare distinzione di genere relativa alla mente. Questo in ragione del fatto che differenze di grado nelle cause possono produrre differenze di tipo negli effetti<sup>158</sup>.

Wright, insomma, applica il principio di continuità per colmare l'abisso scavato dalla metafisica fra la capacità umana di riflessione e la mente animale e, nello stesso tempo, su di esso innesta il suo principio della ridondanza funzionale delle strutture e delle facoltà, sempre aperte, pur in una continuità strutturale di base, alla discontinuità degli usi, alla possibilità sempre aperta dell'emergere di una pluralità di nuove funzioni. I tipi di facoltà implicati sarebbero gli stessi, ma un aumentato grado del potere può determinare nuovi usi accidentali, differenze qualitative, emergenze nuove, novità che coinvolgono anche i loro oggetti, proprio come ad un'ala, raggiunto un certo stadio di sviluppo in cui era usata come organo di termoregolazione, può capitare casualmente, ad un certo punto, di essere usata per volare.

---

<sup>156</sup> EA, p.71.

<sup>157</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

<sup>158</sup> EA, p.72.

La nascita dell'autocoscienza, insomma, come direbbe Gould, è un'*exaptation*, l'effetto collaterale e imprevisto di un nuovo uso di vecchi poteri antecedenti nella mente animale.

#### 5.2.4 – Mente, mondo, linguaggio. Monismo neutrale ed esperienza pura

È chiaro come, attraverso un'originale applicazione della sua teoria dei segni combinata a un'interpretazione anti-adattazionista della teoria darwiniana al “problema di Darwin”, Wright iniziasse a far tremare seriamente tutta l'impalcatura metafisica che da più di due millenni sorreggeva la visione dominante, “ortodossa”, della mente umana. Una delle conseguenze filosofiche più importanti della visione del pensatore americano, era ad esempio il fatto che anche la divisione tra soggetto e oggetto, tra mente e mondo, tra interno ed esterno, da sempre considerata come una opposizione ineliminabile e ontologicamente pre-fissata nell'esperienza, ora appariva genealogicamente come il risultato del tutto accidentale della selezione naturale, la conseguenza naturale dell'emergere dell'autocoscienza.

Come scrive Wright,

l'autocoscienza intelligente, compresa nei suoi effettivi e precisi limiti, seguirebbe come conseguenza dalla presenza di un più grande cervello, una più grande o più potente e vivida memoria e immaginazione, che portano alla luce, nel momento in cui vi siano, e che conducono a distinta coscienza, fenomeni di pensiero che l'osservazione riflessiva attribuisce al soggetto, di già conosciuti negli animali privi di parola, o distinti in quanto causa attiva dalle forze della natura esterna e dalla volontà degli altri animali<sup>159</sup>.

Questo potere di riflessione umano, è visto da Wright come il prodotto di un rimbalzo semiotico che provoca, potremmo dire, una scissione fra un “interno” e un “esterno”. Potremmo dire che prima di questo evento accidentale, di questo *turning back* dell'attenzione, c'è un “intero” in cui l'animale è preso dal gioco dei rimandi segnificativi, che evocano abiti di risposta in vista di fini agiti che non presuppongono alcun interno o esterno nell'esperienza del vivente. Ma dopo che l'interesse dei primi umani inizia a volgersi all'indietro verso i deboli anelli mediani delle associazioni mentali dando luogo alla possibilità di *vederli come* un *segno* di quegli altri segni esterni che sono le più vivide impressioni percettive, ecco che si creano contemporaneamente uno

---

<sup>159</sup> EA, p.83.

spazio *interiore* e uno *esteriore*, per rimbalzo, per differenza. L'intero dell'esperienza a quel punto si divide nella contrapposizione tra mondo e sé, pensieri e cose<sup>160</sup>.

Il contrasto del pensiero in se stesso con la percezione o con il segno esteriore in atto e con l'associazione del pensiero, è resa consapevole solo dal richiamo, nella memoria, del debole anello di collegamento. Questo ha come risultato un contrasto non solo tra ciò che è reale e ciò che è meramente immaginario, ma anche tra ciò che è all'esterno della mente e ciò che è in essa. La sottile differenza nella forza della memoria, dalla quale questo anello nella catena dell'attenzione all'inizio dipendeva, fu portatrice d'immense conseguenze per l'uomo<sup>161</sup>.

Da qui in poi, afferma Wright, «il pensiero [...] può essere oggetto per il pensiero, nel suo distinto contrasto, come segno interiore, con l'esteriore e più vivido segno di ciò che entrambi suggeriscono, o fanno rivivere per mezzo della memoria». E questo contrasto tra interno ed esterno, tra io e non io, è

acutizzato se l'elemento esteriore è un segno in senso più stretto, cioè non è la percezione di un oggetto o di un evento, del quale l'immagine interiore e rappresentativa è un corrispettivo, ma è di una natura differente, per esempio un movimento o un gesto o un'espressione vocale, o alcuni segni grafici, associati per contiguità con l'oggetto o l'evento o, più propriamente, con la sua immagine rappresentativa<sup>162</sup>.

Tra i motivi, le ragioni, per cui ci emergerebbe questo nuovo interesse nei confronti delle immagini interiori da parte dei nostri progenitori e che li muoverebbe a raccogliere le immagini rappresentative, le memorie e le anticipazioni reali in una sola connessione *soggettiva*, riconoscendole come i *miei* pensieri, precisava Wright, ci sarebbero anche motivi derivati dalla “natura sociale dell'animale, dagli usi della comunicazione mentale fra i membri della comunità e dal *desiderio* di comunicare che questi usi creerebbero”. È sulla scorta di questi motivi sociali e delle esigenze di comunicazione, che entrano a questo punto in scena, rivestendo da qui in poi un ruolo determinante, come si vedrà sempre meglio, i segni esterni di carattere gestuale, vocale e scritto, che per la loro peculiarità espressiva possono essere associati a un'immagine mentale, aiutando i primi animali autocoscienti a fissare su quest'ultima la loro attenzione. In questo modo si apre la possibilità di un nuovo uso di tali segni esterni in senso “linguistico”, spinto dai motivi emergenti in un animale intelligente che vive in una comunità e che desidera sempre più comunicare con i suoi simili per risolvere i problemi concreti dell'esistenza. Questo aggiungerebbe ulteriore forza ed estensione

---

<sup>160</sup> EA, pp.72-73.

<sup>161</sup> EA, p.68.

<sup>162</sup> EA, pp.66-67.

all'energia impiegata dall'attenzione di ognuno nella conoscenza del segno interiore, in una spirale che si auto-alimenta e si auto-rafforza.

Infatti, è l'apertura della possibilità della comunicazione attraverso il rendersi visibile dei segni interni, delle immagini riconosciute come *mie* che apre la possibilità del desiderio di comunicare (che prima non c'è affatto), ma quest'ultimo, a sua volta, rende possibile l'intensificarsi dell'uso della pratica di comunicazione e quindi rafforza, vivifica, attraverso l'impiego dei segni gestuali, vocali e scritti del linguaggio inteso in senso lato, l'attenzione sui segni interni in quanto "segni", rendendoli più visibili e dunque ancor più facilmente disponibili all'uso, e così via. Sono, cioè, i motivi *vitali* dell'uso dei segni esterni, il *desiderio* di comunicare (mentre il desiderio di conoscenza arriverà a uno stadio successivo, come vedremo) che, di rimbalzo o di riflesso, rafforzano l'attenzione sulle immagini interne costituendole come "segni". Da questo complesso movimento rimbalzante di azioni e retroazioni nasce quella rete semiotica di relazioni tra idee, ricordi, aspettative che viene riconosciuto come "Ego". A partire da quel momento, quell'ego che prima era solo "agito" e "non saputo", con la nascita del pensiero riflessivo si rende "visibile" e l'animale si riconosce come "colui che vuole", che "desidera" e che "sente". Tutto ciò poi viene identificato assegnando un nome a questo insieme di relazioni o dicendo: "io".

Emerge così, in questo contesto sociale-comunicativo, la soglia del *nome*, in cui si individuano i fenomeni generali che appartengono a ogni individuo, e che possono essere comunicati costituendo un bagaglio comune di esperienze, un "noi". E in cui, nel contempo e di rimbalzo, come si può ben comprendere, emerge anche la categoria del "non io", del "mondo", inteso dapprima come «ciò che è intorno, dentro, vicino o distante dalla coscienza»<sup>163</sup> e poi sempre più come un termine astratto e generalizzato.

L'attività riflessiva, che rende il pensiero oggetto del pensiero attraverso un'estensione del potere di memoria, «presenta» (*presents*, che significa anche "dona", "offre") un «nuovo mondo», quello interiore, e ne delinea i confini, le tracce (*marks*) e le classi, distinguendo, come un unico *summus genus*, i fenomeni mentali da quelli che invece vengono attribuiti al «mondo esterno»<sup>164</sup>. Si rende evidente, insomma, che per Wright parole e concetti come "ego", "non ego", "mondo", sono risultati, eventi storici derivati dall'emergere della facoltà di riflessione, e che le kantiane «"categorie", o

---

<sup>163</sup> EA, pp.72-73.

<sup>164</sup> EA, p.73.

forme e condizioni dell'intelletto umano», sono «senza dubbio innate nel senso naturalistico del termine, cioè ereditate». Sicché sbaglia chi consideri anche queste ultime come qualcosa di immutabile e di assoluto. Anche le nostre categorie, così come la stessa mente, sono un prodotto, un risultato, sempre in divenire, da farsi, dell'evoluzione, e dunque un effetto “accidentale rispetto al fine”, come si diceva. Esse infatti «sono solo i modi e le prerogative del più alto esercizio della facoltà di riflessione».

Wright precisava così la sua idea:

Esse sono senza dubbio possibilità e prerogative che sono fondate sulla natura ultima della mente e tuttavia, per questo riguardo sono universali, sebbene solo potenziali nella mente animale in generale, così come le forme e le condizioni della *locomozione* esistono generalmente nei corpi delle piante, forme e condizioni fondate sulla natura ultima o sulle leggi del movimento, che sarebbero realizzate nelle piante se anche esse avessero il potere di cambiare la loro posizione e che sono comunque esemplificate in quelle forme di vita vegetale che sono trasportate, come i semi, o che possono muoversi e piantarsi da sé, come certe spore<sup>165</sup>.

La divisione di soggetto e oggetto, scrive Wright, in analogia con quanto aveva scritto Peirce già a partire dai suoi saggi anticartesiani<sup>166</sup>, è una classificazione attraverso inferenze e ipotesi, o, come scrive Wright, «attraverso osservazione e analisi» su segni, e non avviene tramite una misteriosa «distinzione intuitiva, come invece la intende la «maggioranza dei metafisici», a meno che con intuitivo non si vogliano indicare inferenze «ereditate nella forma dell'istinto»<sup>167</sup>. Come ormai sappiamo, per Wright ciò che viene chiamato intuizione non è che un'inferenza rapida, immediata, un'associazione predisposta istintivamente, sulla base di un'inferenza originatasi precedentemente e consolidatasi in abitudine e istinto. Su questi temi e sui rapporti tra ragione, istinto, abitudine, volizione, torneremo nella prossima sezione.

Così, prima che la coscienza inferisca se un fenomeno sia “interno” o “esterno”, “oggettivo” o “soggettivo”, “reale” o “mentale”, esso è *neutro*, ovvero del tutto

---

<sup>165</sup> EA, p.73.

<sup>166</sup> Si veda ad esempio la Questione 2, “Se abbiamo un'autocoscienza intuitiva”, in C.S. PEIRCE, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, in ID., *Scritti scelti*, cit., pp.93-96.

<sup>167</sup> EA, p.74. Si noti che anche Darwin aveva parlato nei suoi *Taccuini giovanili* (C. DARWIN, *Vecchie e inutili note sul senso morale e alcuni temi di metafisica*, “Micromega. Almanacco di filosofia”, n.5 (novembre-dicembre 2002), pp.246-247 [OUN 11]) di un «potere della mente» che «si avvicina all'istinto», ovvero di certe «ragioni» o «giudizi» divenuti «abitudinali», «ragioni dimenticate» che agiscono istintivamente in noi e che il naturalista inglese aveva ripreso dagli «istinti della ragione» di cui parlava Hume. Si veda a questo proposito A. ATTANASIO, *Hume, Darwin: un dialogo nel tempo*, in ivi, pp.237-243. Cfr. anche ID., *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel Trattato sulla natura umana di Hume*, Bibliopolis, Napoli 2001.

indistinto rispetto a queste divisioni, che sono appunto, il risultato di un'attribuzione inferenziale. L'essere umano classifica l'esperienza negli interessi dell'attività e così facendo *crea* la distinzione tra sé e mondo. L'osservazione e l'analisi producono una divisione tra interno ed esterno che non è già data, come pensano i cartesiani, ma in via di sviluppo. “Ego” e “Non-Ego”, in questo senso, sono i *summa genera* in cui è divisa l'esperienza.

Possiamo dire dunque, che prima della “visione” delle immagini interne come segni, da cui appunto è resa possibile la distinzione fra un “interno” e un “esterno”, tra “ego” e “non ego”, il mondo risulta *indiviso*, è un *tutto*, come si diceva (anche se questa parola, nella sua astrazione, non vuol dire nulla) che si articola in rimandi segnici istintivi e volizionali in cui le connessioni interne sono subito dimenticate e non riconosciute come segni. All'inizio, dunque, c'è *neutralità* tra i due mondi. Infatti, come scrive Wright, di fronte a un particolare fenomeno *non-attribuito*», cioè prima che sia stato possibile attribuirlo al “mondo esterno” o al “mondo interno”, «immediatamente, o senza lo stadio dell'attribuzione, soggetto e oggetto sono indistinguibili nella coscienza. Così le sensazioni di suono e colore e gusto e piacere e paura e le emozioni di speranza e timore e amore e odio, *se non ancora riferite alle loro cause, o classificate come sensazioni e emozioni*, non appartengono a nessuno dei due mondi esclusivamente»<sup>168</sup>. Insomma, come Wright aveva già affermato in *Limits of natural selection* del 1870, «materia e mente coesistono»<sup>169</sup>.

Parecchi studiosi<sup>170</sup> non hanno mancato di rilevare la grande influenza che queste concezioni sviluppate da Wright ebbero su William James, sia nei suoi saggi giovanili “darwinisti”, che successivamente in scritti più maturi come i *Principles of psychology* (1890) o nei suoi *Essays in radical empiricism*, raccolti nell'omonima opera pubblicata postuma nel 1912. È eloquente, in questo senso, ciò che afferma Ralph Barton Perry, e cioè che «It is impossible to read the “Evolution of self-consciousness” without being

---

<sup>168</sup> EA, pp.87-88.

<sup>169</sup> EA, p.163.

<sup>170</sup> R.B. PERRY, *The thought and character of William James*, cit., vol.I, pp. 521-522, ora in *I&L*, pp.144-145; G. KENNEDY, *The pragmatic naturalism of Chauncey Wright*, cit.; H.W. SCHNEIDER, *Storia della filosofia americana*, cit., p.539; E.H. MADDEN, *Chauncey Wright's functionalism*, cit.; ID., *Chauncey Wright*, cit., p.108, 130-131; ID., *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.128-142; ID., “Introduction” in *I&L*, cit., pp. xiv-xv; ID., *Wright, James and radical empiricism*, “The Journal of Philosophy”, vol.51, n.26 (Dec., 1854), pp.868-874; P.P.WIENER, *Evolution*, cit., pp.54-55.

constantly reminded of James»<sup>171</sup>. Evidente è l'influsso del pensiero del vecchio maestro di James, ad esempio, in *Brute and human intellect* (1878) o in *Are we automata* (1879), in cui l'ancor giovane filosofo pragmatista, pur citando solo una volta il testo di Wright<sup>172</sup>, mostrava però chiaramente di aver introiettato sia l'originale visione generale "darwinista" del "Socrate di Bow Street", sia diversi aspetti della sua concezione riguardante l'evoluzione dell'autocoscienza, dalla natura funzionale e adattativa della mente umana, allo statuto teoretico-evolutivo della differenza tra l'uomo e l'animale, al ruolo fondamentale dei segni e delle loro associazioni nel ragionamento sia umano che dei bruti.

A proposito di quest'ultima concezione, come ha rilevato puntualmente Madden, il capitolo sul "Ragionamento"<sup>173</sup> nei *Principles* di James, pur presentando una visione fondamentalmente teleologica del pensiero riflessivo umano che avrebbe molto influenzato gli sviluppi dello strumentalismo americano<sup>174</sup>, ma che non si ritrova esplicitato nelle analisi di Wright<sup>175</sup>, nondimeno «has the unmistakable flavor of Wright's monograph on self-consciousness»<sup>176</sup>. Infatti, come quest'ultimo, anche James, fra le altre cose, aveva distinto tra due tipi di ragionamento e, pur non usando mai il termine "entimema", la sua descrizione di essi ricalcava esattamente quella di Wright. In più, anche James aveva seguito Wright nell'idea che il tipo di associazione caratteristico della mente animale fosse quella di contiguità, mentre in quella umana prevalesse un'associazione per somiglianza<sup>177</sup>. Inoltre, sempre nei suoi *Principles*,

---

<sup>171</sup> *I&L*, p.145.

<sup>172</sup> Si veda W. JAMES, *Brute and human intellect*, in ID., *Writings 1878-1899*, ed. by G.E. Myers, The Library of America, New York 1992, p.940, n.9.

<sup>173</sup> Cfr. il cap.XXII di W. JAMES, *Principii di psicologia*, tr. it. di G.C. Ferrari, Società Editrice Libreria, Milano 1901, pp.663-694.

<sup>174</sup> Cfr. J. DEWEY, "The development of American Pragmatism", in *Studies of the history of ideas*, ed. by The Department of Philosophy of Columbia University, Columbia University Press, New York 1925, vol.II, pp.353-377

<sup>175</sup> Per un confronto tra la concezione del ragionamento come strumento teleologico di azione, centrale nello strumentalismo americano, e la visione di Wright, che sicuramente si avvicina a tale impostazione, con la sua idea strumentale e pragmatica dei concetti della scienza come di *working hypotheses*, e la sua idea della mente come uno *strumento adattativo di sopravvivenza*, rimandiamo ai testi di MADDEN, *Chauncey Wright's functionalism*, cit; ID, *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.128-142; si veda anche il già citato articolo di A. SANTUCCI, *Scienza ed evoluzione in Chauncey Wright*.

<sup>176</sup> E.H. MADDEN, *Chauncey Wright's functionalism*, cit., p.286.

<sup>177</sup> Wright non afferma esplicitamente questa idea in *Evolution of Self-consciousness*, ma in un altro scritto, *The conflict of studies*, del 1875. Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright's functionalism*, cit., p.286. Come sappiamo, Wright aveva accettato la reintroduzione da parte di J.S.Mill delle associazioni per somiglianza dopo che il padre James le aveva ridotte a un caso di associazione per contiguità.

James forniva una descrizione dell'autocoscienza pressoché identica a quella fornita da Wright, con tanto di nota di rimando al suo saggio del 1873.

Uno dei più evidenti punti di contatto tra Wright e James riguardava quella concezione che il secondo ha definito «empirismo radicale». Già si è visto, nel capitolo terzo, come Wright anticipasse una caratteristica fondamentale di questa dottrina, ovvero lo statuto oggettivo delle relazioni tra gli oggetti, che si danno immediatamente nella percezione. Ora invece, nel suo saggio del 1873, non solo precedeva James nel suo rifiuto del *dualismo ontologico* tra soggetto e oggetto, tra mondo esterno e mondo interno, ma lo anticipava, altresì, presentando una visione *funzionale-adattativa* della coscienza e della natura della divisione tra “interno” ed “esterno”, del tutto simili alla nozione jamesiana di *esperienza pura*.

Nel 1904, in *Does consciousness exist?*, James formulava il suo “empirismo radicale”, in cui era presentato proprio il suo concetto centrale, quello di “esperienza pura”, secondo cui i fenomeni sarebbero un'entità originariamente *neutra*, non appartenente a-priori né al mondo fisico, né a quello mentale. Come ha notato per prima Gail Kennedy<sup>178</sup>, tale concezione era del tutto simile a quello che Madden ha definito il “monismo neutrale”<sup>179</sup> di Wright, ovvero, come si è visto, l'idea che i fenomeni della coscienza (il “*that*” di cui parlava James) non ancora attribuiti al mondo “interno” o al mondo “esterno” fossero in loro stessi *neutrali*, e che solo l'assegnazione a-posteriori di essi a uno o all'altro mondo (il “*what*”) determinasse l'emergere della divisione tra “interno” ed “esterno”. L'esperienza non classificata, per entrambi i pensatori, *diventa* soggettiva o oggettiva con l'ingresso in una, piuttosto che in un'altra, serie di relazioni differenti. Scrive James:

una certa porzione indivisa dell'esperienza, presa in uno specifico contesto di elementi associati, fa la parte di un “conoscente”, di uno stato mentale, della “coscienza”, mentre in un contesto differente lo stesso pezzetto indiviso di esperienza fa la parte di una cosa conosciuta, di un “contenuto” oggettivo. In breve, in un gruppo figura come pensiero, in un altro gruppo come una cosa. [...] Una stessa identica cosa ha così tante relazioni con il resto dell'esperienza che potete portarla in sistemi di associazione differenti e trattarla come se

---

<sup>178</sup> G. KENNEDY, *The pragmatic naturalism of Chauncey Wright*, cit., in *I&L*, pp.184-185. In particolare Kennedy rileva che la concezione del “neutral stuff” dell'esperienza sarebbe già implicita nell'empirismo di J.S.Mill, a cui Wright si sarebbe, in ultima analisi, ispirato per la sua idea (cfr. *I&L*, p.184, n.43). Si veda anche, su questo, E.H. MADDEN, *Wright, James and radical empiricism*, cit., p.872.

<sup>179</sup> Cfr. E.H. MADDEN, *Wright, James and radical empiricism*, cit.; ID., *Chauncey Wright*, cit., p.108, 130-131; ID., *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.128-142; ID., “Editor's introduction”, in ID. (ed.), *The philosophical writings of Chauncey Wright*, cit, p.xvii; ID., *Chauncey Wright's functionalism*, cit.; ID., “Introduction” in *I&L*, cit., p.xv.

appartenesse a contesti opposti. In uno di questi contesti quella cosa è il vostro “campo di coscienza”; in un altro è “la stanza in cui siete seduti” [...]. Ora, cosa sono i due processi in cui l’esperienza-stanza entra in questo modo simultaneamente? Uno di essi è la biografia personale del lettore, l’altro è la storia della casa di cui la stanza fa parte. La presentazione, l’esperienza, insomma il *dato* [that] (infatti fino a che non abbiamo deciso *cosa* [what] è deve restare un semplice dato) è il termine ultimo, dalla parte del lettore, di un concatenamento di sensazioni, emozioni, decisioni, movimenti, classificazioni, aspettative, ecc., che termina nel presente, e il primo termine di una serie di operazioni “interiori” simili che si protendono nel futuro. Dall’altra parte, lo stessissimo dato [that] è il *terminus ad quem* di un sacco di operazioni fisiche, falegnameria, tappezzeria, arredamento, riscaldamento, ecc., e il *terminus a quo* di un sacco di altre operazioni future, in cui quello sarà coinvolto nel subire il destino di una stanza fisica<sup>180</sup>.

Come per Wright, insomma, anche per James il soggetto e l’oggetto, la coscienza e il suo contenuto, non sono componenti isolabili all’interno dell’esperienza, ma, come nota Madden «are larger experiences in which pure experience is taken twice over, in two relationships»<sup>181</sup>. Infatti, rileva ancora James,

nell’esperienza *per sé* non c’è alcun dualismo di rappresentante e rappresentato. Allo stato puro, o in isolamento, non c’è scissione interna tra coscienza e ciò di cui si ha coscienza. La soggettività e l’oggettività sono attributi solamente funzionali, che si producono solo quando l’esperienza è “presa”, cioè descritta due volte; ossia quando viene considerata, relativamente ai suoi due differenti contesti, da una nuova esperienza retrospettiva, di cui tutto quel complesso passato ora forma il nuovo contenuto<sup>182</sup>.

Wright e James dunque condividevano l’idea di un “monismo neutrale” dei fenomeni dell’esperienza, anche se, va rilevato, pure in questo caso si notano alcune differenze, come ad esempio il fatto che, mentre per Wright la divisione tra interno ed esterno, soggettivo e oggettivo risulta una capacità istintiva di classificazione da parte dell’individuo, ereditata nelle associazioni ripetute e accumulate nell’esperienza dei nostri progenitori, per James, al contrario, essa è qualcosa che emerge nel corso dell’esperienza di ogni individuo<sup>183</sup>. Scrive a questo proposito Wright:

La classificazione degli eventi in interni e esterni non implica necessariamente che il processo scientifico dipenda soltanto dall’esperienza che ciascun uomo ha delle loro

---

<sup>180</sup> W. JAMES, *Esiste la coscienza?*, in ID., *Saggi di empirismo radicale*, a cura di S. Franzese, Quodlibet, Macerata 2009, pp.8, 10-11. In *Pragmatism*, James afferma, in modo analogo, che «ciò che diciamo sulla realtà dipende [...] dalla prospettiva con cui la guardiamo. Il fatto che essa è [that] le appartiene, ma il suo contenuto [what] dipende da ciò che scegliamo [which] e la scelta dipende da noi [...]». Una sensazione è come un cliente che ha affidato il proprio caso a un avvocato e che poi deve solo starsene seduto in tribunale ad ascoltare passivamente qualunque versione delle sue vicende l’avvocato trovi più opportuno raccontare, sia esso piacevole o spiacevole» (W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., p.146).

<sup>181</sup> MADDEN, *Chauncey Wright’s functionalism*, cit., p.288.

<sup>182</sup> W. JAMES, *Esiste la coscienza?*, cit., p.16.

<sup>183</sup> Riguardo alle differenze tra il pensiero di Wright e quello di James su tali questioni rimandiamo alle analisi di MADDEN, *Chauncey Wright’s functionalism*, cit.; ID., *Chauncey Wright*, cit., pp.130-131; ID., *Chauncey Wright and the foundations*, cit., pp.128-142.

connessioni; poiché le forme del linguaggio, e ciò che viene indirettamente insegnato nell'imparare un linguaggio, guidano abbondantemente l'osservazione in questo campo. Lo stesso fanno, con ogni probabilità, le attitudini ereditate, i legami o le tendenze alla combinazione, i quali hanno, nell'associare i particolari delle esperienze individuali, il medesimo effetto che avrebbero le frequenti ripetizioni di quelle stesse associazioni e che sono infatti, secondo la teoria dell'evoluzione, le conseguenze di tali esperienze ripetute nei progenitori dell'individuo<sup>184</sup>.

Dunque, per tornare alla particolare visione di Wright, la capacità di distinguere correttamente i fenomeni soggettivi da quelli oggettivi, esterni, e di associarli agli eventi dell'esperienza, deriva da associazioni mentali analoghe *ripetute* nei nostri progenitori e *tramandate* fino a noi sotto forma di capacità *istintiva* di *attribuire* i fenomeni dell'esperienza alla sfera "soggettiva" piuttosto che a quella "oggettiva". Ma questa capacità istintiva, ci tiene a precisare Wright, non equivale alla capacità "intuitiva" di cui parlano i metafisici. Infatti, in quest'ultimo caso, la cognizione della divisione tra soggettivo e oggettivo sarebbe «assoluta, indipendente non solo dall'esperienza dell'individuo, ma da tutte le possibili esperienze precedenti», e porterebbe con sé «una certezza, realtà e necessità che nessuna somma di esperienze potrebbe dare a una classificazione empirica»<sup>185</sup>.

Nondimeno, aggiungeva Wright nel suo saggio del 1873, riferendosi a tali supposti fenomeni originari non ancora attribuiti,

nessun uomo può dire, comunque, che essi non possono esistere, o (ciò che è peggio per la teoria) che uno stato di coscienza non possa essere erroneamente attribuito o classificato. Tutti gli stati di coscienza sono, è vero, riferiti all'uno o all'altro, o parzialmente a ciascuno dei due mondi; e questa attribuzione è, almeno in parte, istintiva, ciò nondimeno non indipendente da tutta l'esperienza, poiché essa viene o dalla diretta osservazione dei nostri progenitori, o – è possibile – per mezzo della naturale selezione che ha operato su di essi; cioè probabilmente attraverso la sopravvivenza di coloro che hanno correttamente diviso i diversi mondi e non hanno spesso scambiato un pericolo reale per un sogno, o per un pericolo immaginario, né spesso scambiato un sogno di sicurezza per una salvezza reale<sup>186</sup>.

È chiaro, dunque, come per Wright la sfera del soggetto e del mondo esterno, lungi dall'essere due *res* distinte, secondo il dualismo immaginato da Cartesio, si riferiscano invece alla stessa esperienza indivisa, a partire dalla quale "mente" e "mondo" vengono suddivisi secondo una capacità *selezionata* sulla base della lotta per la sopravvivenza. Mente e mondo, dunque, sono il prodotto della selezione naturale, il

---

<sup>184</sup> EA, p.85.

<sup>185</sup> EA, pp.86-87.

<sup>186</sup> EA, p.88.

risultato di un'affinata capacità, funzionale alla sopravvivenza dell'organismo umano, di attribuire i fenomeni dell'esperienza a classi distinte in vista di un maggiore successo in rapporto al contesto ambientale e alle condizioni di esistenza in cui la forma vivente si trova immersa. L'attribuzione è ormai diventata istintiva, ma questo non significa che essa sia *intuitiva*, ovvero indipendente dall'esperienza tutta, perché essa deriva o dalla diretta osservazione dei progenitori o, data la sua utilità, dal lavoro della selezione naturale. Come osserva Ryan, agli occhi di Wright

The world as we know it, is not delivered upon the wings of faith or by rational intuition; instead, it is cut along the experiential joints of beings adept at the art of survival who pass this “good trick” on to their progeny. We thus see that evolutionary considerations are indeed integral to theories of reality, knowledge, and human nature – not, however, as metaphysical speculations, but as empirical facts and their general consequences<sup>187</sup>.

Si sarà notato come Wright, rispetto alla sua concezione fenomenalista degli anni sessanta sull'“oggetto fisico” mutuata da John Stuart Mill (cfr. *supra*, §3.3.5) abbia cambiato idea nel tempo, trasformandola, attraverso lo sviluppo filosofico della sua interpretazione darwinista, nella sua concezione di “monismo neutrale” presentata nel suo saggio del 1873. Come ha rilevato Madden a questo riguardo, il fenomenalismo che Wright aveva sviluppato negli anni '60, nonostante il suo sforzo in direzione contraria, tentato attraverso ciò che di buono offriva la filosofia di Hamilton, non riusciva del tutto a staccarsi dall'idealismo in cui, secondo il filosofo americano, ancora era preso Mill. Infatti il fenomenalismo, per sua stessa natura, interpreta gli oggetti fisici come *sensazioni*, un termine che non può non rimandare all'idea che gli oggetti fisici siano, in ultima analisi, *entità mentali*. Il monismo neutrale sviluppato da Wright negli anni settanta ha invece il pregio di evitare totalmente una caduta nell'idealismo milliano. La realtà ultima, ora, secondo la nuova visione di Wright, è del tutto neutrale in partenza, e se anche l'oggetto fisico viene attribuito a-posteriori alla mente o al mondo, questa stessa attribuzione ha solamente una funzionalità eminentemente pratica, e niente affatto metafisica: «Neutral phenomena remain the only ultimately real elements of our world»<sup>188</sup>.

La divisione tra interno ed esterno, precisava comunque Wright, è una soglia di distinzione che dipende sì da «abilità ereditate» e da «predisposizioni all'associazione»

---

<sup>187</sup> F.X. RYAN, “Introduction”, in *PD*, p.IX.

<sup>188</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., p.104.

(come appunto la memoria più potente, le immagini interne più vive, ecc.), ma deve però anche, come si è già detto, essere «largamente aiutata dal carattere volontario del segno esteriore - vocale, gestuale e grafico - dal quale tutti i segni sono condotti sotto il controllo della volontà»<sup>189</sup>. Si crea dunque una connessione dinamica, sotto il controllo della volontà (che per Wright, sulla scia di Bain, è la componente «principale, attiva, della personalità»), dei segni esterni con i segni interiori, tramite la memoria. Attraverso questa associazione semiotica, come già si diceva, l'attenzione sarà puntata sempre più intensamente e costantemente verso le emergenti immagini interne, che quindi saranno sempre più “evidenti”, per riflesso o rimbalzo dai segni esterni, nella loro natura di “segni” o “immagini rappresentative”. Esse dunque, sulla scorta di questo processo, scrive Wright, «non rimarranno più a lungo mere guide, seguite ciecamente nel pensiero [come accade negli animali o nel ragionamento entimematico]. Esse formano, per mezzo di quest'associazione, un *piccolo mondo rappresentativo, che sorge al pensiero al comando della volontà*». E aggiunge, significativamente: “La padronanza del linguaggio è un'importante condizione della effettiva conoscenza di un segno come tale”<sup>190</sup>.

Wright, insomma, sottolinea il fatto che per instaurare un collegamento tra i segni producendo la divisione di un “interno” da un “esterno”, i segni del linguaggio rivestono un ruolo necessario, in quanto condizioni essenziali per l'emergenza di tale distinzione. Questi segni “esterni” sono essenziali infatti per instaurare quel doppio sguardo che serve, usando un termine di Mead, a “internalizzare” il *segno nella sua funzione di segno*, e perciò per la nascita della *soglia riflessiva*. Quella soglia, cioè, in cui la volontà ha a sua disposizione un *piccolo mondo rappresentativo*, in cui i segni si rendono oggetti disponibili all'uso. Come già si è notato, secondo la filosofia evoluzionistica di Wright, quello che kantianamente sarebbe l'a-priori trascendentale, la forma pura della nostra conoscenza, non è che un risultato empirico, una conseguenza, un effetto collaterale del nuovo uso di vecchie facoltà animali sottoposto alle leggi della trasmutazione di tipo darwiniano.

Ciò non toglie che secondo Wright anche molti animali, come il cane, abbiano una loro forma debole di autocoscienza, dovuta alla «chiarezza o evidenza nella coscienza prestata dall'attenzione di un animale alla sua percezione» e «alla maggiore energia

---

<sup>189</sup> EA, p.78.

<sup>190</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

tributata ai suoi gesti esteriori da parte delle sue intenzioni e propositi». Tutti elementi, questi, che forniscono «un terreno di discriminazione fra queste intenzioni quali cause [attive] di eventi [...], e quelle cause esterne che non sono direttamente sotto tale controllo»<sup>191</sup>. Questa per Wright è un tipo di autocoscienza diversa, «più immediata e più semplice», da quella di chi ha la capacità di parola. Non c'è in questa autocoscienza primitiva la cognizione intellettuale di *cogito* e *sum*, e non c'è una distinzione degli attributi dell'io, che quindi non può essere nominato e conosciuto. Inoltre non c'è nemmeno una distinta comprensione di termini astratti come “essere” o “esistere”, sebbene ci possa essere da parte del cane una buona capacità di distinzione delle proprie azioni (ovvero la capacità di apprensione di sé come agente o come colui che subisce un'azione), volontà e sensazioni, da quelle degli altri e dalle cause esterne a esse<sup>192</sup>. Per arrivare alla conoscenza del *cogito*, dell'io, ecc., ci vorrebbe comunque, secondo Wright, un più alto grado di astrazione che non viene raggiunto dal pensiero entimematico dell'animale privo di parola. Per raggiungere conclusioni *generali* ci vuole insomma il pensiero riflessivo e la capacità di usare i segni del linguaggio, che gli animali non hanno pienamente sviluppato, così come i bambini fino a un'età piuttosto avanzata. Vero è, comunque, che la capacità di generalizzazione «esiste già in particolari atti di curiosità nella mente animale»<sup>193</sup>. Come si vede Wright non divide mai, in modo netto e distinto i limiti tra i tipi di conoscenza, di consapevolezza. Tra l'uomo e l'animale non c'è alcun limite nettamente definito, così come tra animale e animale.

In generale per Wright esisterebbe una prima consapevolezza di sé, propria anche degli animali più intelligenti, che è una consapevolezza *non riflessiva* di essere un insieme di cause distinte dalla volontà e dalle cause agenti prodotte dagli altri esseri, e di essere portatore di poteri, desideri, volizioni latenti, immagini implicite, agite ma non sapute, non esplicitate tramite la predicazione. L'animale esprimerebbe questa consapevolezza pre-categoriale nella risposta al nome e nell'uso di segni esteriori per comunicare o ottenere qualcosa.

Ci sarebbe poi un secondo livello, che è un'attenzione al sé o *auto-attenzione esteriore*, ovvero quella sorta di «attenzione concentrata su se stessi» di cui aveva

---

<sup>191</sup> EA, p.79.

<sup>192</sup> EA, pp.80-81.

<sup>193</sup> EA, p.82.

parlato anche Darwin in riferimento all'espressione del rossore, nel suo famoso testo del 1872 su *L'espressione delle emozioni*<sup>194</sup>. Questa forma di autocoscienza si è originata forse, scrive Wright, dalla rivalità nella competizione sessuale tra gli uomini primitivi, che usavano la «musica vocale, insieme a altri incanti» proprio per sedurre<sup>195</sup>. Un'idea simile era espressa ancora da Darwin, questa volta nel suo *Descent of Man* in riferimento alla nascita del linguaggio<sup>196</sup>.

Ora, questi due tipi di autoconsapevolezza uniti insieme negli uomini primitivi «servivano [...] come termini di riferimento nella loro prima forma di attenzione ai fenomeni del pensiero nella mente, quando questi divennero sufficientemente vividi da impegnare l'attenzione nel richiamo delle catene di immagini attraverso atti di riflessione»<sup>197</sup>. Si può supporre cioè che queste forme primitive di autocoscienza fossero connesse a quello stadio in cui i segni interiori erano abbastanza distinti da quelli esteriori da essere “visti” dall'attenzione nel rimbalzo dalle percezioni esterne, o segni esterni.

La completa autocoscienza espressa dall'”Io penso”, scriveva Wright, ebbe invece bisogno, per emergere, per oltrepassare la soglia, solamente del già considerato potere di «occuparsi dei fenomeni di pensiero come segni di altri pensieri, o di immagini rivissute attraverso la memoria [che quindi si connettevano a segni esterni di vissuti] riferendole a un soggetto; cioè a un qualcosa che possedesse altri attributi o a un gruppo di fenomeni coesistenti»<sup>198</sup>. Solo a questo punto emerge quella che si è già chiamata la soglia del *nomen*, che compare quando l'attenzione a questo nuovo «essere», o «soggetto di volizioni, desideri, sensazioni, espressioni esteriori e pensieri, richiedeva un nome per il soggetto in questione, come altri nomi erano richiesti per l'attenzione molto ben distinta ai diversi fenomeni stessi»<sup>199</sup>. Il linguaggio, il *nome*, viene usato consapevolmente laddove accade che qualcosa si “stacca” dallo sfondo, potremmo dire con Sini<sup>200</sup>, e viene riconosciuto in quanto *segno* di altri segni. Quando il *segno stesso della memoria* si “stacca” dallo sfondo della catena dei rimandi agiti e

---

<sup>194</sup> Cfr. C. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (Edizione definitiva), Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp.339-374. Cfr. su questo anche A. PARRAVICINI, *La mente di Darwin*, cit., pp.230-237.

<sup>195</sup> EA, pp.111-112.

<sup>196</sup> Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., pp.425-431.

<sup>197</sup> EA, p.112.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

<sup>200</sup> Cfr. C. SINI, *L'origine del significato*, cit..

viene riconosciuto esso stesso come segno di segni nasce allora, nel contempo, anche il nome che lo indica: “Io”.

#### 5.2.5 – Ragione, istinto, volontà: verso una nuova tassonomia “psicozoologica”

Una breve sezione del saggio del 1873 è dedicato a una classificazione, o meglio a una ri-classificazione, dal punto di vista evoluzionistico, dei processi “psichici” del vivente. Wright individua varie specie di processi e facoltà psichiche, in una sorta di continuità evolutiva in cui un processo sfuma nell’altro, e dove i confini tra le varie facoltà sono labili e vaghi, senza alcuna possibilità di distinzione netta, per non parlare di una separazione di tipo “ontologico”. L’approccio psicozoologico di Wright è, in questo senso, molto diverso da quello tradizionale-ortodosso. Infatti, scrive Wright,

L’intento dell’evoluzionista (molto diverso da quello dei suoi oppositori – poiché questi ultimi tentano di rendere conto delle *somiglianze* delle azioni mentali in esseri che si suppone siano radicalmente diversi nella loro costituzione mentale, mentre l’evoluzionista tenta di rendere conto delle *differenze* di manifestazione in costituzioni mentali fondamentalmente simili) attribuisce, nella teoria dell’evoluzione, un ruolo filosofico alla parola “istinto”, e al suo contrasto con l’intelligenza, molto inferiore a quello che questo contrasto ha avuto nella discussione delle facoltà mentali degli animali. La distinzione d’istinto e intelligenza, sebbene sia non meno reale e importante nella classificazione delle azioni in psicozoologia e tanto importante quanto lo è quella degli animali e dei vegetali in zoologia generale, o quanto lo è la distinzione di organico e inorganico, vivente e non vivente nella scienza generale della vita, tuttavia, come ciascuna di quelle classificazioni, è – nella sua applicazione – una distinzione vaga e mal definita ed è con più profitto studiata nelle azioni che appartengono a classi di azioni di tipo inferiore e nei particolari contrasti che sono sintetizzati da esse<sup>201</sup>.

Wright, insomma, mette in discussione, indossando le lenti dell’evoluzionista, qualsiasi pretesa metafisica di demarcazione netta «di materia morta e vivente, di prodotti inorganici e organici, di forme e funzioni vegetali e animali, di movimenti automatici e coscienti, di motivi e azioni istintivi e intelligenti», dal momento che esse «sono spesso divisioni approssimative di serie che sono abbastanza chiaramente caratterizzate alle loro estremità, ma mal definite nei punti in cui avviene la transizione dall’una all’altra»<sup>202</sup>.

Wright parte, per la sua analisi della serie continua dei processi psicozoologici, dai fenomeni viventi più basilari, indipendenti dalle connessioni nervose, come i processi di crescita, nutrizione, deterioramento, per risalire a quei processi che implicano

---

<sup>201</sup> EA, p.74.

<sup>202</sup> EA, pp.74-75.

sensazioni dapprima vaghe, come la digestione e la circolazione, poi più distinte, come nelle sensazioni riflesse della respirazione, dello sbattere le palpebre, del tossire, «più o meno sotto il controllo generale o l'azione della volontà»<sup>203</sup>. Successivamente si giunge a quelle sensazioni, impulsi, azioni, «interamente controllabili, per quanto sorgano spontaneamente», e poi si prosegue con quelle azioni che sono interamente dipendenti dal potere di controllo della volontà, delineando «una serie in cui i confini che costituiscono la distinzione fra un elemento e l'altro sono abbastanza chiaramente designati in astratto, ma non chiaramente separati nella loro concreta applicazione»<sup>204</sup>.

Proseguendo lungo la serie si arriva alle *azioni volontarie* strettamente *istintive*, «che iniziano nel punto di connessione tra percezioni, emozioni e azioni conseguenti», e che derivano dall'azione della selezione naturale in relazione alla loro utilità per la vita. Si noti che qui Wright riprende quella relazione triadica di cui si parlava sopra, connettendola ora, più direttamente, con istinti, abiti, azioni, fino a prospettare, a suo modo, una sorta di zoo-semiotica. Nel caso delle azioni istintive, la percezione di un segno provoca uno stato emotivo che si libera nell'azione. Ovvero, a questo livello è lo stato emotivo, qualcosa di ancora estremamente vago e confuso, quella sorta di “interpretante generale” o segno interno che, attraverso lo stimolo o l'occasione (segno esterno) fornita dalla percezione di un segno, si traduce in una risposta istintiva, all'azione dell'organismo.

Alle azioni istintive, scrive Wright, “Seguono immediatamente, nella serie delle azioni volontarie, per primi, gli effetti ereditari delle abitudini, e, di seguito, le abitudini propriamente dette o gli effetti prodotti dalle più importanti azioni volontarie nell'individuo”<sup>205</sup>. Abbiamo così, propriamente, le *abitudini* (gli *habits*) e le *disposizioni* (che sono gli effetti ereditari delle abitudini), che «non sono differenti nel loro carattere pratico dagli istinti, ma differiscono solo nella loro origine e capacità di alterazione attraverso le più importanti [*higher*] forme della volizione». Infatti queste ultime, ovvero le volizioni in senso proprio, precisa Wright riproponendo il suo “triangolo semiotico”, «sono connessioni fra le occasioni, o mezzi esterni e condizioni

---

<sup>203</sup> EA, p.75.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> EA, p.76.

di una azione, e la produzione della azione stessa attraverso il motivo del fine e non attraverso le emozioni o un altro vincolo istintivo che le unisca»<sup>206</sup>.

Dunque, allo stadio di quelle azioni che Wright definisce “volizioni vere e proprie” o azioni abituali, quella sorta di “interpretante emotivo” che innescava le azioni istintive viene sostituito dal “motivo del fine”, ovvero, potremmo dire, da una “immagine” o “segno interiore” più distinto e meno vago di quello emotivo. Qui, infatti intervengono, oltre alla risposta emotiva, scrive Wright, anche «gli ulteriori effetti previsti dell’azione», perciò «la desiderabilità di ciò che è effetto di un’azione connette le sue occasioni o i suoi significati presenti e le sue condizioni, con l’azione stessa e causa la produzione dell’azione attraverso il fine previsto nell’immaginazione». Questo «fine previsto» però, precisa Wright, non è, in questa fase, ancora *nulla di riconosciuto consciamente* nel corso dell’azione, e anzi «cesserà effettivamente di essere un legame reale, quando una serie di ripetute volizioni avrà stabilito un’abitudine o un’associazione consolidata fra le azioni e le loro occasioni, o condizioni esterne»<sup>207</sup>. Dunque, i due tipi descritti di azioni volontarie, l’istintiva e la volitiva, sono differenti riguardo al loro termine medio, ciò che permette di unire insieme l’occasione percettiva (il segno “esterno”), con l’azione, la risposta dell’animale: nel primo caso è un’emozione, nel secondo è un fine o un effetto immaginato dell’azione e la sua desiderabilità. Questo fine o effetto, d’altra parte, non è consciamente riconosciuto né distinto o separato chiaramente dall’azione stessa. Il fine, il motivo dell’azione, cioè, è ancora solidale con l’azione, fa corpo con essa, senza poter emergere distintamente all’attenzione, e, anzi, attraverso la ripetizione, cessa addirittura di essere un legame reale, e svanisce lasciando il posto all’associazione per contiguità tra l’occasione e l’azione conseguente collegata.

Wright distingue, dunque, all’interno della classe delle azioni volontarie, quelle originatesi per selezione naturale ed esercizio (cioè uso e disuso) sulla base della loro utilità, ovvero le azioni istintive, che sono completamente indipendenti dalle forme di volizioni superiori, e poi quelle originatesi da abitudini acquisite, cioè attraverso un

---

<sup>206</sup> *Ibidem* (tr. it. leggermente modificata).

<sup>207</sup> *Ibidem*.

principio simile a quello che Darwin, nel suo celebre *Expression of emotions*, chiamava “delle abitudini associate utili”<sup>208</sup>.

Dunque, nella vera volizione, prima che diventi abitudine, il fine è ancora operante ma non è distintamente conosciuto. Un’ulteriore distinzione si ha quando il motivo dell’azione inizia a “staccarsi” dall’unità dell’azione stessa e ad essere “intravisto” dall’attenzione, ossia, scrive Wright, quando diviene «oggetto di una coscienza debole e intermittente».

Con ciò si giunge finalmente alla distinta identificazione, nel pensiero riflessivo, di un fine, un vantaggio, un motivo da realizzarsi attraverso l’azione, il tutto “anticipato nell’immaginazione». Tale fine *saputo*, sostituendosi ora al *medium* degli altri tipi di azioni, svolge la loro medesima funzione nell’unire «l’azione ai suoi significati presenti e alle sue condizioni nelle volizioni effettive». Questo fine o motivo è però, rispetto a quello della volizione, consciamente identificato e distinto dall’azione stessa, tanto che ha la capacità di unire «nella immaginazione» quest’ultima con il segno esterno che la innesca, e «con alcuni eventi futuri relativi a essa, in una *intenzione* o in una predeterminazione della volontà». Questi motivi, o fini ulteriori di un’azione ora possono essere legati alla *previsione* delle conseguenze di essa.

In conclusione, rileva Wright, è evidente che ridurre tutti questi gradi e vaghe distinzioni nell’opposizione concettuale tra “intelligenza” e “istinto”, nell’ottica dell’evoluzionista sarebbe

solo una rozza classificazione, come quella degli esseri viventi in animali o piante e ogni tentativo d’indagare intorno alla distinzione e alle classi della natura mentale, formando elaborate definizioni di questo contrasto sommario, sarebbe come concentrare tutte le energie della ricerca scientifica nella biografia, oppure come affidare il successo della scienza alla questione se la spugna sia un animale o una pianta<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Tutta questa analisi di Wright è senz’altro ispirata alle osservazioni e alle analisi che Darwin aveva condotto l’anno precedente nel suo famoso *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali*, che a sua volta utilizzava un quadro interpretativo di tipo lamarckiano, lasciando sullo sfondo il principio di selezione. La novità costituita qui dalle analisi di Wright è invece il fatto che il principio di selezione mantiene la sua preminenza e soprattutto viene combinato con una teoria dei segni estremamente interessante che mostra già un’incipiente intonazione pragmatista, e che è completamente assente dalle analisi di Darwin. Per un’analisi teoretica dei contenuti dell’*Expression* del 1872 mi permetto di rimandare al mio già citato *La mente di Darwin*.

<sup>209</sup> EA, p.77.

### 5.3 – Filosofia e genealogia: linguaggio, metafisica, libero arbitrio

#### 5.3.1 – *La natura del linguaggio umano e gli stadi della sua evoluzione*

Gli organi di fonazione, i poteri materiali di articolazione della voce, ovvero «il supporto fisico materiale del pensiero riflessivo», scrive Wright sulla scia di Darwin<sup>210</sup>, «non sembrano essere stati ben saldamente impiantati, insieme alle nuove facoltà dell'autocoscienza, fra gli istinti della natura umana». Aggiunge Wright: «Che la facoltà che usa la voce nel linguaggio debba essere ereditata, mentre il suo principale strumento è tuttora il risultato del condizionamento esterno di un'arte, o che il linguaggio debba essere “mezzo istinto e mezza arte”, sarebbe comunque [...] un paradosso rispetto a qualsiasi ipotesi che non sia quella di selezione naturale»<sup>211</sup>. Infatti bisogna considerare che quest'ultima per Wright «è un principio economico» e non opera laddove non sia necessario<sup>212</sup>. La selezione non agisce, ad esempio, laddove già operano l'intelligenza e l'arte, nel dotare gli uomini di capelli e peli in corrispondenza di climi freddi, perché essi sono in grado di provvedere con le loro forze e la loro abilità nel coprirsi con pellicce di altri animali. Nel caso del linguaggio, la sua componente istintiva sembra sufficiente ad innescare «l'invenzione e l'esercizio dell'arte» così da rendere inutile l'ereditarietà dei poteri istintivi dell'articolazione della voce. Per questo fatto, sembra che esso sopravviva solo come un potere non istintivo, cioè «nella forma di effetti ereditati di un'abitudine», e quindi come un'abitudine che va educata<sup>213</sup>.

Ad ogni modo, per tornare al “problema di Darwin”, la nuda facoltà di autocoscienza, in sé, non implica affatto, per Wright, le grandi conseguenze che hanno portato all'uomo civilizzato del presente. Fu infatti proprio attraverso i suoi strumenti artificiali linguistici che questa evoluzione fu possibile, perché questi permisero a quell'incipiente barlume di autocoscienza di svilupparsi attraverso il loro uso ripetuto. Se, dunque, la più significativa distinzione qualitativa della razza umana deve essere cercata negli «effetti di un nuovo differente tipo (come più lunghe pinne rendono un

---

<sup>210</sup> Secondo Darwin il linguaggio umano è qualcosa che sta a metà tra l'istinto e l'arte. Non è un vero e proprio istinto, «perché ogni lingua deve essere imparata», eppure non è nemmeno come le arti ordinarie, perché «l'uomo ha una tendenza istintiva a parlare, come vediamo nel balbettio dei nostri bambini» (C. DARWIN, *l'origine dell'uomo*, cit., p.82).

<sup>211</sup> EA, pp.113-114.

<sup>212</sup> Cfr. anche PD, p.107.

<sup>213</sup> EA, p.114.

pesce in grado di volare)» rispetto, e a partire da, le più alte facoltà sviluppate negli animali più intelligenti, allora possiamo dire che il principale di questi effetti (*exaptations*) consiste poi «nell'invenzione e nell'uso del linguaggio artificiale»<sup>214</sup>.

Ma in che senso il linguaggio sarebbe “artificiale”? E che tipo di *invenzione* sarebbe stata quella dei segni artificiali del linguaggio da parte dell'uomo? Wright, evitando di cadere nella “fallacia genetica” di pensare che il linguaggio sia stata un'invenzione vera e propria, ovvero una creazione consapevole, precisa subito che «è forse improprio parlare di questo stadio del linguaggio come determinato da un'invenzione conscia, attraverso un motivo riconosciuto e per un *proposito*, nel senso soggettivo di questa parola»<sup>215</sup>. Come potrebbe infatti il linguaggio essersi originato per un proposito consapevole se proprio esso è un elemento determinante per la produzione del soggetto autocosciente? Non c'è bisogno dunque di immaginare l'invenzione dei segni linguistici come il prodotto di un disegno *soggettivamente* consapevole, ma è sufficiente, osserva Wright, «per un proposito (nel suo senso *obbiettivo*) essere servito – o per un servizio, essere reso – da tale associazione arbitraria fra linguaggio esterno e interno, o fra linguaggio e pensiero, comunque questi legami possano, in prima istanza, essere ottenuti»<sup>216</sup>. Dunque, in qualsiasi modo soggettivo possa essersi ottenuto questo legame linguistico tra i segni interni e quelli esterni, ciò che conta sono gli effetti *oggettivi* di questo nuovo e importante uso, ovvero i motivi, le utilità per cui esso è selezionato. Infatti, può ben succedere che all'inizio ciò che retrospettivamente è identificato come l'invenzione del linguaggio, non sia affatto “visto” o considerato in questo modo. Per usare un'espressione di Carlo Sini, potremmo dire che *all'inizio si fa tutt'altro*<sup>217</sup>. Ma facendo altro, assorbiti da pratiche particolari con il loro senso particolare, si producono effetti collaterali di altra natura, o la possibilità di nuovi usi che, come già scriveva Wright all'inizio del suo saggio, originariamente non sono affatto “visti”. Ci si accorge della loro importanza solo a cose fatte.

Wright specifica meglio la sua idea subito dopo, nel tentativo di delineare l'ipotesi di quelle che secondo il filosofo americano furono le ragioni dello sviluppo del linguaggio. Innanzitutto il linguaggio si originò «per motivi sociali, per il proposito di

---

<sup>214</sup> EA, p.115.

<sup>215</sup> EA, p.116.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> Cfr. C. SINI, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica* (Figure dell'enciclopedia filosofica, libro I), Jaca Book, Milano 2004, p.38, *passim*.

rendere noti l'un l'altro [...] i pensieri e le intenzioni»<sup>218</sup>. In un secondo tempo, prosegue Wright,

L'intenzione e l'invenzione divennero [...] atti consci nella riflessione quando le motivazioni secondarie per l'uso del linguaggio cominciarono a esercitare influenza, e forse prima che queste ultime abbiano cominciato a essere riflessivamente conosciute, o riconosciute, e quando esse stavano ancora agendo come se fossero in una mente animale. Questi motivi sono la necessità e il desiderio (o piuttosto l'uso e l'importanza) di rendere i nostri pensieri più chiari a noi stessi e non solamente di comunicarli agli altri. L'incertezza o la perplessità, dovuti all'insuccesso della memoria o della comprensione, fanno sì che gli usi mnemonici di vividi segni volontari e esterni divengano gli agenti di facoltà [*services*] importanti per il pensiero riflessivo, dove questi segni sono già posseduti, in qualche misura, per i propositi della comunicazione<sup>219</sup>.

Vediamo di analizzare questo passaggio, molto denso e importante. Wright sta ricostruendo genealogicamente le fasi costitutive dell'emergere del linguaggio umano. Ciò che subito spicca, di questa ricostruzione, è che la consapevolezza dell'invenzione del linguaggio non coincide con l'invenzione vera e propria. Infatti, dice Wright, dapprima l'uomo inventa inconsapevolmente (non sa di inventare il linguaggio, all'inizio si fa tutt'altro) segni vocali per un desiderio di comunicazione. Egli inizia ad accorgersi dei suoi segni interiori in quanto "segni", e dunque in lui si accende un primo barlume di autocoscienza. Essendo un animale che vive in una comunità di simili, un animale altamente sociale, il nostro progenitore umano prende a desiderare, per vari motivi legati alle pratiche quotidiane del vivere insieme, di usare per la comunicazione quei segni interni che si stanno affacciando alla sua mente legandoli a segni esterni, artificiali (gestuali, vocali, scritti). Solo in un secondo tempo egli diventa anche consapevole di ciò che sta facendo. Egli, cioè, diventa consapevole di questa invenzione e intenzione comunicativa solo quando, dice Wright, motivazioni secondarie e ulteriori per l'uso del linguaggio (il desiderio, o l'uso e l'importanza, di render chiare le proprie idee) cominciarono a sovrapporsi alle prime motivazioni (desiderio di inventare e usare parole per comunicare) e a esercitare la loro influenza. Queste motivazioni seconde derivano dalle prime e consistono nel desiderio soggettivo e nell'importanza oggettiva di rendere più chiari i nostri pensieri a noi stessi e non solamente di comunicarli agli altri. Questa esigenza emerge attraverso lo stato di incertezza e di perplessità dovuti all'insuccesso della memoria o della comprensione

---

<sup>218</sup> EA, pp.115-116.

<sup>219</sup> EA, p.116.

nell'uso dei segni (una sorta di antecedente evolutivo del "dubbio" di cui parlano Bain e Peirce). Tale stato di frustrazione fa sì che gli usi mnemonici di vividi segni volontari e esterni divengano gli agenti di servizi (*services*) importanti per il pensiero riflessivo, per i propositi della comunicazione. Proprio questa stato di incertezza, nel «cozzo interruzione del processo dei rimandi segnici», come direbbe Heidegger<sup>220</sup>, produce il desiderio, l'uso, l'abito utile di rendere più chiari i pensieri a chi li pensa, svelando nel contempo il proposito della comunicazione sociale. Giunti a questa soglia evolutiva, il desiderio di comunicazione diventa qualcosa di consapevolmente agito, di saputo, mentre è il desiderio di chiarire a sé le proprie idee (che instaura un nuovo e ulteriore uso su una facoltà precedente e che ora conduce il gioco) che ora non viene visto e viene agito inconsapevolmente, «come se fosse in una mente animale». Ma questo agire inconsapevole fa "slittare" la soglia dell'umano un po' più avanti, per così dire, e permette, per differenza, il riconoscimento delle prime motivazioni, quelle della comunicazione sociale, che ora vengono agite in modo "intenzionale". Solo ora il linguaggio diventa un'*invenzione* consapevole per lo scopo di comunicare. Solo ora, per retroflessione e per differenza, si riconosce il "linguaggio" come uno strumento per comunicare. Detto in altro modo: i segni vocali, usati e inventati come per caso, dapprima servono "oggettivamente" l'utile scopo di comunicare. L'animale infatti ha "intravisto" qualcosa (ciò che Wright chiama segni interni, il debole anello intermedio del ragionamento entimematico), ad esempio una traccia sul terreno *in quanto segno* di un animale pericoloso, e vuole comunicarlo ai suoi compagni. Così inventa un segno esterno, emette un suono, ad indicare quell'animale. In un secondo tempo, questi stessi segni vocali si rivolgono all'indietro (*turning back*) sui segni interni, i pensieri stessi, per renderli più chiari, per articularli, descriverli, facendo emergere in modo collaterale la consapevolezza "soggettiva" del carattere di invenzione del linguaggio e l'intenzione cosciente di comunicare. A questo punto si giunge a uno stadio in cui le *parole* si rendono loro stesse "visibili" in quanto *segni*, in quanto strumenti per comunicare. Nel contempo è ora l'uso e il desiderio di chiarire a sé i propri pensieri che rimane inconsapevolmente agito. E così via, il processo riparte con altre motivazioni e altri usi.

---

<sup>220</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi &Co., Milano 1976<sup>12</sup>, pp.102-103.

Una certa funzione, dunque, apre la possibilità di nuovi usi, di nuove soglie “collaterali” non ancora viste, imprevedute e imprevedibili, che si renderanno visibili solo retrospettivamente e modificheranno a loro volta la loro “origine”, in un processo di continue retro-azioni e ante-flessioni, di rimbalzi e rispecchiamenti. Per usare il linguaggio dei biologi, l’evoluzione procede “exattativamente” attraverso l’emergere di nuovi usi incommensurabili a quelli vecchi, sfruttando la ridondanza funzionale delle strutture e delle facoltà disponibili. Come direbbe Gould, «è un processo straripante di ridondanza»<sup>221</sup>, mentre «l’adattamento, più che un processo diretto è un effetto collaterale»<sup>222</sup>. Ogni facoltà o struttura, emersa per certi motivi genetici o vincoli costrittivi, per certe funzioni, o per certi scopi particolari, è sempre aperta a nuovi usi imprevedibili e asimmetrici rispetto ai primi, che riconfigureranno retrospettivamente la struttura di partenza, rivoluzionando l’organismo, i suoi comportamenti e il suo rapporto con l’ambiente. L’utilità attuale di una struttura o di una facoltà non va confusa con le ragioni della sua origine. Perciò, la funzione attuale del linguaggio non va retrocessa per spiegarne l’origine. All’inizio si fa sempre altro, si è detto. E l’inizio è sempre qui e ora.

«Questi due usi del linguaggio», prosegue Wright riferendosi alla funzione sociale comunicativa e a quella meditativa o mnemonica, darebbero sempre più impulso al «carattere dell’invenzione, in cui si vedrebbe che i linguaggi consistono». E da questo punto in poi «L’invenzione nel suo vero senso, come processo riflessivo, agirebbe poi con più energia nell’estendere il territorio del linguaggio»<sup>223</sup>. Questo, poi, avrebbe

---

<sup>221</sup> S.J. GOULD, *Eight little piggies*, W.W. Norton, New York 1993, cit. in T. PIEVANI, *Exaptation: la biologia dell'imprevedibile*, cit., p.54.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

<sup>223</sup> EA, p.116. Ovviamente, come insegna Carlo Sini, arrivati a questo punto il linguaggio non può ancora essere “visto” come si può “vedere”, sulla soglia della scrittura, una “parola” detta per differenza dai “segni scritti”. I suoni vocali che compongono una parola, cioè, non possono essere ancora “visti” come un assemblaggio di fonemi o di lettere alfabetiche. E dunque non ci sono neppure “concetti” in senso platonico, né la pratica definitoria che li mette in scena, che emergono solamente con la soglia della scrittura alfabetica. A questo livello descritto da Wright, che comunque non tratterà mai (o non ebbe mai il tempo di trattare) l’impatto della pratica di scrittura sull’evoluzione della mente umana, abbiamo solo un continuo rimbalzo agito (o retroagito) dai suoni significativi del linguaggio sui segni interiori (o che contemporaneamente si fanno “interiori”) di pensieri o vissuti e viceversa. Questo ha l’effetto di rendere la memoria più elastica e più abile nel recuperare catene perdute o scordate di segni, o anche, viceversa, parole dimenticate, al fine di comunicare meglio e di chiarirsi il significato dei propri pensieri e delle proprie parole. Sul rapporto tra la pratica del linguaggio orale e scritto Sini ha dedicato molte pagine in svariati testi. Tra i tanti titoli che potremmo indicare ne citiamo tre: *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994; *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996; *La mente e il corpo. Filosofia e psicologia* (Figure dell’enciclopedia filosofica, libro secondo), Jaca Book, Milano 2004).

aumentato nei nostri progenitori anche la «padronanza [*command*] di linguaggio». Lo sviluppo di una tale utile capacità, dovuto soprattutto al riconoscimento del segno vocale in quanto segno per comunicare e chiarire a sé i propri pensieri, «equivale a una padronanza [controllo, disponibilità, *command*] di pensiero molto più efficiente nei processi riflessivi di quella che è implicata nella più semplice forma di autocoscienza»<sup>224</sup>. Tale controllo si è sviluppato attraverso l'aumentata *presa* della volontà sui segni del pensiero resa possibile attraverso i segni del linguaggio, e ciò ha provocato il progressivo potenziamento di quella che Wright chiama «memoria volontaria» o «reminiscenza». Ma tutto questo, precisa ancora Wright,

è un processo fatto di tentativi, essenzialmente simile a quello della ricerca di un oggetto esterno che si è perso. I tentativi sono fatti, in esso, per rivivere un'immagine mentale scomparsa, o una catena di immagini, per mezzo delle parole e, dall'altro lato, per rivivere un nome scomparso per mezzo d'immagini mentali, o persino per mezzo di altre parole<sup>225</sup>.

Ma come evolve, arrivati a questo punto, un linguaggio? Per illustrare il suo pensiero, Wright abbozza una storia naturale di tale facoltà vista, per così dire, “dall'interno”, e strettamente connessa con l'evoluzione dell'autocoscienza. Secondo il filosofo americano, nei suoi primi sviluppi il linguaggio rimarrebbe «molto soggetto ai capricci e alle volontà individuali (come nell'infanzia)» e per questo motivo «il suo carattere di invenzione, o sistema d'invenzioni, è – senza dubbio – più chiaramente evidente di quanto non diventi in seguito»<sup>226</sup>.

In ogni caso, scrive Wright, «la tirannia nella crescita del linguaggio o l'azione di volontà arbitrarie persistenti nei loro capricci, deve essere scomparsa abbastanza presto, o deve essere diventata insignificante nei suoi effetti sul complesso di qualsiasi linguaggio stabilito»<sup>227</sup>. Quasi subito, infatti, entra in scena una terza funzione del linguaggio, quella “conservativa”, che si aggiunge ai due primitivi suoi usi, il sociale e il meditativo. Questa terza funzione si rende operante quando «le tradizioni e i costumi», fissati dal «potere conservativo» del linguaggio, «tendono, ciascuno nella dovuta successione, a dare fissità alle convenzioni linguistiche, mentre i costumi e le associazioni del linguaggio stesso iniziano a prescrivere le regole per la loro invenzione, o a porre limiti alla loro arbitraria adozione». In questo modo «le volontà

---

<sup>224</sup> EA, p.116.

<sup>225</sup> EA, p.117.

<sup>226</sup> *Ibidem*.

<sup>227</sup> EA, p.126.

individuali perdono il loro potere di decretare le variazioni del linguaggio», anche se, precisa Wright, tali volontà, nemmeno nelle prime fasi, sono mai agenti davvero «privi di limitazioni»<sup>228</sup>.

Infatti è sempre essenziale al consolidamento o all'alterazione di un linguaggio il consenso «comune alle molte menti che adottano le proposte o obbediscono ai decreti nell'invenzione delle parole», un consenso che può ben essere inconsapevole<sup>229</sup>. Ad ogni modo, quando un linguaggio si sviluppa in modo abbastanza ampio da divenire una *tradizione* e da non poter più apparire come l'invenzione possibile di una mente individuale, scrive Wright «deve apparire all'immaginazione del barbaro come se avesse una volontà sua propria o, piuttosto, suoni e significati devono apparire uniti insieme per natura e apparire come nomi immutabili e espressione di volontà nelle cose». In questa fase, potremmo notare, nasce l'*ontologia*, come vedremo meglio in una delle prossime sezioni, una fase in cui si assiste alla reificazione o "ipostatizzazione" dei termini del linguaggio, che assumono le sembianze di poteri nascosti nelle cose, o volontà misteriose. Il suono e il significato di una parola, durante tale stadio, vengono fusi insieme, diventano indistinguibili e le parole del linguaggio non vengono più viste, ormai, come segni inventati per comunicare, ma fanno corpo con i loro significati, diventando un tutt'uno, un corpo unico e inscindibile. I nomi, in questo senso, con-fusi ai loro significati, diventano come entità immutabili e vengono usati per esprimere volontà nascoste nelle cose. Il linguaggio, ora, appare come un'entità del tutto indipendente dalle volontà individuali e pare averne assunta una propria. Come vedremo, la metafisica e l'ontologia del pensiero moderno, per Wright, si innestano proprio su questo terreno, ereditando le medesime superstizioni di fondo dei nostri progenitori barbari inventori del linguaggio.

Successivamente, scrive Wright proseguendo con la sua storia evolutiva, quando il linguaggio si articola in più complesse e stabili forme grammaticali e in nomi sostantivi astratti,

essi devono apparire davvero come le leggi e le proprietà della natura stessa, che nulla potrebbe alterare, se non poteri magici [...]. Senza questo potere nemmeno la volontà di un sovrano poteva opporsi all'autorità del linguaggio sul suo legittimo terreno. Persino la magia avrebbe fallito laddove un imperatore non avrebbe potuto alterare il genere di un

---

<sup>228</sup> EA, p.117.

<sup>229</sup> EA, pp.117-8.

nome. L'educazione era diventata il potere imperiale, e i maestri di scuola furono i suoi primi ministri<sup>230</sup>.

Ecco che, arrivati a questo punto, le cose, le leggi di natura, il mondo, si costruiscono e si articolano (emergono) insieme alle nuove forme grammaticali e alle nuove astrazioni espresse dai nomi sostantivi. Tutto ciò produce una visione del mondo *indissolubile* da queste forme linguistiche e, apparentemente, *immutabile*. Tutto questo sistema appare ora come qualcosa di assoluto, di indipendente dal suo originario carattere di invenzione: i nomi astratti producono *cose assolute, in sé*, mentre la grammatica *leggi immutabili* della natura. Potremmo addirittura aggiungere che neppure Dio, a uno stadio avanzato di questa fase, avrebbe potuto più sfuggire alle ferree leggi del linguaggio e della logica<sup>231</sup>.

### 5.3.2 – La risposta al quesito di Darwin: linguaggio e intenzionalità. Selezione consapevole e selezione inconscia

Da questo punto in poi della storia evolutiva del linguaggio, prosegue Wright, quel complesso unitario che quest'ultimo era fino ad ora inizia a frantumarsi in diverse varietà di dialetti, le quali divergono poi sempre di più fino a formare specie e generi di linguaggi diversi. Qui Wright non manca di rilevare quel «curioso parallelo»<sup>232</sup>, già proposto prima da Lyell<sup>233</sup> e poi da Darwin<sup>234</sup>, tra questa ramificazione evolutiva dei linguaggi in varietà, specie e generi diversi e la storia evolutiva delle forme viventi vere e proprie per selezione naturale.

Riguardo a questo accostamento tra l'evoluzione dei linguaggi e delle specie viventi, alcuni studiosi, tra cui figurava il filologo americano W. D. Whitney, avevano obiettato che il processo di sviluppo dei linguaggi, essendo sotto il controllo della

---

<sup>230</sup> EA, p.118 (tr. modificata).

<sup>231</sup> Come scrive Sini, «a partire dalla soglia aristotelica anche Dio non si può contraddire. Il Dio della Bibbia ancora lo può. Ma il Dio di Cartesio, di Spinoza e di Leibniz ha la logica aristotelica e la matematica moderna nella mente e nel cuore» (C. SINI, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p.83).

<sup>232</sup> «The formation of different languages and of distinct species, and the proofs that both have been developed through a gradual process, are curiously parallel» (C. DARWIN, *The descent of man*, Murray, London 1874<sup>2</sup>, p.90).

<sup>233</sup> C. LYELL, *The geological evidences of the antiquity of man*, cit., 1863, pp.454-470. Cfr su questo anche la lettera di Darwin a Lyell, del 6 marzo 1863, in F. BURKHARDT, *The correspondence of Charles Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York, 1985-2009, vol.11, p.207 e la lettera dello stesso ad Asa Gray, datata 23 febbraio 1863, in *ivi*, p.166.

<sup>234</sup> Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., pp.85-86.

volontà umana, non poteva certo dirsi un prodotto della selezione naturale<sup>235</sup>. Secondo Whitney è vero che la volontà individuale di un uomo non ha che una minima influenza sullo sviluppo del linguaggio, ma il consenso generale a un cambiamento rimane pur sempre un'azione volontaria, o per lo meno è il risultato di un insieme di azioni volontarie. In base a questo, saremmo di fronte a un tipo di sviluppo differente da quello implicato dall'operare della selezione naturale.

Si ricorderà come proprio le tesi di Whitney, contrapposte a quelle di Schleicher, erano all'origine della già citata lettera del 3 giugno 1872, in cui Darwin chiedeva a Wright di pensare, nell'ottica della teoria dell'evoluzione, il problema di quando qualcosa possa dirsi l'effetto della volontà umana e di quello strettamente connesso del rapporto tra la volontà dell'uomo e i cambiamenti del linguaggio (cfr. *supra*, §5.2.1). Wright, arrivato a questo punto del suo saggio, poteva finalmente iniziare a rispondere al quesito posto da Darwin<sup>236</sup>.

Il filosofo americano, iniziando a rispondere all'obiezione di Whitney, osservava che il consenso generale a un cambiamento o alle ragioni in favore di esso non corrisponde davvero a «un atto volontario rispetto all'intero del linguaggio stesso, poiché quel consenso non implica in se stessa alcuna intenzione, da parte dei più, di cambiare il linguaggio»<sup>237</sup>. L'intenzione consapevole da parte di un parlante di effettuare un cambiamento, in realtà, «non è l'agente per mezzo del quale il cambiamento è effettuato; oppure essa è solo una causa accidentale, non più essenziale al processo di quanto le cause che producono variazioni siano essenziali al processo della selezione naturale nelle specie»<sup>238</sup>.

Chi usa il linguaggio, cioè, non pensa affatto di cambiarlo. Questa, potremmo dire, è una preoccupazione che riguarda il linguista. Chi parla sta all'interno di altre pratiche e ha di mira tutt'altri fini. Come si diceva, «all'inizio si fa tutt'altro». In generale si può dire che per Wright l'accadere di un uso, come quello di una parola, trascende

---

<sup>235</sup> Sulla disputa tra Whitney e Schleicher si veda il già cit. articolo W.D. WHITNEY, *Strictures on the views of August Schleicher*. Cfr. anche, sempre sulla questione dell'origine del linguaggio, ID., "Nature and origin of language" (1875), in R. HARRIS (ed.), *The origin of language*, Thoemmes Press, Bristol 1996, pp.291-313; cfr. anche G.H. DARWIN, "Professor Whitney on the origin of language" (1874), in *ivi*, pp.277-290.

<sup>236</sup> In realtà Wright aveva già iniziato a rispondere al quesito di Darwin nella sua lettera del 29 agosto 1872, in *Letters*, pp.240-246.

<sup>237</sup> *EA*, p.119.

<sup>238</sup> *Ibidem*. Per un accostamento dei cambiamenti del linguaggio al meccanismo di "exaptation" descritto da Gould, si veda anche l'articolo di C. MONTALEONE, *Dance with her. Some notes on the "panda principle"*, *Saussure and Davidson*, "Cahiers Ferdinand de Saussure", 59 (2006), pp.131-150.

l'intenzione significativa di chi lo mette in pratica e ne è *soggetto*; tale accadere mette in moto, come si diceva per gli eventi naturali, «un processo straripante di ridondanza». Oltre all'intenzione o volontà di chi vuole intendere qualcosa attraverso un nome, c'è in più, per l'appunto, come direbbe Sini, l'*evento del nome*. *Evento di un uso* che, al di là dell'intenzione che agisce, opera indipendentemente da quest'ultima, è accidentale rispetto a questa.

Wright, lucidamente, individua subito l'analogia con i processi naturali della vita. Infatti, anche una qualsiasi variazione nelle strutture o negli abiti di una forma organica è accidentale, come sappiamo, rispetto alle cause che intervengono a sviluppare la variazione per selezione naturale. «Lasciamo che le cause delle variazioni siano quelle che possono essere, persino miracoli», scrive Wright, «ad ogni modo tutte le condizioni della selezione sono soddisfatte, purché le variazioni possano essere sviluppate dalla selezione»<sup>239</sup>. Tali condizioni, infatti, come sappiamo, «non includono le cause prime delle variazioni». L'origine, rispetto a questo processo, è inessenziale, lo ripetiamo. «Così, allo stesso modo, le ragioni e i motivi che in generale non sono consciamente percepiti, riconosciuti o accettati, ma nondimeno determinano l'assenso dei più ai cambiamenti del linguaggio, sono le cause reali della selezione, o della scelta degli usi delle parole»<sup>240</sup>. Così, anche riguardo ai fenomeni del linguaggio, quali che siano le cause dei cambiamenti intenzionali negli usi delle parole (un atto di libero arbitrio, un capriccio, un'ispirazione), se nella variazione linguistica c'è «qualcosa di adatto a guadagnare il consenso dei più», ovvero, ad esempio, la facilità di pronuncia, l'autorità di uno scrittore influente, l'influenza di analogie nelle relazioni tra suono e significato, e così via, allora saranno proprio queste ultime ragioni comuni ai più a determinare la scelta e i cambiamenti nell'uso del linguaggio, e non certo la volontà dei più ad acconsentire a essi. Anche perché, questi motivi “oggettivi” che determinano i cambiamenti, spesso non sono affatto riconosciuti dalla maggior parte dei parlanti, ma agiscono, per così dire, istintivamente.

Dunque, solitamente, l'intenzione del parlante è quella di non cambiare il linguaggio e di «conformarsi a ciò che è considerato [...] come l'uso stabilito»<sup>241</sup>. Questa intenzione è emersa originariamente insieme a quella che avevamo identificato

---

<sup>239</sup> EA, p.119.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> EA, p.120.

a suo tempo come la terza funzione di un linguaggio, ovvero la funzione conservativa della tradizione. A partire da qui, scrive Wright, «La scelta intenzionale avrebbe avuto, generalmente, quale disegno quello di conservare, o ripristinare, un uso supposto giusto. Eppure, sul lungo periodo», aggiunge Wright, «con preferenze non intenzionali, istintivamente seguite, tale scelta avrebbe, senza dubbio, l'effetto di cambiare lentamente gli usi del linguaggio nella sua totalità»<sup>242</sup>.

A questo punto, l'analogia tra i processi evolutivi delle forme viventi e quelli del linguaggio è completa. Le variazioni in un uso linguistico, anche se intenzionali da parte del parlante, sono accidentali rispetto al livello causale su cui agisce la selezione naturale, che opera indipendentemente dalle cause, anche intenzionali, di chi parla, e interviene laddove vi sia, tra le variazioni, qualcosa di adatto a guadagnare il consenso dei più (facilità di enunciazione, autorità del parlante, ecc.). E le ragioni che spingono ad adottare un cambiamento linguistico non sono quasi mai riconosciute dal parlante, il quale solitamente non ha alcuna intenzione di cambiare alcunché nel linguaggio, ma agiscono istintivamente, ovvero inconsapevolmente.

Come si ricorderà, proprio Darwin aveva suggerito a Wright una possibile chiave di lettura del problema proposto nel rapporto tra selezione “consapevole” e “inconsapevole”. Come si sa, la selezione inconscia non è che la selezione naturale che agisce in rapporto alle azioni umane condotte per un certo altro vantaggio consapevolmente perseguito. Darwin, che nell'*Origine delle specie* dedicava un particolare sottocapitolo a questo tema, scriveva che

la selezione inconscia deriva dal desiderio di ciascuno di possedere e moltiplicare i migliori individui di ogni specie. Così, un uomo che desidera allevare dei cani pointer cerca naturalmente di procurarsi i migliori individui, e di ottenere la discendenza dai più perfetti di essi, senza tuttavia avere l'intenzione di cambiare la razza in modo permanente. Tuttavia possiamo ritenere che questo processo, continuato nel corso dei secoli, finirebbe per modificare e migliorare qualsiasi razza<sup>243</sup>.

Proprio attraverso questa nozione di selezione inconscia applicata alle intenzioni umane, Wright spiegava, parallelamente, l'evoluzione e i cambiamenti dei linguaggi. Questa nozione, potremmo osservare, emerge per differenza laddove si è in presenza di processi in cui è coinvolta l'intenzione umana consapevole, e non può che essere così.

---

<sup>242</sup> EA, p.126.

<sup>243</sup> C. DARWIN, *L'origine delle specie*, cit., pp.104-105. In generale, la sezione dedicata alla “selezione inconscia” si trova in ivi, pp.104-109.

Ovvero, è sulla soglia dell'atto consapevole, intenzionale, che si può parlare di un effetto o selezione inconsapevole. C'è sempre qualcosa che sfugge all'intenzione, nell'evento di una pratica o di un uso. Con l'emergere del soggetto consapevole si instaura una sorta di contrapposizione tra il processo di selezione naturale e quello della selezione conscia perpetrata da parte dell'uomo. Il soggetto tenta di sostituirsi, come sappiamo, attraverso l'arte e l'intelligenza, alla selezione naturale. Egli, ad esempio, costruisce ripari e inventa soluzioni per proteggersi dal freddo, rendendo inutile l'azione della selezione naturale. Eppure, nelle sue azioni consapevoli, egli non fa altro che, per così dire, spostare un po' più in là l'azione di quella selezione che ora, per differenza, diviene "inconscia". L'evento del "consapevole", potremmo dire, è ancora qualcosa di "inconsapevole", è *orlato* o *circoscritto* da questa dimensione inconscia. La selezione naturale, in fin dei conti, continua ad agire negli effetti "inconsapevoli" delle nostre azioni.

Per chiarire ciò che intende, Wright propone un esempio derivato dagli usi legali. Scrive: «Il giudice non può, con diritto, cambiare le leggi che governano il suo giudicare e il giudice giusto consciamente non lo fa. Nonostante questo, gli usi legali cambiano di età in età. Le leggi, nei loro effetti pratici, sono migliorate dalle corti tanto quanto dalle legislature». Questo avviene, afferma Wright, non per l'introduzione consapevole di qualche nuovo principio, ma per il fatto che «vengono formulate nuove *interpretazioni dei vecchi principi e delle vecchie combinazioni* sotto forme di espressione più precise e qualificate»<sup>244</sup>. Sono cioè gli effetti pratici, ciò che è condotto sul «terreno immediato della decisione», che inevitabilmente fornisce, pur in modo consapevole, nuove interpretazioni modificando le leggi. Per questo, «niente è inalterabile nella legge, eccetto l'intenzione di fare giustizia sotto principi di decisione universalmente applicabili e l'istintivo giudizio delle cosiddette leggi di natura»<sup>245</sup>.

La stessa cosa avviene per i cambiamenti del linguaggio. E si noti che tutta questa concezione, sia applicata agli usi giuridici, che al linguaggio, è esattamente il cuore della filosofia pragmatista nata all'interno del *Metaphysical Club*. La stessa idea era condivisa, potremmo dire, da Holmes e Green riguardo alla nozione di legge, e da James e Peirce riguardo alla natura del linguaggio e dei suoi significati (cfr., a questo proposito, il cap.2). Sono cioè gli usi, i loro effetti, le loro conseguenze, che

---

<sup>244</sup> EA, p.120 (corsivi miei).

<sup>245</sup> *Ibidem*.

stabiliscono e cambiano i significati (della legge, delle parole), e non certo l'intenzione del parlante. Nel caso dell'evoluzione dei linguaggi, afferma Wright, l'intenzione di chi parla è quella di conformarsi a ciò che si considera l'uso stabilito e legittimo. Come per la legge, anche per il linguaggio si può dire che i cambiamenti emergano nonostante le intenzioni, e derivano dall'evento inevitabile di nuove interpretazioni, di nuovi usi di vecchi significati e di vecchie regole<sup>246</sup>.

In generale, afferma Wright, si può dire che l'uomo, con le sue azioni, produce effetti non intenzionali, non calcolati, sia nella natura che in se stesso. Egli è «un agente geologico», come lo sono gli agenti fisici inorganici, il vento, la pioggia, e così via, che con le loro azioni senza scopo e senza mente modificano l'ambiente; o lo è come lo sono gli altri animali, che con le loro azioni in vista dei loro particolari fini impliciti, agiti e non saputi, inconsapevolmente il contesto che li circonda:

L'uomo, trasportando e depositando materiali, nel fare, - per esempio - i tumuli a forma di conchiglia dell'età della pietra, o i lavori della moderna architettura e ingegneria, o nel commercio e nell'agricoltura, è un agente geologico; lo è come lo sono i polipi, che costruiscono la barriera corallina e gettano le fondamenta delle isole o estendono la terraferma; o come la vegetazione da cui si depositano le falde di carbone, o come i venti, le piogge, i fiumi e le correnti dell'oceano. L'azione umana non è in alcun modo differente nel suo carattere generale, con riferimento ai suoi effetti geologici, da quella degli esseri inconsapevoli. In relazione a questi effetti la sua azione è, effettivamente, inconscia, o almeno non intenzionale. Inoltre, riguardo agli effetti interni, le modificazioni della sua stessa mente o carattere da parte di influenze esterne a esso, sotto le quali egli finisce accidentalmente e senza intenzione; molti effetti sulle sue emozioni e sentimenti derivanti da accidenti emozionanti; o l'ambiente generale della vita con il quale è entrato in relazione attraverso le sue stesse azioni - questi, in quanto effetti non intenzionali, sono gli stessi, nel carattere generale, che sarebbero se l'agente che li causa non avesse con essi alcuna relazione, come se esso fosse stato privo di facoltà di scelta riguardo i suoi propositi e nel suo ambiente<sup>247</sup>.

L'uomo, dunque, come chiaramente afferma Wright, agendo produce conseguenze collaterali sia nel mondo "esterno" che in quello "interno". Ogni azione ha degli effetti inconsapevoli che circoscrivono, con l'accadere del suo evento, la sfera intenzionale, saputa, del soggetto cosciente, e nel contempo si sedimentano modificando sia l'ambiente esterno, che l'ambiente interno, analogamente a qualsiasi agente geologico. Ogni azione, infatti, non solo ha effetti imprevedibili nel mondo, ma anche sulla mente e sul carattere del soggetto che agisce, sulle sue emozioni e sentimenti, attraverso

---

<sup>246</sup> In *Pragmatism* James mostra di avere la stessa idea di Wright su come le lingue e le leggi cambino ed evolvano. Cfr., ad es., W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., p.142.

<sup>247</sup> EA, pp.121-122.

influenze che pro-vengono di rimbalzo dall'esterno, accidentalmente. Come si sa, l'origine di un'azione, che è sempre una *variazione*, è accidentale rispetto al significato che assumerà una volta entrata in relazione con le condizioni di esistenza, con l'ambiente di relazioni complesse dentro il quale è inserito il vivente. L'azione è così un *doppio*, una *soglia*, un evento significativa (o del significato) che proietta i suoi effetti sia al di fuori, nel mondo, che di rimbalzo, nell'interiorità del soggetto, producendo, *formando* (per sedimentazione) il soggetto stesso. Tutto questo movimento, come si è detto, *orla* l'orizzonte di senso dell'uomo, l'insieme dei suoi significati saputi. È l'evento dei suoi significati, potremmo dire con Sini, una sorta di "interpretante circoscritto" alla sfera delle nostre interpretazioni sapute<sup>248</sup>.

Tale movimento o azione, non lo si dimentichi, anche per Wright, così come per il pragmatismo americano, è strettamente annodato a un ambito semiotico. Il segno è sempre l'occasione, l'appiglio e il termine dell'azione. Il segno è il tramite, il *medium* che apre a infiniti altri usi. Definisce la regola, lascia il segno della sua scrittura per altri innumerevoli impieghi, apre la possibilità del riconoscimento del soggetto stesso, e così via. L'azione dei segni svolge il suo ruolo fondamentale sia all'"esterno", sia all'"interno" dell'ambito di azione del vivente, per così dire, e nel suo movimento costitutivo produce, nel contempo, un "interno" e un "esterno", un "soggetto" e un "oggetto", circoscrivendoli continuamente e lasciando segni del suo passaggio, sedimentando effetti sia da una parte che dall'altra. Il soggetto risponde a un segno attraverso un'azione; nell'agire, anche se l'azione fosse semplicemente la mera ripetizione di un'azione già avvenuta molte volte, è pur sempre, nel suo accadere, qualcosa di nuovo, un nuovo uso, se non altro perché il contesto delle relazioni in cui tale azione è immersa cambia continuamente e modifica senza sosta le condizioni di partenza. Questo nuovo uso lascia un segno di sé nel mondo, per altri usi e altre interpretazioni, indipendenti dall'intenzione (l'origine) che muoveva quell'uso stesso. Come scriveva Nietzsche nella *Genealogia della morale* (1887), citato proprio da Gould come uno dei primi pensatori che fece chiaramente uso di una concezione simile a quella che il paleontologo americano illustrava con il termine di *exaptation*,

[...] per ogni specie di storia, non esiste alcun principio più importante di quello che a

---

<sup>248</sup> Cfr. sulle nozioni di interpretante inscritto e circoscritto e sul rapporto tra significato ed evento del significato, C. SINI, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia* (Figure dell'enciclopedia filosofica, libro terzo), Jaca Book, Milano 2004.

prezzo di tanta fatica è stato conquistato[...] – il principio, cioè, che una causa genetica di una cosa e la sua finale utilità, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono fatti *toto caelo* disgiunti l'uno dall'altro; che qualche cosa di esistente, venuta in qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza a essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, rimanipolata e adattata a nuove utilità<sup>249</sup>.

Nello stesso tempo, però, come aggiungeva Wright, ogni nuovo uso fa segno all'indietro modificando il soggetto agente e la sua disponibilità all'azione, come se l'Io fosse anch'esso il terreno di azione di agenti geologici.

Wright proseguiva affermando che, oltre agli effetti inconsci delle azioni, ci sono poi, «mescolati» con essi, anche gli effetti «realmente e virtualmente intenzionati», «operati dal soggetto medesimo». Egli fa di nuovo un esempio. Se un soggetto, scrive,

decidesse di vestirsi in conformità con la moda del suo ambiente e scegliesse alcune fra le varietà esistenti di questa moda, o persino aggiungesse a esse, *consciamente*, una nuova foggia tratta dal suo gusto individuale nel vestire, ebbene in ciascuno di questi casi agirebbe con intenzione e la scelta sarebbe sua propria. Ma per quanto egli abbia, così, intaccato le proporzioni fra queste varietà, o tenda ad alterarle con il suo esempio, l'azione non è una sua volizione, a meno che noi includiamo *nell'*agente della volontà ciò che propriamente si dice agisca *attraverso* o *sulla* volontà; vale a dire ciò che, per mezzo di un'indistinta influenza, guida il gusto e la scelta nel soggetto e negli altri che seguono inconsciamente il suo esempio [...]. Non sarebbe *in*, ma *attraverso* la sua azione che queste influenze produrrebbero i loro effetti non intenzionali<sup>250</sup>.

Wright, insomma, sulla base del suo esempio, distingue ciò che agisce *nella* volontà, cioè l'intenzione vera e propria, da ciò che agisce *attraverso* o *sulla* volontà, cioè ciò che, per un'influenza inconsapevole, guida il gusto, le scelte, le azioni del soggetto, ovvero, come si diceva, quella sfera che orla e circoscrive l'ambito di consapevolezza del soggetto dell'azione e di chi ne segue l'esempio. Wright si riferisce, in questo caso, a quello sfondo non “visto” delle azioni di ognuno, che le sostiene come un supporto<sup>251</sup>, come una condizione imprescindibile; ovvero quella dimensione pre-razionale o pre-categoriale, come direbbe Husserl, che costituisce il terreno primordiale di insondabile profondità e di sterminata antichità che emerge *attraverso* i segni del nostro corpo e dei nostri gesti, quella che Nietzsche definiva, per intenderci, «la grande ragione»<sup>252</sup>. Ogni azione, con il suo esempio, aggiunge Wright, provoca poi effetti inconsapevoli anche su chi ci circonda, sugli *altri* (e sappiamo che

---

<sup>249</sup> F. W. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2002<sup>11</sup>, p. 66.

<sup>250</sup> *EA*, pp.122-123 (tr. leggermente modificata).

<sup>251</sup> Sulla nozione di “supporto” si veda il già citato C. SINI, *La mente e il corpo*.

<sup>252</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, “Dei dispregiatori del corpo”, in ID., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1991<sup>15</sup>, pp.34-36.

in questo *altri* Wright include anche il soggetto stesso dell'azione, che ritorna indietro modificandone l'origine), cioè *fa segno* per altri, producendo o modificando (formando) nuovi soggetti.

Ad ogni modo è chiaro che per Wright anche gli effetti prodotti dalla volontà cosciente dell'uomo rientrano, in quanto inconsapevoli, nella sfera di azione della selezione naturale (o selezione inconscia): «Non esiste alcuna teoria, comunque, secondo cui gli effetti non intenzionali, o gli effetti di cause che non si riconoscono agire attraverso la volontà, possono essere considerati come differenti nel loro carattere dai risultati generali della selezione in natura»<sup>253</sup>. L'uomo, come si è detto, attraverso la sua azione intenzionalmente condotta, crea delle conseguenze che sono incidentali rispetto ai motivi della sua azione. Attraverso questo processo l'uomo sedimenta attorno a sé continuamente i risultati, gli effetti delle sue azioni, creando, come in un accumulo epigenetico, nuove forme, nuove tradizioni e istituzioni:

Nella misura in cui le intenzioni umane hanno avuto a che fare con i cambiamenti nelle tradizioni del linguaggio, tali tradizioni, come abbiamo detto, sono state esercitate a resistere a quei cambiamenti. Perciò le tradizioni del linguaggio, con tutte le conoscenze, storie, arti e scienze implicate e incarnate in esse, sono sviluppi incidentali, è vero, rispetto all'esistenza e all'esercizio dell'autocoscienza, e delle volontà libere e intelligenti. Si tratta di sviluppi avvenuti *intorno e al di fuori* (*around and outside*) di queste ultime, per così dire, e che furono *aggiunti* a esse, piuttosto che da esse evoluti. Questi sviluppi si aggiunsero attraverso il loro esercizio e la loro utilità come poteri che stanno con quelli più primitivi del pensiero autocosciente e della volizione in relazioni simili a quelle che abbiamo visto esistere fra questi ultimi poteri e i poteri della mente ancora più primitivi nella memoria e nell'attenzione<sup>254</sup>.

Dunque, nemmeno quel processo evolutivo che avviene nell'ambito dell'autocoscienza e dei suoi "prodotti", quali il linguaggio, la cultura, le tradizioni, si comporta come quella *evoluto* immaginata dagli evoluzionisti "preformisti". Non c'è neppure qui alcun dispiegamento di potenzialità implicite, alcuna forma, alcun disegno, nemmeno quello implicato dall'intenzionalità umana, ad agire sul e a guidare il processo. Quest'ultimo, come quello che accade alle strutture organiche, alle specie e ai loro comportamenti, è un processo di *aggiunte*, di sedimentazioni accidentali rispetto ai motivi della loro origine. Un processo di crescita per accumulo «intorno e al di fuori» che ricorda più un modello di sviluppo epigenetico, piuttosto che di tipo istruzionale-preformista. L'accadere della variazione, in ogni ambito del vivente,

---

<sup>253</sup> EA, p.123.

<sup>254</sup> EA, pp.124-125 (cors. miei; tr. it. leggermente modificata)

produce effetti incidentali in avanti che hanno conseguenze per gli sviluppi futuri, modificando quindi nel contempo, all'indietro, ciò da cui essa pro-viene, aprendo a sua volta la possibilità di nuovi usi, nuove variazioni, nuove conseguenze.

### 5.3.3 – *Libertà e determinismo*

Riguardo alla questione del comportamento morale, si può dire che Wright non fosse né determinista scettico, né indeterminista. Egli, come si è visto nel quarto capitolo, pur sostenendo l'universalità della causalità non poteva essere definito un determinista a tutti gli effetti. Infatti, con la sua nozione di caso, di complessità degli eventi e di *novelty*, egli configurava un'idea ben diversa da quella elaborata dal determinismo di stampo laplaceano.

Wright applicava questo tipo di epistemologia anche al problema del comportamento morale. Per il filosofo americano, qualsiasi comportamento, come qualsiasi altro evento, ha una causa. Questo, in effetti, determinerebbe una difficoltà, perché se ogni comportamento ha una causa, ciò significa che una persona *deve* agire nel modo in cui ha agito, senza poter fare altrimenti. Dunque, una visione determinista della causalità è in diretto conflitto con una concezione che ammetta l'esistenza della responsabilità morale e del libero arbitrio, ovvero con una concezione indeterminista. Quest'ultima non sostiene che tutti i comportamenti umani siano incausati, ma ritiene piuttosto che nelle situazioni in cui si deve scegliere ci sia una decisione finale, non determinata causalmente, per cui l'agente della decisione è ritenuto responsabile (avrebbe potuto scegliere diversamente, è libero di scegliere)<sup>255</sup>.

Wright, al contrario, con la sua posizione, voleva evitare questa opposizione tra lo scetticismo del determinismo classico e l'indeterminismo. Egli innanzitutto criticava la posizione dell'indeterminista, perché se una scelta non è causata affatto, questo significa, lungi dall'introdurre la possibilità della responsabilità morale, ammettere il totale capriccio, perché una persona che ha agito in un certo modo, la volta successiva, nella stessa situazione, potrebbe agire in un modo completamente diverso, nonostante l'agente sia rimasto il medesimo<sup>256</sup>. Inoltre, l'idea dell'indeterminista per cui una scelta morale è incausata non è supportata da alcuna prova scientifica. Come Wright scriveva a Simon Newcomb il 18 maggio 1865, di fronte all'idea che una scelta sia

---

<sup>255</sup> Cfr. E.H. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., pp.39-40.

<sup>256</sup> Ivi, p.40.

indeterminata e sia il prodotto di una volontà completamente libera si potrebbe osservare che, certamente, noi non conosciamo la causa di questa scelta o azione umana, né siamo in grado di predire «with certainty the course of an individual's conduct»<sup>257</sup>. Ma allo stesso modo noi possiamo ammettere che non siamo neppure in grado di predire con certezza come si comporterà il tempo atmosferico domani, nonostante questo sia un problema molto più semplice del primo. Eppure siamo convinti che i fenomeni del tempo non siano privi di cause, ma semplicemente che le loro cause siano troppo complesse e intricate per poterle conoscere esaustivamente. La stessa cosa bisogna dire per il comportamento umano.

L'indeterminista sosterrebbe a questo punto che noi possiamo sperimentare direttamente dentro di noi, in quelle occasioni in cui dobbiamo scegliere, la libertà e la responsabilità da cui dipendono le nostre risoluzioni all'azione. A questa ultima obiezione Wright, sempre nella citata lettera a Newcomb, rispondeva che egli non intenderebbe affatto negare qualcosa di così evidente. Ma questo è un fatto psicologico, ed è dunque sbagliato inferire da questo nostro sentimento di libertà l'assenza di una qualsiasi causa per le nostre scelte.

L'indeterminismo, insomma, per Wright, non costituisce una soluzione al problema. L'esperienza psicologica della libertà morale, infatti, non ha niente a che fare con la questione della libertà filosofica<sup>258</sup>. Piuttosto, per spiegare un tale sentimento di libertà, invece di un'assenza di cause si potrebbe parlare di un'assenza di coercizione. In questo senso, cioè, una persona si sente libera di scegliere se non è *costretta* ad agire in un certo modo<sup>259</sup>.

Sul versante opposto, quello del determinista, Wright osservava che il comportamento umano può ben essere causato da fattori ereditari, ambientali, e così via, sopra cui noi non abbiamo alcun potere di controllo. Nella misura in cui questi fattori "esterni" controllano il nostro comportamento, noi non possiamo dirci né liberi, né moralmente responsabili. Eppure queste non sono le uniche cause che controllano le nostre azioni e le nostre scelte. Esistono anche motivi interni, come quelli razionali, dell'immaginazione e così via, che possono ugualmente controllare i nostri

---

<sup>257</sup> *Letters*, p.74.

<sup>258</sup> Sulla discussione di Wright sull'indeterminismo, connesso alla soluzione di James al problema della libertà morale, cfr. anche I&L, pp.125-6.

<sup>259</sup> Cfr. MADDEN, *Chauncey Wright*, cit., p.41.

comportamenti, e proprio in relazione alla capacità di controllo fornita da quei poteri interiori, il senso comune definisce le nostre azioni come moralmente responsabili. Ovvero, se è vero che tutte le nostre scelte e azioni sono causate, quelle causate da questi fattori interni rendono possibile parlare di azioni moralmente responsabili. Wright spiegava così a Newcomb il suo punto di vista:

The world has been deceived for more than sixteen centuries by metaphor invented by some Alexandrian Platonists speculating of the nature of virtue. Sects, schisms, and strifes has been the consequents of these unfortunate metaphors drawn from Roman law. While everybody recognizes as real those feelings which we describe as a sense of moral freedom and the feeling of responsibility, few attend to the metaphorical character of the names which are given to them. "The virtuous man is free", said the Platonic philosopher. "He is, like a Roman citizen, uncontrolled by a master". "A vicious man is a slave". Such is the metaphor: now what is the real character so described? This freedom is internal control in place of external control; centric or self control, which, so far from making a man free, in the scientific sense of the word, makes his life regular and his conduct calculable. He has a freedom like that of the solar system or like that of a normal growth. Again, moral responsibility was so named from legal responsibility in Roman law; and the sense of it is only the sense of dignity and trustworthiness which is characteristic of moral feeling, a sense of being intrusted with interest not his own [...]. From all these considerations, I conclude that, if the terms in which the problem of philosophic liberty is discussed be freed from ambiguity and metaphor, there will be little or nothing left to discuss<sup>260</sup>.

Come sappiamo, Wright, nel corso del suo saggio del 1873 sull'*Evoluzione dell'autocoscienza*, aveva identificato, nel suo resoconto genealogico dell'origine dell'autocoscienza, l'emergere di un potere della volontà, attraverso memoria e attenzione, in grado di controllare quei segni, interiori ed esteriori, che ci guidano nella nostra esperienza e nelle nostre azioni. Tramite l'emergere del *Self* da cause completamente diverse, noi diventiamo capaci di governare consapevolmente le nostre tendenze ad agire, le nostre volizioni, attraverso l'appiglio fornito dall'associazione tra i segni interiori e quelli del linguaggio e dei gesti finiti sotto il controllo della volontà. Le facoltà interiori di ragionamento e immaginazione, insomma, sono per Wright delle capacità emergenti rispetto alle loro cause, sono un nuovo tipo di causa differente da quelle che intende il determinista. Il tipo di causalità identificata da questi poteri interni ha a che fare più con le ragioni che con le cause, e instaura una sorta di capacità di differimento della risposta, dell'azione cui invece l'animale, dominato dai propri impulsi, è costretto, una capacità di controllo dei motivi dell'azione attraverso la

---

<sup>260</sup> *Letters*, pp.74-75. Si noti ancora un'assonanza con Nietzsche, che nel secondo saggio della sua *Genealogia della morale* notava come il grande lavoro che l'eticità dei costumi e l'introyezione del senso di responsabilità avevano condotto a partire dall'uomo della preistoria fino a quello moderno, fosse stato quello di renderlo «calcolabile, regolare», insomma, prevedibile.

possibilità da parte della volontà di governare l'uso dei segni interni in relazione a quelli esterni del linguaggio e agli abiti di risposta cui essi danno luogo in quelle tendenze ad agire (nel senso di Bain) che sono le nostre "volizioni". Inoltre, come nota Madden, a questo livello di causalità dei motivi saputi, una persona non agisce propriamente a causa di un motivo, ma può scegliere tra numerose possibilità motivazionali<sup>261</sup>.

Nel saggio su Wallace del 1870, Wright concepiva gli atti della volontà come tipi naturali di cause, puramente e assolutamente *regolative*, che non aggiungono nulla, né sottraggono nulla, alle e dalle quantità di forze naturali. In quanto regolativi, tali atti reindirizzano le energie fisiche in modo non diverso dall'operazione di una macchina, benché un tale macchinario è nascosto alla coscienza stessa. La volontà, le sensazioni, le condizioni interne sono concepite come una sorta di cause regolanti in grado di «restrain, excite, and combine the conversions of physical forces in the cycles into which they themselves do not enter»<sup>262</sup>. Questa concezione era direttamente opposta a quella di coloro i quali ritenevano, come Wallace o, implicitamente, Whitney, per una sorta di «barbarismo del linguaggio»<sup>263</sup>, che la volontà fosse una sorta di "fonte" assoluta e metafisica o super-fisica di energia fisica che continuamente si aggiunge alle quantità delle forze della natura; «a sort of molecular leakage of Energy from an absolute source into the nervous system of animals, or, at least, of men»<sup>264</sup>. Tale concezione metafisica, come Wright scriveva a Darwin in una lettera del 29 agosto del 1872, è «purely fanciful, or at least poetical». Essa vede l'agire libero dell'uomo come «a line of cause and effect arising in an absolute beginning, thus introducing a condition or an element of causation peculiar and non-natural into whatever effects

---

<sup>261</sup> Cfr. E.H. MADDEN, "Introduction", in *I&L*, p.xi.

<sup>262</sup> *PD*, p.120. Secondo Wright tutto il funzionamento del nostro corpo, assimilabile metaforicamente a una sorta di macchinario, «is below, beyond, external or foreign to our consciousness. The profoundest, most attentive introspection gains not a glimpse of its activity, nor do we ever dream of its existence; but both by the laws of its operations, and by the means through which we become aware of its existence, it stands in the broadest, most fundamental contrast to our mental natures; and these, so far from furnishing a type of physical efficiency in our conscious volitions, seem to us rather, in accordance with their general contrast with material phenomena, to afford a type of purely regulative causes, or of an absolutely forceless and unresisted control and regulation of those forces of nature which are comprised in the powers of organic life» (*PD*, 122).

<sup>263</sup> Cfr. F.X. RYAN, "Introduction", in *PD*, p.xvi.

<sup>264</sup> *PD*, p.121.

may be depended on it; and thus making these effects distinct from those that are strictly natural or due to unbroken lines of physical causation»<sup>265</sup>.

L'idea di Wright è che invece, così come l'autocoscienza, anche quella che il senso comune chiama volontà libera, o libero arbitrio, non sia qualcosa di extra-naturale, o sovrannaturale ma piuttosto un potere che stia dentro la legge di causalità naturale. La volontà dell'uomo in particolare, è un principio regolante, ma questo non ci spinge a dover ricorrere ad alcuna origine inspiegabile o assoluta. Essa è legata, come si è visto, all'origine dell'autocoscienza umana.

Come vedremo nella prossima sezione, Wright era convinto che la concezione metafisica della volontà come di un potere misterioso e inspiegabile dentro di noi, esterno a qualsiasi rapporto di causa-effetto naturali, fosse all'origine di tutta la storia della metafisica e dell'ontologia. Tale concezione, infatti, risalirebbe ai primi progenitori parlanti dell'uomo, e sarebbe stata ereditata, attraverso la pratica abbagliante del linguaggio, fino ai filosofi moderni, che ancora, come si è visto, vedono un potere extranaturale e metafisico dietro ai gesti e alle espressioni di ogni uomo. Il significato della parola "volontà", in questo senso, sarebbe stato reificato in un potere invisibile misterioso, e attribuito come causa a ogni azione e gesto.

Wright, già nella sua lettera del 1865 a Newcomb, mostrava di aver già ben compreso la questione dell'ambiguità insita nel gesto linguistico, uno strumento fondamentale per il controllo delle nostre azioni e dei nostri pensieri, che, come diceva il filosofo americano nel suo saggio del 1873, è indispensabile per l'emergere dell'autocoscienza e del soggetto e per la costituzione di quel nostro «piccolo mondo rappresentativo» che è la nostra mente. Eppure, d'altra parte, il linguaggio per Wright è anche qualcosa che ci assoggetta, che genera superstizioni. Come vedremo nella prossima sezione, sulla scorta della stessa idea espressa nella lettera a Newcomb, il filosofo americano cercò di mettere in scena una vera e propria genealogia della metafisica, collegandola alle superstizioni generate dalla pratica linguistica risalenti fino alla mente dei primi nostri progenitori parlanti.

---

<sup>265</sup> *Letters*, p.242.

#### 5.3.4 – Genealogia e filosofia: storia naturale della metafisica e superstizioni del linguaggio

Come si è visto per Wright la divisione tra interno ed esterno, tra soggetto e oggetto è un risultato dell'evoluzione della mente, una capacità emersa in quanto funzionale alla vita dell'organismo. Tale distinzione, diceva Wright, può anche essere una facoltà istintiva, ereditata dai nostri progenitori, ma ciò non significa che sia un potere *intuitivo*, come invece sosterebbe un metafisico. Questa idea di un potere intuitivo di discernimento tra fenomeni oggettivi e soggettivi, infatti, implicherebbe che la cognizione fosse indipendente non solo dall'esperienza dell'individuo, ma da tutte le possibili esperienze. Ma dove mai esisterebbero, rilevava Wright, tali verità indipendenti? L'unico esempio che possiamo fornire di tali tipi di certezze assolute, sciolte dai legami con l'"esperienza", è

quel tipo di esperienza che noi facciamo nell'imparare il significato delle parole e nell'accordarci sulle definizioni e sulle convenzioni del linguaggio. Queste ultime, infatti, dipendono soltanto, o possono essere considerate dipendere soltanto, da un'autorità lessicale dalla quale deriva un tipo di necessità indipendente dalla realtà nelle relazioni e connessioni dei fatti denotati dalle parole [...] È anche possibile che esistano credenze e convinzioni che la mistica suppone indipendenti da tutte le forme comuni di esperienza particolare, "che nessuna somma di esperienza potrebbe produrre"; ma non è vero che ci siano credenze universali o scientifiche di questo tipo. Gli effetti delle attitudini ereditate e di esperienze originariamente, a lungo e costantemente ripetute nell'individuo, insieme alle implicazioni dello stesso linguaggio nel dare forza e certezza a un'idea o a una convinzione, probabilmente non sono stati sufficientemente considerati da questi metafisici che pretendono un'origine preternaturale e assoluta per la certezza delle nostre cognizioni<sup>266</sup>.

La certezza delle nostre credenze, insomma, per Wright non è nulla di metafisicamente necessario e universale, ma deriva piuttosto dall'uso ripetuto di certe associazioni e combinazioni che abbiamo imparato come regole fondamentali, grammaticali, del linguaggio. Wright qui, con un'intonazione molto wittgensteiniana<sup>267</sup>, assimila la certezza di certe credenze al fatto che esse costituiscono l'ossatura grammaticale del nostro linguaggio, le regole più ripetute e per prime assimilate. Esse, in certo senso, non derivano dall'esperienza, ma sono regole imparate, convenzionali, basilari del linguaggio, che dipendono da autorità lessicali e non da legami effettivi delle parole con i fatti denotati. Insomma, come direbbe

---

<sup>266</sup> EA, pp.86-87.

<sup>267</sup> «286. Quello in cui crediamo dipende da quello che impariamo [...] 298. Che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione» (L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978, pp.45,47).

Wittgenstein, sono regole d'uso, la grammatica del nostro gioco linguistico. Solo queste possono essere considerate come verità ab-solute, sciolte dall'esperienza, ma non nel senso preternaturale inteso dai metafisici.

Sulla base di queste osservazioni, Wright poteva criticare tanto le certezze della filosofia "idealista" quanto quelle del "realismo naturalistico".

Secondo i primi il soggetto conoscente è immediatamente conosciuto (intuito) nei suoi fenomeni, ovvero i suoi fenomeni sono intuitivamente riconosciuti come appartenenti a esso, mentre i fenomeni appartenenti al mondo esterno sono riconosciuti come tali attraverso un'inferenza dai fenomeni del "sé". Il realista invece si appella al senso comune per dichiarare che tanto l'oggetto quanto il soggetto della coscienza sono immediatamente e intuitivamente conosciuti, nella percezione, attraverso i loro attributi essenziali.

Come già si è detto, per Wright, se intendiamo con "immediatamente" la relazione della nostra coscienza con un fenomeno non-attribuito, allora quel fenomeno è neutro, non è né soggettivo né oggettivo. D'altra parte, osserva Wright, è anche vero che una tale immediatezza non la si sperimenta mai, perché solitamente l'atto di attribuzione a un fenomeno avviene istintivamente, ed è il risultato funzionale di un lungo processo evolutivo per selezione naturale. Dunque, possiamo concedere, scrive Wright, che se per immediatezza intendiamo una tale istintiva attribuzione, allora possiamo dirci abbastanza vicini alla concezione del realismo naturalistico. Non del tutto però, perché se un realista non è anche un evolucionista, precisa Wright, egli, attraverso la sua dottrina che attribuisce «alle intuizioni il significato di esempi universali assoluti e non derivati da connessioni tra i fenomeni», non saprà spiegarsi «quelle eccezioni che implicano gli errori, e le correzioni, dei sogni e delle allucinazioni»<sup>268</sup>. A differenza dell'evoluzionista, il realista infatti assume una posizione ontologica o metafisica, riguardo al suo realismo, supponendo che i fenomeni «abbiano stampato sopra di essi gl'indelebili contrassegni della loro ultima, più elevata, classe: gli equivalenti di "io" e "non-io", come gli individui di una mandria sono segnati con il marchio del loro proprietario»<sup>269</sup>.

Se questo è vero, chiedeva Wright, come sono possibili tutti quegli errori di attribuzione dovuti a malattia, allucinazioni? Si farà come Mc Cosh, che li attribuiva al

---

<sup>268</sup> EA, p.88.

<sup>269</sup> EA, pp.88-89.

«mistero dell'esistenza del diavolo»? «Una conveniente sistemazione degli enigmi filosofici», osservava ironicamente Wright<sup>270</sup>.

Al contrario, «Nella teoria dell'evoluzione, il significato della parola “intuizione” non implica immutabilità nella connessione di fenomeni combinati istintivamente, se non quando tale connessione è una legge ultima di natura, oppure è la più elementare connessione causale, come le leggi del movimento o le leggi della logica»<sup>271</sup> e perciò «Variazioni nelle intuizioni e giudizi istintivi sarebbero tanto naturali e spiegabili», per l'evoluzionista, «quanto lo sono gli errori di giudizio nell'esperienza dell'uomo individuale»<sup>272</sup>. La dottrina del realismo naturalistico, invece, considerata indipendentemente da quella dell'evoluzione, e dunque non facendo alcuna concessione al fallibilismo e all'empirismo, centrali in quest'ultima, presenta insormontabili difficoltà.

Dall'altra parte, l'idealismo sembra contraddire non solo i fenomeni anormali della coscienza, come accade alla posizione realista, ma anche quelli più comuni. Per l'idealista, infatti, la percezione è «prima realizzata come uno stato dell'*ego* conscio e, in seguito, riferita al mondo esterno attraverso le associazioni dell'esperienza generale, come un effetto prodotto su di noi da una causa esterna altrimenti ignota». Un fraintendimento analogo, osserva Wright, riguarda l'interpretazione dei fenomeni della volizione. L'idealista, infatti, ritiene che «un movimento in noi stessi, originariamente e intuitivamente riconosciuto come *nostro*, produca un effetto nel mondo esterno a distanza da noi attraverso l'intervento di una serie di agenti usualmente non conosciuti (o solo indirettamente conosciuti)». Dunque, «Gli effetti a distanza del mondo esterno su di noi, e la nostra azione nel produrre effetti a distanza su di esso, apparvero come i primi elementi, o elementi intuitivi, nella nostra conoscenza di questi fenomeni, essendo tutto il resto derivato e inferenziale». In base a ciò, l'idealista ritiene che il soggetto conscio sia qualcosa di immediatamente riconosciuto e che i suoi fenomeni siano conosciuti intuitivamente come appartenenti a esso. Gli oggetti esterni, invece, sarebbero conosciuti solo in modo mediato attraverso gli effetti su di noi.

---

<sup>270</sup> EA, p.89. L'idea di McCosh era esposta nel suo *The intuitions of the mind inductively investigated*, New York 1860, un testo che Wright aveva recensito su “Nation” nel novembre 1865 (ora in PD, pp.329-341). Su questa recensione cfr. *supra*, §3.3.1.

<sup>271</sup> EA, p.89.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

Eppure, osserva Wright, «il luogo fisiologico di una sensazione non è parte della nostra diretta conoscenza di esso. A *priori* noi non possiamo assegnare a essa un luogo, né decidere che essa ha, o non ha, un luogo»<sup>273</sup>. Ad esempio, nel caso di una sensazione di qualcosa di esterno, il luogo della sensazione

è determinato da una grande varietà di sensazioni e forme attive di coscienza esperite nella localizzazione dell'oggetto al quale essa è riferita. È solo per mezzo dell'associazione (sia spontanea e istintiva che acquisita) di questa sensazione con quelle sensazioni e azioni che sono implicate nella localizzazione dell'oggetto, che noi arriviamo ad avere nozione della sua localizzazione. Se noi non formiamo alcuna associazione di questo tipo fra l'oggetto e collocazioni altrimenti determinate e se esso e il suo genere rimangono, dopo molta esperienza, non localizzati, o solo vagamente localizzati nei nostri corpi, esso è allora, *ma non prima di allora*, riferito al sé conscio come un fenomeno soggettivo<sup>274</sup>.

Wright, cioè, sta dicendo, proprio come pensava anche Peirce, che non c'è alcuna intuizione immediata dei fenomeni del “sé”, dell’“ego” da parte del soggetto stesso, da cui poi si inferirebbero tutti gli altri fenomeni esterni, per differenza, come vorrebbe l'idealista. Al contrario, la situazione è esattamente rovesciata. Infatti, l'attribuzione delle sensazioni che provengono dal nostro corpo o dalla nostra interiorità da parte del sé conscio è possibile solamente dopo che si è esclusa, per differenza, che la sensazione esperita provenga da un oggetto esterno. E già di per sé, l'attribuzione di una sensazione a un oggetto esterno è il risultato, la conclusione, di una serie di associazioni istintive o acquisite, ovvero, in ultima analisi, di inferenze e ragionamenti, seppur rapidi. Non dimentichiamo che le sensazioni per Wright sono segni, e questi segni entrano in collegamento con l'insieme del nostro a-priori funzionale sedimentato nella storia della razza e dell'individuo, che ci permette di riconoscere tali segni e di inferirne previsioni e aspettative. Ma tutto questo consiste di movimenti inferenziali, ragionamenti entimematici e riflessivi su segni, che possono sì essere giudizi istintivi ereditati dall'esperienza dei nostri progenitori, ma che non per questo sono assimilabili a pretese intuizioni immediate, che non sono altro che una costruzione ideologica e aprioristica dell'idealista.

In ogni caso, istintivo o meno, afferma Wright

questo giudizio nella mente individuale, e dalle sue stesse esperienze, apparirebbe posteriore, quanto al tempo, al suo prendere contatto con il mondo oggettivo, poiché questo giudizio sarebbe determinato dall'*assenza* di ogni uniforme connessione del fenomeno con i fenomeni della sua localizzazione. Invece di essere, come le teorie dell'idealismo sostengono, prima conosciuto come un fenomeno del soggetto ego, o come un effetto si di

---

<sup>273</sup> EA, p.91.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

noi di un ipotetico mondo esterno, la sua prima condizione “non attribuita” sarebbe, dal nostro punto di vista, una condizione di neutralità fra i due mondi<sup>275</sup>.

Dunque, risulta chiaro che in ultima analisi, come si già si è detto, i fenomeni dell’esperienza all’inizio sono non attribuiti e perciò non appartengono ad alcuno dei due mondi, interno o esterno. L’attribuzione al mondo soggettivo invece, risulta posteriore, quanto al tempo, al prendere contatto della mente e della sua esperienza col mondo oggettivo, perché il giudizio soggettivo è determinato dall’*assenza* della possibilità di connessione del fenomeno a cause esterne.

Una volta chiarita la posizione assunta dall’evoluzionista scientifico nei confronti dell’atteggiamento che le dottrine metafisiche dell’idealismo e del realismo hanno verso i fenomeni del mondo, Wright inizia a considerare anche «le relazioni metafisiche e le varietà di esse riguardo alla questione della cognizione dell’esistenza non-fenomenica, sul fondamento della credenza in una materia, o spirito, extra-ordinaria e metafisica». Infatti, mentre la concezione di Wright ritiene soggetti e oggetti semplici «nomi delle classi più comprensive», l’idealista e il realista li ritengono al contrario «nomi di extra-ordinari substrati dei fenomeni». Perciò, osserva Wright, «L’ontologia, o la metafisica, è probabile che non gettino molta luce originale sull’evoluzione scientifica dell’autocoscienza, ma essa stessa diviene un interessante oggetto di studio come fase di questa evoluzione vista alla luce della scienza»<sup>276</sup>. A questo punto Wright inizia a compiere una *genealogia della metafisica*, vista come una tappa dell’evoluzione dell’autocoscienza. Egli tenta una sorta di analisi della “ragione metafisica”, con le sue supposte cognizioni supersensibili e le sue verità o credenze necessarie, naturali, straordinarie, tutti oggetti considerati come il risultato acquisito nella crescita della facoltà di riflessione. E il linguaggio è identificato da Wright come la facoltà principale, lo strumento filosofico per eccellenza di questa facoltà.

Su questi presupposti il filosofo americano inizia ad analizzare i linguaggi impiegati dai filosofi, che «costituiscono essi stessi una lezione di ontologia e hanno, nella loro struttura grammaticale, concezioni implicite e credenze comuni sia al filosofo che ai barbari inventori del linguaggio, tanto quanto altre implicazioni che il primo si prende

---

<sup>275</sup> EA, pp.91-92.

<sup>276</sup> EA, p.92.

pena di evitare»<sup>277</sup>. Il linguaggio, insomma, è qualcosa a cui la mente è assoggettata inconsapevolmente, tanto per il barbaro, quanto per lo stesso filosofo.

Uno dei prodotti superstiziosi delle forme svianti del linguaggio è ad esempio la nozione di “sostanza”. Ai primi inventori del linguaggio, osserva Wright, mancava ancora, ovviamente, la pratica di definire i significati delle parole, una pratica che, come si sa, non emerse che con la dialettica socratico-platonica. Per essi, dunque, le parole non avevano affatto un significato preciso e per questo motivo i nomi sostantivi, dalla connotazione vaga, non potevano avere alcuna attribuzione chiara e definita. «Quei nomi», osservava Wright, «non distinguevano chiaramente persone e cose, perché il giorno e i corpi celesti erano personali e il fuoco, in apparenza, era un animale o uno spirito»<sup>278</sup>. Ora, secondo il filosofo americano la predicazione è «l’atto di riferire qualcosa distintamente conosciuto a qualcosa essenzialmente sconosciuto, o conosciuto solo per mezzo di uno o pochi attributi necessari a distinguerlo per mezzo di un nome, come i nomi propri distinguono le persone»<sup>279</sup>. Come si ricorderà, nella prima fase del linguaggio i significati di tali nomi erano assimilati a entità misteriose, «poteri invisibili di condurre alla luce attributi precedentemente sconosciuti» e che si manifestano «in un effetto reale quando un nuovo attributo si aggiunge alla predicazione». Proprio questo significato vago, mal definito, essenzialmente sconosciuto, afferma Wright, «è assimilato nella grammatica, e di qui nella filosofia, a un agente che estende una nuova manifestazione di se stesso a una reale asserzione di sé»<sup>280</sup>.

Una prova di questo è fornita dal fatto che ancora i nostri verbi sono distinti in forme “attive” o “passive”, recando traccia di «come la mente barbarica salì alle più alte regioni dell’astrazione nel linguaggio attraverso le immaginazioni concrete»<sup>281</sup>. Infatti, attraverso questa distinzione, il soggetto di un’attribuzione fu pensato non come semplicemente identificante un gruppo di fenomeni vagamente definiti e connessi a un predicato, ma fu personificato e concepito come *qualcosa che agisce* su un oggetto, quando accoppiato con un verbo attivo transitivo, oppure che è *agito* da un oggetto, in caso di verbo passivo. Oppure fu anche pensato come un’esistenza (passata,

---

<sup>277</sup> EA, pp.92-93.

<sup>278</sup> EA, p.93.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> EA, pp.93-94.

<sup>281</sup> EA, p.94.

presente, futura) in senso assoluto, come qualcosa che compie un'azione assoluta, o che possieda certe proprietà in modo assoluto, come nel caso in cui l'oggetto comparisse insieme a un verbo neutro, a un predicato nominale, a un verbo "sostantivo".

Dunque, attraverso i nomi e le forme del linguaggio, i significati invisibili diventano "cose", "entità" indipendenti, assoluti, slegati dalle pratiche che li mettono in scena. Tali entità vengono assimilate a poteri attivi, qualcosa che si esprime, che si manifesta in qualche modo (come una coscienza si esprime attraverso i gesti), e il linguaggio reca traccia di ciò ancora oggi, nelle sue forme grammaticali.

Successivamente, ai nomi sostantivi concreti si aggiunse l'invenzione di nomi "sostantivi" per aggettivi, come "bontà" o "verità". Questo portò in scena nomi astratti che produssero come importante conseguenza quella «tendenza realistica che i filosofi hanno ereditato dal barbaro inventore del linguaggio»<sup>282</sup>, ovvero quella tendenza, potremmo dire, che vede "cose" anche dietro parole astratte. All'inizio, infatti, spiega Wright,

i nomi astratti non sembrano avere avuto funzione di significare nomi diretti degli attributi, o collezioni di attributi, come "bontà" e "umanità", ma sembrano essere i nomi dei poteri (quali rendono le cose buone o rendono gli uomini ciò che sono), nomi che appaiono essere i risultati dell'originaria analisi consapevole, ovvero scientifica, nel progresso della mente umana, ma che sono fortemente contaminati tuttora dalla concezione barbarica secondo cui le parole sono nomi di esseri attivi. I termini astratti non furono comunque tanto attivi o illustrativi quanto i loro progenitori selvaggi, i sostantivi concreti generali<sup>283</sup>.

Come i sostantivi concreti, dunque, anche i nomi astratti derivati da attributi assumono la connotazione, presso le menti barbare, di *poteri attivi* nelle cose, come ciò che, ad esempio, le *rende* "buone" o "vere". Essi sono assimilati a qualcosa che agisce realmente aggiungendo qualità note a cose non note, come per magia. Appaiono come gli artefici che costruiscono le cose e che le rendono ciò che esse sono. Con il loro avvento questi nomi astratti assoggettarono i nomi concreti e li privarono del loro potere.

Ora, precisava Wright, «Io ho parlato come se tutto questo fosse una questione di storia passata, invece di essere uno stato, attualmente presente, del pensiero filosofico e una condizione presente di molte parole nella mente di molti moderni pensatori. Le metafore svianti, è vero, sono ora riconosciute come metafore, ma il loro carattere

---

<sup>282</sup> *Ibidem.*

<sup>283</sup> *EA*, p.95.

sviante non è chiaramente visto in tutta la sua ampiezza»<sup>284</sup>. Si noti il carattere *metaforico* del nome evidenziato da Wright, qualcosa su cui insisteva anche Nietzsche. Wright lo definisce sviante, ingannevole (*misleading*), perché conduce alla con-fusione con cose, poteri attivi, e si perde subito, è obliato il suo carattere di *segno*, che in quanto segno tra-duce o rimanda ad altro, ad altri fenomeni-segni. Wright mette in luce il fatto che tali superstizioni a cui il linguaggio conduce, assoggettano ancora il nostro attuale senso comune e la filosofia odierna, che ancora sono impregnati dell'inganno barbarico del nome, dietro a cui si proiettano entità ignote e invisibili: «I soggetti delle proposizioni sono tuttora costituiti per fare il lavoro [*made to do the work*], per sopportare le attribuzioni, per rendere note le proprietà e gli accidenti espressi dai loro predicati, o per asserire la propria esistenza e autonomia». Essi infatti, afferma Wright, si suppone ancora oggi siano «i nomi d'ignote e impercettibili entità» che tengono insieme le qualità, gli attributi delle cose, invece di semplici «nomi che corrispondono a assemblaggi di qualità essenziali conosciute o fenomeni effettivamente coesistenti nella nostra esperienza»<sup>285</sup>. I nomi dunque, ancora oggi si costituiscono come cose autonome che si impongono come realtà invisibili assolute. Le idee di Platone, potremmo dire, sono tutt'ora all'opera nei pensieri filosofici moderni invece di essere svelate in quanto *segni* di altri segni, o in quanto *risultati* di un processo che vengono posti come *entità* che originano il processo stesso. Ma per Wright sotto i nomi non ci sono cose, soggetti attivi, anime misteriose. Come scriveva James, riguardo al filosofo di Northampton, «When it was objected to him that there must be some principle of oneness in the diversity of phenomena, - some *glue* to hold them together and make a universe out of their mutual independence, he would reply that there is no need of a glue to join things unless we apprehend some reason why they should fall asunder.

---

<sup>284</sup> EA, p.95.

<sup>285</sup> EA, p.95. Nietzsche, che aveva idee molto simili a quelle di Wright su questi argomenti, ad esempio si chiedeva: «Che cosa sono i *predicati*? Noi abbiamo considerato i nostri cambiamenti *non* come tali, ma come un “in sé”, a noi estraneo, che “percepiano” soltanto; e li abbiamo posti *non* come un evento, ma come un ente, come una “proprietà” – e abbiamo inoltre inventato un essere a cui quelle proprietà aderiscono, ossia abbiamo posto l'*effetto* come *agente* e l'*agente* come *ente*. Ma in questa formulazione il concetto di “effetto” è arbitrario, poiché da quei mutamenti che avvengono in noi e di cui crediamo risolutamente di *non* essere noi la causa inferiamo soltanto che devono essere effetti; e, questo, in base all'argomentazione per cui “a ogni mutamento conviene un agente”. Ma questo argomento è già mitologia: che *scinde* l'agente e l'azione. Se dico: “il lampo brilla”, ho posto il brillare una volta come attività e un'altra come soggetto; quindi, ho posto un essere alla base dell'evento, un essere che non è una cosa sola con l'evento, ma piuttosto rimane, è e non “*diviene*”. *Porre un evento come un'azione*, e *l'effetto come un ente*: è questo il *doppio* errore, l'*interpretazione* di cui ci rendiamo colpevoli (af.531)» (F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, cit., p.294).

Phenomena are grouped – more we cannot say of them»<sup>286</sup>. Proprio James avrebbe dimostrato, nei suoi scritti successivi, di aver assimilato molto bene questo insegnamento di Chauncey Wright<sup>287</sup>.

La soglia della pratica linguistica ha invece il potere di abbagliare lo sguardo, di far dimenticare il carattere di invenzione dei segni, e di produrre “oggetti” assoluti e invisibili (il significato concettuale) che quel meccanismo inconsapevole di fallacia genetica che ormai conosciamo bene, retrocede all’origine del processo. I segni, insomma, diventano “cose” assolute, “sciolte” da quella rete di relazioni e di rimandi semiotici in cui il loro significato è stato costituito, e retrocesse all’origine come la fonte di poteri invisibili che agiscono attraverso e su i fenomeni.

Ma i nomi, dice Wright, sono *segni* delle cose, non di volontà delle cose, e le cose stesse sono anch’esse segni, o in quanto percezioni e segni esterni o in quanto fini e motivazioni (oggetti) dell’azione.

Ora, nota Wright, sia il concetto che la sua traduzione verbale, o “nome”, «generalmente sono *vaghi*», in quanto si riferiscono a gruppi di qualità in cui le qualità stesse sono in parte conosciute e in parte sconosciute. E la predicazione, in riferimento a ciò, non è che «la conversione delle ultime nelle prime», ovvero, come già si diceva, il portare il non noto al noto, lo sconosciuto al conosciuto. E questo significa che nel nome avviene una continua *appropriazione* o *arricchimento* di significato, in cui la parola si applica, secondo un movimento, al contempo, induttivo e deduttivo<sup>288</sup>, a oggetti e gruppi di qualità sempre nuovi, che a loro volta mutano il significato della parola stessa. Il nome, come si diceva, è un metafora, in quanto il suo significato non coincide mai definitivamente con ciò che designa. Esso è infatti consegnato al cambiamento, all’evento di nuovi riconoscimenti della “cosa”

---

<sup>286</sup> W. JAMES, “Chauncey Wright”, in *I&L*, p.3.

<sup>287</sup> Cfr. W. JAMES, *Pragmatismo*, cit., pp.156-157, in cui cita direttamente l’amico Chauncey Wright attribuendogli la dottrina che smaschera la fallacia “razionalista” di pensare che «dietro i fatti c’è un *fondamento* dei fatti», come l’operazione di «prendere i semplici nome e natura di un fatto e sbatterli dietro al fatto, come un’entità duplicata, per renderlo possibile».

<sup>288</sup> *EA*, p.96. Si noti che questa idea della natura del “nome”, come Wright stesso dichiara nel testo, è ispirata dalla nota teoria del sillogismo di J.S.MILL (cfr. *A system of logic*, London 1868<sup>7</sup>, vol.I, book II, chap.3, pp.202-231), secondo la quale il soggetto della premessa maggiore di un sillogismo designa contemporaneamente due parti indivise di una classe di oggetti: una di esse si sa direttamente che ha (o non ha) attributi direttamente affermati (o negati) nella premessa, mentre l’altra parte «si giudica per induzione che li possieda o che non li possieda». Tale riconoscimento dell’induzione contenuta implicitamente nella premessa maggiore permette di non considerare il sillogismo come una *petitio principii*.

significata, a nuovi slittamenti di senso. Una perenne «conversione» del non noto nel noto, che altro non è, infine, che un nuovo uso di vecchi significati. In questo senso, afferma Wright, «i nomi, con le capacità che acquisterebbero così, o che hanno effettivamente avuto, nonostante la metafisica, di vedere i loro significati modificati e cambiati, sono meglio adattati alla funzione delle parole nel promuovere il progresso della conoscenza»<sup>289</sup>. Allo stesso tempo, grazie a questa visione “evoluzionista” del procedere dinamico dei significati nelle pratiche della nominazione, «Nessun impercettibile potere nelle parole o nelle cose, dunque, né alcuna immutabile connessione fra gli attributi chiamati essenziali sono così imposti all’uso delle parole nella scienza».

Wright, in fondo, si potrebbe notare, non fa che universalizzare a tutti i termini del linguaggio ciò che la rivoluzione darwiniana aveva determinato per la parola “specie”. Quest’ultima, dopo l’*Origin*, era diventata un termine dal significato *vago*, in perenne *mutamento*, mentre ormai sfumava in nulla, come aveva affermato Darwin, «la vana ricerca dell’essenza, non scoperta e non scopribile, del termine specie»<sup>290</sup>. Questa parola, nell’ambito della teoria darwiniana, alludeva ormai a qualcosa che non poteva più essere fisso e immutabile, ma che risultava piuttosto sempre aperto a variazioni, a qualità (attributi) sconosciute che possono sempre aggiungersi a quelle già presenti, modificando continuamente l’intero, il significato, la forma. Anche i significati delle altre parole, allo stesso modo, come notava Wright, potevano essere visti analogamente come sempre aperti agli eventi di variazioni imprevedibili che, nel momento in cui accadono attraverso i nuovi usi, vengono incorporate, se utili, nella classe degli attributi conosciuti, modificandone nel contempo la struttura.

E d’altra parte, se secondo Wright il significato delle parole non può essere un’essenza immutabile ma è qualcosa in continua evoluzione e modificazione per la possibilità sempre aperta di inclusione di nuovi usi del nome, in quanto soggetto di nuove predicazioni, allora si può ben dire che questa idea si avvicina molto alla concezione pragmatica dei significati, i quali sono determinati dall’uso pratico di essi nei diversi contesti dell’esperienza. E tutta questa concezione, ormai dovrebbe essere chiaro, è la diretta applicazione della teoria darwiniana all’evoluzione del linguaggio e dei suoi concetti.

---

<sup>289</sup> EA, p.96.

<sup>290</sup> C. DARWIN, *L’origine delle specie*, cit., p.550.

Wright prosegue con il suo percorso genealogico affermando che, proprio come il termine “sostanza”, anche i termini di “materia”, “mente” e “causa” mantengono, nelle ricerche dei metafisici, il loro primordiale significato “barbaro” o superstizioso.

Sul concetto di “causa”, ad esempio, scriveva Wright che «I metafisici garantiscono le loro spiegazioni con il riferire l’illuminazione, l’oscurità, il calore, la pioggia e la ferita a *poteri* nel giorno, nel sole e nel fuoco, nelle nuvole e negli animali»<sup>291</sup>. Con il termine “causa” il metafisico si appella a poteri invisibili che interverrebbero nella produzione dei fenomeni empirici, anche se il pensiero moderno non si spinge così lontano «da sostenere, alla luce della scienza, che i poteri in questi esempi sono imperscrutabili e non suscettibili di ulteriori analisi»<sup>292</sup>. Ad ogni modo, di fronte a una spiegazione scientifica di un fenomeno come quello della visione, ad esempio, che richiama una serie di relazioni di causa ed effetto che va dall’incidenza della luce sugli occhi, alle elaborazioni del cervello, secondo ordini di successioni elementarmente invariabili e leggi ultime dei fenomeni, i metafisici

secondo la loro antica abitudine di pensiero, ascrivono all’antecedente elementare il *potere* di produrre l’elementare conseguente. O quando l’effetto, come nella visione, segue dalle ultime proprietà e dalle leggi elementari di un gran numero di esseri e di combinazioni – il sole, il mezzo della luce, l’aria, gli oggetti illuminati, l’occhio, i suoi nervi e il cervello – e segue da una lunga serie di gradi per quanto rapidi, dal primo all’ultimo essenziale antecedente, la metafisica ancora guarda all’intero processo, con gli elementari poteri che vi sono implicati, come spiegato solo nelle sue caratteristiche *esteriori*<sup>293</sup>.

Allo stesso modo, secondo Wright, materia e mente rimangono tutt’ora poteri misteriosi del mondo esterno e interno, sia presso i metafisici, che per il senso comune. Taluni li considerano come «poteri [...] conosciuti solo in una più alta forma di intuizione, attraverso una più alta forma di “Ragione”», mentre per altri, pur essendo «imperscrutabili e inconcepibili da parte di ogni facoltà umana [...] sono comunque considerati come certamente esistenti e attestati da irresistibili credenze naturali»<sup>294</sup>. E per Wright queste credenze in esseri sconosciuti discenderebbero evolutivamente ancora una volta dalle stesse concezioni che menti barbare si formarono riguardo alla funzione delle parole e alle nature che esse designano.

---

<sup>291</sup> EA, p.105.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> EA, p.97.

Per avvalorare la sua tesi Wright citava il lavoro di David Masson sulla *Recent British philosophy* (1866)<sup>295</sup>, in particolare in riferimento al differente grado in cui diversi filosofi, quali Carlyle, Hamilton e Mill, sono presi da un “credo ontologico”, o da una “passione ontologica”. Questa passione, che secondo Masson è equivalsa, nella storia del mondo, «a un “furore di ontologia” [*rage of ontology*] ed è stato il motivo di guerre e martiri»<sup>296</sup>, nell’ottica di Wright e della teoria dell’evoluzione può essere concepita proprio come un residuo, una sopravvivenza del sentimento e della nozione barbarica per cui i fenomeni non sarebbero che le manifestazioni esteriori di poteri nascosti nelle cose.

Questo esempio di fallacia genetica era spiegato da Wright come una proiezione, per analogia, da parte del barbaro nei fenomeni naturali di quella volontà, intesa come un potere nascosto e misterioso, che alberga in ognuno di noi e dei nostri simili. Il barbaro cioè vedeva nei gesti, nel linguaggio e nelle azioni sue e dei suoi simili l’espressione esteriore di forze nascoste, spiriti invisibili, volontà misteriose. Per il barbaro, “Io” non era che il nome che designava tali poteri interiori. Allo stesso modo, sulla base di questa superstizione, egli era poi condotto ad attribuire, per analogia, tali spiriti immanenti anche alle cose<sup>297</sup>. Come osserva Wright, i segni di queste primordiali superstizioni barbariche emergono già, lo si è detto, dalle forme grammaticali del linguaggio che abbiamo ereditato, che includono anche il sesso delle cose, mentre «Il significato metafisico dei termini “sostanza”, “materia”, “mente”, “spirito” e “causa” sono altre tracce. Il realismo metafisico dei termini astratti appare, in questa maniera, come la traccia di una analisi originaria dei motivi nei poteri delle cose di produrre i loro fenomeni, analoga all’analisi del barbaro dei motivi nella sua stessa volontà o in quella dei suoi simili»<sup>298</sup>. Il barbaro cioè, dopo essersi riconosciuto come “Io desidero”, “Io penso”, “io immagino”, ha proiettato all’indietro i significati invisibili di queste espressioni vedendoli come cause imperscrutabili delle nostre stesse volizioni interne, desideri, intenzioni, data la difficoltà di riferire questi fenomeni a qualsiasi causa evidente, osservabile. E sulla base di questa operazione, egli ha anche proiettato, per analogia, quelle stesse cause misteriose e imperscrutabili non solo

---

<sup>295</sup> Wright aveva dedicato, come sappiamo, anche una recensione a questo testo, C.WRIGHT, *Masson’s British philosophy*, “Nation”, 15 Nov. 1866, in *PD*, pp.342-9. Cfr. *supra*, cap.3.

<sup>296</sup> *EA*, p.98.

<sup>297</sup> Cfr. *EA*, p.98.

<sup>298</sup> *EA*, p.98.

all'origine degli atti, dei gesti e delle espressioni degli altri suoi simili<sup>299</sup>, ma anche nelle cose.

Si noti che un'idea molto simile a quella di Wright dell'origine degli idoli metafisici era espressa da un altro grande genealogista della seconda metà dell'Ottocento, Friedrich Nietzsche, che scrive:

Il linguaggio appartiene, per la sua origine, all'epoca della forma di psicologia più rudimentale; noi entriamo in una forma di grossolano feticismo, se portiamo alla nostra coscienza i presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, in tedesco: della *ragione*. *Quello* vede dappertutto uomini che fanno e un fare: crede alla volontà come causa in generale; crede all'"Io", all'Io come essere, all'Io come sostanza e *proietta* la fede nell'Io-sostanza su tutte le cose – è così che crea il concetto di "cosa"... l'essere viene introdotto, *posto sotto* a ogni cosa come causa; è dal concetto dell'"Io" che segue, come derivato, il concetto dell'"essere"... All'inizio sta la grande sciagura, l'errore consistente nel pensare che la volontà sia qualcosa che *agisce*, - che la volontà sia una *facoltà*...<sup>300</sup>.

In ultima analisi, potremmo dire che il *gesto* della metafisica, sulla scorta delle superstizioni linguistiche che ha ereditato dai progenitori dell'uomo, sia quello di porre al centro il *logos* rispetto al segno, il significato rispetto al significante, l'anima rispetto al corpo e ai suoi gesti. Tutto ciò che è corporeo e visibile diventa così una *manifestazione* esteriore, o il semplice *strumento* di espressione di poteri di realtà invisibili, prodotti da quel meccanismo di fallacia genetica in cui l'effetto di un processo viene retrocesso all'origine del processo stesso. Il nome, che ha la funzione attuale di un segno che designa le cose (ovvero altri segni) diviene esso stesso una *cosa* e viene confuso con i motivi dell'origine del processo stesso che lo ha fatto emergere.

---

<sup>299</sup> Addirittura, scrive Wright, un leale suddito, molto devoto al suo re, avrebbe considerato un comando di quest'ultimo, che altro non era che la sua divinità, come «la voce di una saggezza e autorità imperscrutabile, la manifestazione esterna di un misterioso potere, vale a dire il tipo di causalità propria della metafisica» (EA, p.103).

<sup>300</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli* (1888), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1998, p.66. Sugli stessi temi si vedano anche, ad esempio, gli pseudo-aforismi 531, 548, 550, 552, 631 de *La volontà di potenza*. Si veda ancora l'aforisma 32 di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche combina questa idea con una concezione dell'agire umano ancora molto vicino a Wright, in cui il filosofo tedesco sostiene la preminenza delle *conseguenze* dell'agire piuttosto che dell'*origine* o delle cosiddette "intenzioni": «Negli ultimi dieci millenni si è [...] giunti, passo passo, così lontano in alcune grandi plaghe della terra, da lasciare che l'origine dell'azione decida sul suo valore [...]. Invece della conseguenza, l'origine: quale rovesciamento di prospettiva! [...] Indubbiamente divennero appunto con ciò egemoniche una nuova fatale superstizione, una singolare angustia interpretativa: s'interpretò l'origine di un'azione nel senso più determinato possibile come origine procedente da un'*intenzione*[...]. L'intenzione quale integrale origine e preistoria di un'azione [...]. Insomma, noi crediamo che l'intenzione sia soltanto un segno e un sintomo che esige in primo luogo una decifrazione, e oltre a ciò un segno che significa troppe cose diverse, e quindi, per sé soltanto, quasi nulla» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2007<sup>22</sup>, pp.39-40).

Si tratta insomma della medesima operazione messa in atto dall'essenzialista, dal preformista, dall'adattazionista.

Dunque, se la metafisica considera i gesti del corpo, i nomi del linguaggio, i segni della scrittura come espressioni di una misteriosa invisibilità, di forze attive, essenze nascoste, spiriti interiori, Wright svela tutta questa strategia "logo-centrista", come direbbe Derrida, mostrando con la lente del genealogista darwiniano come tutta questa impostazione che ancora assoggetta il senso comune e la filosofia, non sia che una superstizione ereditata. Al contrario, per il Socrate di Bow Street, le parole non sono che funzioni per designare gruppi di fenomeni esperiti, segni di altri segni in una catena di rimandi inferenziali. Anche la filosofia di Hamilton, il vecchio maestro di pensiero di Wright, non sfuggiva a questa sorta di "passione ontologica". Anche per il filosofo scozzese, infatti, notava Wright, il soggetto e l'oggetto non erano che intuizioni immediate e certe della conoscenza, e quella del soggetto era più immediata che non quella dell'oggetto. Inoltre Hamilton credeva nell'esistenza nascosta, ma costante e assoluta, dei sostrati metafisici della mente e della materia<sup>301</sup>, anche se non pretendeva per queste credenze alcun carattere di cognizione o alcun raggiungimento di concezioni definite, se non riguardo alla loro incondizionatezza<sup>302</sup>.

### 5.3.5 – La domanda metafisica. Senso del mistero e poesia

Dall'analisi genealogica di Wright emerge dunque l'idea che la metafisica sia il prodotto di una lunga storia, dietro a cui, in primo luogo, si nasconde una primordiale superstizione. Una superstizione che deriva dall'uso del linguaggio dei primi progenitori umani, irretiti dall'abbaglio prodotto da questa pratica nuova e potente. Essa ha infatti il potere di far vedere "cose" laddove non ci sono, di trasformare contrassegni di altri segni in poteri ed entità invisibili che agiscono nei fenomeni del mondo e della mente. Il metafisico, incapace di svelare la natura superstiziosa di questi effetti collaterali (*exaptations*) del linguaggio, ne rimane completamente irretito. Nel medesimo tempo, però, rileva Wright, potremmo anche dire che il metafisico, preso da

---

<sup>301</sup> Cfr. *EA*, pp.98-101.

<sup>302</sup> Riguardo a ciò Wright ammetteva con Mill che Hamilton «veramente contraddisse se stesso nel sostenere, con i più moderni pensatori, che la conoscenza dei fenomeni sia la sola possibile conoscenza, mentre contemporaneamente sosteneva che la credenza in ciò che non può così essere conosciuto in modo fenomenico ha la certezza della conoscenza ed è in effetti conoscenza, sebbene egli non la chiami conoscenza» (*EA*, p.99, tr. legg. modificata).

questa passione ontologica, essa stessa un prodotto della soglia linguistica, *vuole* e *desidera* credere in questa superstizione. Egli *desidera* credere che dietro ai processi del mondo ci siano poteri misteriosi, tanto che, se dessimo retta al metafisico, scrive Wright, questi processi, per quanto riguarda le loro concepibili vere cause, rimarrebbero avvolti da un mistero insondabile «grande tanto quanto lo sarebbe se la scienza non avesse mai indagato all'interno di quel processo»<sup>303</sup>.

Questo rilievo, come si comprende bene, apre una questione enorme, una voragine in cui Nietzsche, come si sa, si è immerso in profondità, senza più poter riemergere. Wright vi si affaccia solamente, senza andare troppo a fondo, ma già affermando per noi cose, come al solito, sorprendenti. Egli insomma vuole comprendere cosa si nasconde dietro la *domanda* metafisica, dietro il *desiderio* del metafisico. Scrive ad esempio Wright:

La metafisica domanda, nell'interesse del mistero, *perché* un antecedente elementare è seguito dal suo elementare conseguente. Ma questa questione *non* sorge dalla curiosità che ispira le ricerche scientifiche. La si pone *per* mostrare che *non può trovare risposta* e da qui *per* mostrare che tutta la scienza riposa su un *mistero*. La domanda viene formulata proprio da parte del sentimento che, nel barbaro e nel bambino, impedisce o *dà scacco alla domanda*. Ma poiché esiste una domanda, è aperta la via per rispondere, o si renderà legittima la contro domanda. “Quando può una domanda essere formulata correttamente? Oppure “*cosa è l'intenzione di fare una domanda?*”. Non è l'intenzione di scoprire le cause, le classi, le leggi o le regole che determinano l'esistenza, la proprietà o la produzione di un oggetto o evento? E quando questi sono scoperti, c'è una qualche ulteriore ragione di inchiesta, se non nell'interesse dei *sentimenti che hanno dato scacco all'indagine al suo inizio?*<sup>304</sup>.

Wright, insomma, mette in scena due tipi di *domande*. L'una è quella della scienza, che domanda del *come* si producono i fenomeni, e cioè verte sull'indagine delle relazioni, delle cause, delle classi, delle leggi che spiegherebbero le proprietà e la produzione dei fenomeni indagati. L'altra è quella del bambino, del metafisico, del barbaro, che infrangendo le regole stesse del linguaggio, o, come anche direbbe Wittgenstein, non avendo capito o imparato come porre le domande nel giuoco del linguaggio<sup>305</sup>, domanda del *perché*, ad esempio, un antecedente è seguito dal conseguente. Questa domanda, però, nello stesso tempo *vuole* mettere in dubbio le stesse regole del gioco linguistico, o ancora, come direbbero Sini e Blanchot, è un tipo

---

<sup>303</sup> EA, p.106.

<sup>304</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

<sup>305</sup> Cfr. ancora L. WITTGENSTEIN, *Della certezza*, cit., ad esempio pp.49-50.

di domanda “verticale” che si contrappone a quella “orizzontale” della scienza, e che chiede conto del *senso stesso della domanda*<sup>306</sup>.

Wright comprende bene il problema e pone subito la sua contro-domanda che chiede dell'intenzione che si cela in quel domandare stesso, del *desiderio* che mette in scena quella domanda verticale. Non c'è risposta a questa domanda, perché ogni tentativo di rispondere ne fraintenderebbe il senso, sarebbe “fuori luogo”. E Wright la colloca nel suo ambito proprio, osservando che questa domanda viene posta, in fondo, non tanto o non solo per un'incomprensione delle regole del linguaggio, ma soprattutto nell'*interesse* del mistero, riferendola, dunque, in ultima analisi, a quel desiderio “ontologico”, a quella “passione metafisica” che si nasconderebbe dietro al domandare stesso della pratica linguistica<sup>307</sup>.

A questo punto, attraverso il *suo* sguardo da evoluzionista (dietro a cui si nasconde, potremmo rilevare, il *suo proprio* desiderio o domanda dell'origine), Wright cerca subito di indagare genealogicamente questi sentimenti che animano la ricerca del metafisico.

I sentimenti di lealtà e reverenza, istintivi nella nostra natura, e del massimo valore nella storia della nostra razza come mezzi di cooperazione, disciplina e istruzione, sono istinti più potenti in alcune menti che in altre e, come tutti gli istinti, chiedono la loro adeguata soddisfazione. Alla volontà, o ai nostri poteri attivi, essi chiedono devozione: all'intelletto sottomissione all'autorità e al mistero. Ma come tutti gli istinti, essi possono chiedere troppo; troppo per la loro corretta soddisfazione e persino troppo per il loro più utile e vigoroso servizio alla razza, o all'individuo<sup>308</sup>.

Dunque, al di sotto del domandare della metafisica ci sarebbe un istinto animale e nello stesso tempo linguistico, che chiede un oggetto assoluto e imperscrutabile, indagabile, che lo soddisfi. Questo sentimento o istinto di sottomissione al mistero ha svolto indubbiamente, dice Wright, un ruolo utile nella storia dell'uomo, come mezzo di disciplina, di istruzione, di cooperazione, e anche oggi, aggiunge, «ha [...] le sue funzioni e, nella sua azione utile è un alleato dello spirito dell'indagine scientifica, incitandolo e guidandolo, dandogli saldezza e serietà e opponendosi solo alla sua ostinazione e pigrizia». Inoltre «il senso del mistero fissa l'attenzione, persino l'attenzione inquisitiva della scienza, sui suoi oggetti e nella forma attiva della

---

<sup>306</sup> Cfr. la lettura che Carlo Sini compie dei testi di Maurice Blanchot, in *Teoria e pratica del foglio-mondo*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp.35-48.

<sup>307</sup> Per un chiarimento teoretico di questi temi rimandiamo a C. SINI, *La virtù politica. Filosofia e antropologia* (Figure dell'enciclopedia filosofica, libro quarto), Jaca Book, Milano 2004.

<sup>308</sup> EA, p.106.

meraviglia è una “affezione altamente filosofica”<sup>309</sup>. Potremmo dire, insomma, che la “domanda più profonda” del metafisico non si oppone affatto alla domanda della scienza, ma al contrario, nella sua forma attiva e pro-positiva ne è una componente fondamentale, che stimola, che spinge, che traina la ricerca scientifica e il suo desiderio di porre domande e di indagare. E la stessa cosa si può dire per la pratica filosofica, della quale questo senso del mistero è forse “l’anima” pulsante. Ma quando la domanda del metafisico si spinge troppo in là, e chiede troppo, come quando pretende la completa sottomissione dell’intelletto all’autorità e al mistero e completa devozione al suo desiderio, allora diventa dannoso per il progresso della razza, fino ad arrivare all’estremo di provocare guerre e deliri pericolosi, o, se non altro, a ostacolare la ricerca scientifica. Ed «esigere dall’intelletto scientifico che si fermi, nell’interesse del mistero [...] è un’indebita appropriazione delle qualità del mistero»<sup>310</sup>. La stessa invenzione dei *noumena*, da questo punto di vista, secondo Wright, «non sorge da nessun’altra necessità se non dall’azione di un desiderio spinto oltre i normali suggerimenti del suo potere»<sup>311</sup>. Al contrario, l’abitudine scientifica di pensiero, nella sua accezione più genuina, scrive Wright, si emancipa da queste attitudini dannose metafisiche, ma non si «priva dei motivi della devozione e del mistero, o della loro attiva guida nella direzione dell’utilità e del dovere, e nella investigazione della verità» e neppure «si irrigidisce in soggezione davanti al non conosciuto»<sup>312</sup>.

Sappiamo ormai bene, per ciò che si è visto nel corso di questo lavoro, come per Wright ci sia un «conflitto [...] inevitabile e senza fine» «tra le forme di filosofia ontologica e le forme di filosofia fenomenica», tra la metafisica teologica e la scienza, che sorge quando una delle due tenta di invadere il territorio dell’altra, e solitamente nasce dalla volontà del filosofo e del teologo di invadere con le sue credenze non provate il terreno proprio della scienza e della conoscenza. Ora, rispetto agli scritti degli anni ’60, la questione si “allunga” in senso evolucionistico e trova comprensione nell’origine lontana dell’umano, che ancora oggi mostra i suoi segni evidenti, che operano su di noi: «la natura complessiva dell’uomo moderno civilizzato include entrambe queste opposte tendenze nella speculazione: la tendenza metafisica e la

---

<sup>309</sup> EA, p.107.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> EA, p.108.

tendenza scientifica, la disposizione a considerare i fenomeni di natura come essi appaiono naturalmente e utilmente negli usi primitivi di natura del linguaggio e della riflessione e la disposizione del Positivista a una interpretazione interamente differente di essi [...]. Guerrieri invincibili, irrinconciliabilmente e alternativamente vittoriosi, secondo la natura del terreno o i vantaggi della posizione, continuamente rinnovano le loro lotte lungo la linea di crescita di ogni mente e carattere individuale»<sup>313</sup>.

Potremmo dire che le distinzioni più caratteristiche della filosofia di Wright degli anni '60, tra metafisica e scienza e tra credenza e conoscenza, assumano ora molto più chiaramente una dimensione storico-evolutiva, allungandosi in una prospettiva genealogica. Ora le due dimensioni sembrano dover convivere o lottare nell'uomo come il passato con il futuro, la ragione con l'istinto, o anche, aggiunge Wright, come l'animo del poeta con quello dello scienziato.

In effetti, scrive Wright, «Un contrasto di tendenze analogo [...], si manifesta nell'opposizione di scienza e poesia: l'una che contempla nella comprensione e in credenze positive convenute i fenomeni che l'altra contempla attraverso tendenze fermamente stabilite e istintive e attraverso interessi che, per mancanza di un nome migliore [...] sono anche spesso chiamate credenze»<sup>314</sup>. Ora, afferma Wright,

Le dispute sulla natura di ciò che è chiamato "credenza", su ciò che essa è, come su ciò che sono i suoi veri fondamenti o cause, dovrebbero essere risolte da un lessicografo, se il significato della parola fosse meglio discriminato nell'uso comune; poiché è realmente un termine ambiguo. Convinzioni di mezze verità, o presagi di verità, accoppiate con sentimenti profondi, e impresse dal ritmo e dall'allitterazione delle parole, sono ovviamente differenti da quelle connessioni che si spera siano stabilite nella mente della logica e dall'evidenza<sup>315</sup>.

Il poeta, scrive Wright, nella sua capacità di sentire e immaginare, eredita, accoglie in sé, quei pensieri istintivi e quelle sensazioni primordiali che presumibilmente erano abituali e utili nella mente del barbaro.

Nella melodia dei suoi versi egli [il poeta] rivive le abitudini che furono acquisite, si crede, nella crescita della sua razza, molto prima che ogni parola venisse pronunciata, o fosse necessaria a esprimere la sua immaginazione e quando le sue emozioni trovavano espressione nella musica di toni inarticolati. Le produzioni del poeta sono così, in parte, riproduzioni, rifinite o combinate nelle attraenti forme dell'arte, di ciò che si sentiva o si pensava prima che il linguaggio e la scienza esistessero; o esse sono ritorni del linguaggio a un uso primevo, e a periodi nella storia della sua razza nei quali i suoi progenitori esprimevano i loro sentimenti, cioè competizione sessuale, sfida, gioia, affanno, esultanza,

---

<sup>313</sup> EA, p.109.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> EA, pp.109-110.

dolore, paura, angoscia, amore e davano espressione ai loro costumi, delicati, austeri o violenti che fossero, in toni modulati, duri o musicali, o più tardi, in inconse figure di linguaggio, espresse senza riflessione o intenzione di comunicare verità. Questo perché, come è stato detto, è essenziale all'eloquenza che sia ascoltata, ma la poesia è espressione da udirsi come per caso<sup>316</sup>.

Il poeta ha dunque la capacità di evocare attraverso il linguaggio una natura emotiva e primordiale, richiamando al presente un passato pre-linguistico o pre-categoriale sepolto, dimenticato, che vivrebbe solo nella memoria inconscia di cui reca traccia il corpo, che vede, posto di fronte a certe immagini della poesia, risvegliare e riattivare in sé emozioni perdute nel tempo, dimenticate. Il poeta diventa per Wright il segno incarnato di un'eredità lontana, di poteri istintivi e sensazioni abituali utili nella vita dei nostri progenitori, che si sono sedimentati, trasformandosi in qualche altra cosa, come sempre accade. Un passato in cui, come pensava anche Darwin nel suo *Descent of man*<sup>317</sup>, le emozioni profonde suscitate dall'amore o dalla guerra trovavano espressione nella voce, nella musica dai toni inarticolati, nelle tonalità di inconse figure linguistiche, non ancora viste riflessivamente<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup> EA, p.110.

<sup>317</sup> C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, cit., pp.425-431. Una tesi analoga a quella di Darwin e di Wright, che pone il canto, la musica come un elemento centrale per comprendere la nascita del linguaggio, è stata espressa anche molto recentemente da S. MITHEN, *Il canto degli antenati*, Codice Edizioni, Torino 2007.

<sup>318</sup> Wright comunque aggiunge che questo supporre una nobile antichità selvaggia per il poeta non significa però che tutte le nature selvagge erano nobili. «Non si deve cercare ora il nobile selvaggio», precisa Wright, «sradicare le varietà più stupide e brutali è stato senza dubbio l'efficace metodo della natura nel coltivare le qualità più nobili degli uomini, almeno nello stato di natura che fu uno stato di guerra» (EA, p.111).