

# Labirinti

102

*Direttori*

*Paolo Gatti e Maurizio Giangiulio*

*Segreteria di redazione*

*Lia Coen*

Università degli Studi di Trento

© Editrice Università degli Studi di Trento  
Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni culturali  
Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filologici  
Via S. Croce, 65 - 38100 TRENTO  
Tel. 0461-881777-881753 Fax 0461 881751

<http://www.lett.unitn.it/editoria/>  
e-mail: [editoria@lett.unitn.it](mailto:editoria@lett.unitn.it)

CARLO BRENTARI

LA NASCITA DELLA COSCIENZA SIMBOLICA.  
L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA  
DI SUSANNE LANGER

Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni culturali  
Trento 2007

Questo libro nasce da un triennio di ricerca presso la Karl-Franzens-Universität di Graz, nell'ambito di un progetto internazionale reso possibile da una borsa di studio del Ministero degli Esteri italiano. Questo percorso, che intende unificare l'antropologia filosofica e l'indagine morale sulla modernità, è scaturito da un costante scambio di idee con Romano Màdera, che voglio qui ringraziare in maniera particolare.

Ringrazio inoltre Elisabeth List ed Erwin Fiala della Karl-Franzens-Universität per l'attenta lettura a cui hanno sottoposto il testo, nato come tesi di dottorato, nel corso di numerose sedute di studio e discussione.

Uno speciale ringraziamento a Nestore Pirillo e Silvano Zucal per il loro sostegno e i loro consigli, e infine a Salvatore Natoli, Vero Tarca e a tutto il gruppo milanese-veneziano del progetto COFIN-MIUR sulle pratiche filosofiche per avermi dato la possibilità di confrontarmi con i più recenti e significativi sviluppi della riflessione filosofica italiana.

## SOMMARIO

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| <i>Prefazione</i> di Romano Màdera | 9  |
| <i>Introduzione</i>                | 13 |

### CAPITOLO I

#### LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI SUSANNE LANGER E *FILOSOFIA IN UNA NUOVA CHIAVE*

|   |    |
|---|----|
| 1.1. L'importanza della logica nella formazione di Langer                           | 25 |
| 1.2. L'influsso di Cassirer e Whitehead   | 27 |
| 1.3. Uso di segni, linguaggio e coscienza in <i>Filosofia in una nuova chiave</i>   | 33 |
| 1.4. Il mondo interiore dell'animale e dell'uomo                                    | 36 |
| 1.5. L'apertura dello iato antropologico della rappresentazione                     | 40 |
| 1.6. Alcuni accenni di mentalità simbolica nei primati                              | 45 |
| 1.7. La nascita del linguaggio umano  | 50 |
| 1.8. Una teoria non darwiniana della nascita di simboli, linguaggio, miti e rituali | 54 |

### CAPITOLO II

#### I *PHILOSOPHICAL SKETCHES* E LA TEORIA DELL'ESPERIENZA RIAVVERTITA

|   |    |
|---|----|
| 2.1. L'arte come accesso alla vita simbolica interiore  | 59 |
| 2.2. I <i>Philosophical Sketches</i> e la teoria dell'esperienza riavvertita                                      | 62 |
| 2.3. L'origine del linguaggio nei <i>Philosophical Sketches</i>   | 67 |
| 2.4. Il progenitore dell'uomo nei <i>Philosophical Sketches</i>   | 71 |
| 2.5. Dalla <i>image formation</i> alla rappresentazione simbolica: astrazione sensoriale e astrazione concettuale | 73 |
| 2.6. Langer e l'antropologia filosofica tedesca al tempo dei <i>Philosophical Sketches</i>                        | 79 |
| 2.7. La critica di Langer alla modernità  | 84 |

CAPITOLO III  
LA NATURA ATTUALE DELLA MATERIA VIVENTE

|   |     |
|---|-----|
| 3.1. L'oggettivazione del divenire organico nell'arte                     | 95  |
| 3.2. Il concetto di atto  | 99  |
| 3.3. La forma universale degli atti                                       | 106 |
| 3.4. Composizione e combinabilità degli atti                              | 110 |
| 3.5. Individuazione e coimplicazione                                      | 115 |
| 3.6. <i>Stock</i> e individui: il soggetto dell'evoluzione secondo Langer | 120 |
| 3.7. La critica di Langer alla teoria della selezione naturale            | 123 |
| 3.8. I geni come "atti congelati"   | 130 |
| 3.9. Un'evoluzione tollerante   | 137 |

CAPITOLO IV  
IL COMPORTAMENTO ANIMALE COME MATRICE  
DELLA COSCIENZA UMANA

|  |     |
|--|-----|
| 4.1. Langer e la psicologia animale  | 145 |
| 4.2. La definizione langeriana di atto comportamentale                                     | 154 |
| 4.3. I contributi di Uexküll e Volkelt alla concezione di Langer del comportamento animale | 159 |
| 4.4. Comportamento senza rappresentazioni  | 173 |
| 4.5. Etologia classica ed etologia cognitiva   | 183 |

CAPITOLO V  
LA SPECIALIZZAZIONE DELL'UOMO

|  |     |
|--|-----|
| 5.1. Il confronto di Langer con l'antropologia filosofica di Gehlen        | 195 |
| 5.2. Postura eretta, corticalizzazione e nascita della coscienza simbolica | 201 |
| 5.3. La valutazione di Langer dell'opera di Gehlen                         | 205 |
| 5.4. L'origine delle rappresentazioni simboliche                           | 212 |
| 5.5. La collettivizzazione delle immagini simboliche                       | 221 |
| 5.6. La costituzione simbolica del mondo umano                             | 224 |
| 5.7. Il lavoro culturale del conferimento di senso                         | 227 |

## CONCLUSIONE

|  |     |
|--|-----|
| 1. Lo status ontologico della coscienza  | 235 |
| 2. Il naturalismo antropologico di Langer  | 237 |
| 3. Implicazioni psicologiche e morali della concezio-<br>ne langeriana dell'uomo | 239 |
| Bibliografia   | 247 |
| Indice dei nomi  | 271 |





ROMANO MÀDERA

PREFAZIONE

Come è affermato fin dal titolo di questo libro l'architrave della immagine dell'uomo proposta da Susanne K. Langer è la "coscienza simbolica". Giustamente Brentari fa notare che il legame terminologico, ma anche di discepolato, con la figura di Ernst Cassirer, ha finito per oscurare il contributo della allieva; tuttavia è innanzitutto dall'intenzione comune che bisogna ripartire per cercare di intendere il senso di un rinnovato interesse per lo studio dell'antropologia filosofica. Cassirer stesso notava, nel suo *Saggio sull'uomo* del 1944 – l'ultimo libro pubblicato da lui prima della morte nell'anno successivo, sintesi del suo lavoro sulla caratterizzazione dell'umano come espressione di forme simboliche – che già Max Scheler, all'origine della antropologia filosofica propriamente detta, agli inizi del Novecento, aveva posto il compito della connessione fra i vari modi di comprendere l'umano, pena la frammentazione dell'immagine dell'uomo, con la conseguenza che proprio l'esistenza umana possa diventare sempre più problema insolubile a se stessa.

Nessuna delle precedenti età si è trovata in una posizione migliore della nostra per quel che riguarda le fonti a cui attingere per conoscere la natura umana. La psicologia, l'etnologia, l'antropologia e la storia hanno raccolto un imponente e sempre più ricco materiale. Gli strumenti tecnici per l'osservazione e la sperimentazione sono stati grandemente perfezionati e le analisi sono diventate più penetranti e approfondite. Tuttavia sembra che non sia ancora stato trovato un metodo per padroneggiare e organizzare tutto questo materiale. In paragone con la ricchezza delle attuali conoscenze, il passato può apparire assai povero. Ma una ricchezza di fatti non significa necessariamente una ricchezza di pensiero. A meno di trovare un filo d'Arianna che ci porti fuori da questo labirinto non si potrà giungere ad una vera conoscenza del carattere generale della cul-

tura umana; ci si troverà sperduti fra una massa di dati sconnessi e disgregati che sembrano escludere qualsiasi unità ideale.<sup>1</sup>

Cassirer non mancava di notare che questa confusività pervasiva, che cresce con l'aumento delle nostre conoscenze specialistiche, produce inevitabilmente pericoli etici e culturali: ognuno guarda dal suo punto di vista e trae conclusioni spinto dal suo temperamento e dalle sue preferenze personali. Con ciò aveva diagnosticato, sessanta anni fa, la forma malata di individualizzazione che spadroneggia ormai nella vita culturale e che, in definitiva, plasma la formazione educativa delle masse e la conflittualità per le risorse e il potere da parte degli esperti. Questo per segnalare che il tema della formazione dei simboli, in Cassirer e nella Langer, ha una rilevanza centrale proprio perché costituisce la proposta di sintesi unitaria della immagine dell'umano, con ricadute decisive sul piano etico e sul destino della cultura. È nota la direzione presa da Cassirer: il mondo umano è costituito in sfere di attribuzione di senso, secondo direzioni di significato permeate da una funzione, al di là della sostanza del dato cui si riferiscono e che, invece, proprio esse trasformano. La loro peculiarità non consiste dunque in ciò che in se stessi sono gli oggetti della forma simbolica (logica, scienze, mito, religione, arte...) e in ciò che deve essere pensato in relazione a loro stessi, ma nel far emergere uno specifico mondo di senso: così le credenze mitiche non devono essere ricondotte ai fatti che raccontano in sé e per sé, ma possono essere comprese come espressione di una "solidarietà di vita" che accomuna in un sentimento unitario uomini e natura. Come funzioni di questo sentimento unitario acquistano senso le narrazioni che ci sembrano prive di ogni verosimiglianza.

Credo che sia questo il contesto che fa da sfondo all'impresa di Susanne K. Langer, ma poi l'autrice procede, come ci fa vedere la ricostruzione critica di Brentari, a rintracciare continuità e discontinuità fra l'umano e il regno animale dal quale trae origine, proponendo una originale teoria dell'ominazione che è, al tempo stesso, nascita della coscienza simbolica. Ed è appunto lungo questa direzione che si fa ben più impegnativo che non in Cassirer, peraltro assai attento a utilizzare le scoperte della biologia di Uexküll, il

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Saggio sull'uomo* (1944), Armando Editore, Roma 1968, p. 75.

confronto con gli apporti della biologia, dell'etologia e della paleoantropologia. D'altro canto, percorrendo questa via, il confronto con l'antropologia filosofica tedesca, e in particolare con Gehlen, doveva essere affrontato in modo chiaro. Lascio alla precisa lettura di Brentari la descrizione del percorso di Langer, teso a costruire i nessi necessari fra ominazione, simbolicità, linguaggio e origine della coscienza di sé, con gli affascinanti contributi della filosofia sulle possibilità di interpretare l'evoluzione in modo parzialmente innovativo.

«Per l'autrice americana il concetto gehleniano dell'esonero (*Entlastung*) coincide con il processo di formazione delle immagini (*image formation*) e quindi con il superamento dell'obbligo animale di reagire agli stimoli tramite il comportamento diretto. Ciò porta a una maggior libertà nel rapporto con gli stimoli e, sul lungo periodo, al sorgere dell'immaginazione e della capacità simbolica così come le conosciamo» scrive Brentari (p. 206). Se è pur vero, come sostiene Brentari, che il modo di criticare Gehlen, da parte della Langer, è semplificatorio nel suo appellarsi alla specializzazione encefalica che Gehlen avrebbe sottovalutato e nel ridurre l'esonero alla elaborazione del sovraccarico di stimoli e pulsioni attraverso immagini e simboli autonomi, mi sembra che rimanga interessante la sua sottolineatura del ruolo speciale che la corticalizzazione e la differenziazione cerebrale giocano nella nascita della cultura e come esse, secondo l'idea di Leroi-Gourhan, debbano connettersi all'acquisizione della statura eretta e della liberazione della mano. Di qui le intuizioni di Langer sul ruolo legato alle possibilità di intuizione semantica, ovvero di percezione di significato, liberate dall'esperienza onirica usata per ridurre, attraverso immagini e simboli, l'enorme incremento delle capacità imaginative. Ecco, forse in questo sta la differenza non solo con Gehlen, ma con ogni interpretazione che non si avveda che proprio il processo di corticalizzazione rappresenta un incremento decisivo nell'eccesso disorientante di percezioni interne ed esterne e, al tempo stesso, anche un mezzo per ridurlo simbolicamente creando il mondo retto dalle coordinate della cultura. È in questo plesso di questioni che spicca la peculiare teoria langeriana della importanza delle immagini e in particolare delle immagini oniriche, stabilizzate poi nel rito e nella parola con la nascita del linguaggio. Anche in questo senso l'antropologia filosofica langeriana approfondisce il tentativo di raggiungere, nella nuova situazione, disorientante per eccesso di specializzazione scientifica questa volta, una visione

integrata dell'umano: il suo interesse per l'immagine, per il sogno, per la forza emotiva che cerca espressione e che sarà alla base dei linguaggi artistici spingono questo modo di filosofare a comporre le diverse dimensioni dell'umano con la articolazione delle diverse scienze dell'uomo. Il limite è invece in drammatica evidenza, come Brentari non manca di far notare, una volta che si passi dalla appassionata diagnosi del disagio contemporaneo alla terapia, qui sembra che l'antropologia filosofica di Langer segni davvero il passo, o lo muova nella fragile e fumosa direzione dell'auspicio di una presa di coscienza dei rapporti di continuità con l'intero processo della vita sulla terra, senza dimenticare la discontinuità della sua differenziazione consapevole: la scienza dovrebbe offrire soluzione alla crisi culturale e, sul piano individuale, si dovrebbe «vivere il tempo destinato a ognuno con un sereno realismo, senza indulgere a nessun tipo di sogno di potere» (p. 245). In questa conclusione non si specchia solo l'assenza di mordente sulla condizione oscura della nostra cultura, ma, ben di più, la miseria di tutta l'antropologia filosofica del novecento come geniale rinnovamento teorico incapace, però, di analisi e di proposta sul terreno trasformativo. Ne sono segni opposti e complementari l'assenza di un impegno analitico sul piano delle dimensioni storico-sociali e la scarsità di indagine del mondo psichico, collettivo e individuale. Il sogno di una ricomposizione dell'immagine dell'uomo ci lascia ancora drammaticamente divisi a metà, ci sfugge la dimensione di una possibile vita della antropologia filosofica, e quindi della filosofia stessa. Ancora una volta alla filosofia della vita manca la vita della filosofia. Ma questa non è una mancanza alla quale si possa rimediare con una mera aggiunta, si tratta di ripensare l'impianto stesso della impresa. In ogni caso, per osare tentativi di questo genere bisogna, preliminarmente, come fa qui Brentari, misurarsi a fondo con i risultati migliori conseguiti nella ricerca di una immagine teorica unitaria dell'umano. Ed è certo che mancava alla nostra consapevolezza una monografia come questa per rimeditare il contributo eccezionale che Susanne Langer ha saputo dare alla antropologia filosofica del Novecento.

## INTRODUZIONE

I contributi critici sinora dedicati alla filosofa americana Susanne K. Langer (1895-1985) sono riconducibili a due impostazioni prevalenti. La prima si basa sull'idea che l'importanza di Langer consista soltanto nell'aver ripreso e diffuso in ambito americano le concezioni di Whitehead da un lato e di Cassirer dall'altro. La seconda, pur riconoscendo all'autrice maggiore originalità, tende però a considerare i suoi apporti come validi quasi esclusivamente in ambito estetico; questa tendenza è ben rappresentata anche in Italia, come attesta una breve scorsa alla bibliografia: dagli scritti di Fubini, che le dedicò un articolo sulla «Rivista di filosofia» e un capitolo de *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*,<sup>1</sup> ai contributi più recenti di Simona Chiodo e Lucia Demartis,<sup>2</sup> l'interesse degli studiosi sembra concentrarsi quasi esclusivamente sulla teoria dell'arte langeriana.

A livello internazionale lo studio più completo è il libro di Rolf Lachmann, *Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens*,<sup>3</sup> l'opera è un'approfondita introduzione al pensiero langeriano e spazia dagli interessi logici, semiotici ed estetici della giovinezza dell'autrice alle indagini nei campi dell'antropologia, dell'etologia e della biologia teorica che prevalgono invece nella maturità e nella vecchiaia. Essa è quindi uno strumento indispensabile per chi vuole accostarsi al pensiero dell'autrice nella sua globalità.

---

<sup>1</sup> E. Fubini, *Susanne Langer: una nuova estetica (musicale?)*, «Rivista di filosofia», 53 (1962), pp. 69-79; E. Fubini, *Susanne Langer e la «nuova chiave»*, in Id., *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*, Einaudi, Torino 1987, pp. 234ss.

<sup>2</sup> S. Chiodo, *Susanne Langer sul dramma*, «Materiali di estetica», 1 (2004), pp. 75-82, e L. Demartis, *L'estetica simbolica di Susanne Katherina Langer*, «Aesthetica Preprint», 70 (2004).

<sup>3</sup> R. Lachmann, *Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens*, Fink, München 2000.

Quanto al presente contributo, esso si propone due intenti strettamente connessi. Il primo è quello di colmare la lacuna che caratterizza gli studi langeriani in lingua italiana, in cui manca un'esposizione delle tematiche antropologiche e della filosofia del vivente dell'autrice. Per questo motivo, pur non volendo affatto proporre un'introduzione a Langer alternativa a quella di Lachmann, nei capitoli iniziali del presente libro si è cercato di ripercorrere i temi fondamentali della formazione filosofica di Langer, mostrando come gli interessi antropologici ed etologici dell'autrice (a mio avviso presenti sin dall'inizio) diventino nettamente prevalenti a partire più o meno dalla seconda metà degli anni cinquanta.

Il secondo (e principale) intento del presente lavoro è approfondire un aspetto particolare del pensiero antropologico langeriano, vale a dire l'insieme di tesi e argomentazioni che l'autrice propone per spiegare la nascita della coscienza simbolica nel corso della filogenesi della specie umana. Ciò non potrà non condurmi al di fuori dei limiti che sarebbero propri a uno studio esclusivamente langeriano, soprattutto laddove riterrò necessario esporre le concezioni degli autori citati da Langer in maniera più estesa e approfondita di quanto l'autrice stessa non abbia fatto, o addirittura introdurre autori e ipotesi che, pur legate al tema della nascita della coscienza simbolica, non rientrano tra quelli trattati da Langer (anche solo per motivi cronologici, come nel caso di Cimatti).

A fare da filo conduttore della mia lettura dell'opera di Susanne Langer sarà dunque l'espressione *coscienza simbolica*, che l'autrice intende principalmente nell'accezione di "organizzazione mentale basata sul simbolo". L'ambito semantico in cui ci muoveremo, quindi, sarà in primo luogo quello cognitivo, anche se i problemi incontrati dall'autrice nel corso delle sue ricerche ci porteranno spesso a sconfinare nei territori della psicoanalisi, della psicologia, dell'etica e dell'antropologia filosofica.

Il termine simbolo è usato da Langer in senso molto ampio, ma nel suo nucleo portante esso è sinonimo di *rappresentazione simbolica*. Per l'autrice sono rappresentazioni simboliche tutte le immagini mentali, i concetti e le categorie che fungono da mediatori nel rapporto dell'uomo all'ambiente: se gli animali si limitano a reagire agli stimoli (esterni o interni) e non riescono a superare il piano del comportamento immediato, gli uomini inseriscono tra percezione e azione tutto un mondo di concetti, ricordi, previsioni, associazioni e categorie astratte (come il futuro, il sé, gli altri in

generale).<sup>4</sup> È questa, nell'antropologia langeriana, la sfera simbolica.

Indagare la coscienza simbolica significherà allora da un lato illustrare i tratti caratteristici e le potenzialità cognitive di una coscienza organizzata in base al simbolo, dall'altro di comprendere in che modo l'organizzazione fisiologica e istintuale permetta o favorisca il sorgere di una coscienza così intesa. Questo secondo momento sarà sviluppato dall'autrice nel corso di un serrato confronto non solo con l'antropologia filosofica tedesca (e soprattutto con le tesi di Arnold Gehlen), ma anche con studi biologici ed etologici compresi in un lasso temporale che va dalla fine dell'Ottocento a tutta la prima metà del Novecento. Per Langer, il fulcro di tale confronto non può non essere rappresentato da un'analisi critica della teoria evolutiva – di un'analisi, si può anticipare, che sarà volta a mettere in evidenza quelle capacità di auto-organizzazione spontanea degli organismi che il darwinismo ortodosso tende a trascurare.

Ma la concezione langeriana dell'evoluzione (ivi compresa l'evoluzione dell'uomo) non nasce solo dalla lettura di testi scientifici. Dietro di essa vi è un'originale concezione del vivente come struttura altamente unitaria ma al tempo stesso organizzata in più livelli, per ognuno dei quali la facoltà dell'auto-organizzazione propria della natura organica si esprime in modi diversi. Se il concetto deputato a mantenere unita la sfera dell'organico sarà, come vedremo, quello di *atto* (che si riferisce alla struttura universale dei processi e dei sottoprocessi che costituiscono la vita vegetale, animale e umana), le istanze responsabili dell'innovazione saranno molteplici. Due esempi scelti tra i più rilevanti: tra gli eventi evo-

---

<sup>4</sup> Non si vuol dire con ciò che il comportamento animale sia rudimentale o automatico; al contrario, il processo di innesco e motivazione del comportamento animale non è per nulla approssimativo, così come il comportamento innescato non consiste quasi mai in una reazione valida per tutti i casi. Konrad Lorenz ha ampiamente dimostrato sia la stretta specie-specificità degli stimoli scatenanti, sia la necessità che l'animale sia in una determinata condizione vitale, sia ancora l'elevato grado di articolazione e «ritualità» dei comportamenti (in special modo del corteggiamento). Ciò che Langer vuol mettere in evidenza nel comportamento animale – e, come vedremo, la sua è una concezione per molti versi estrema – è il fatto che in esso tra stimolo e reazione non si frappone mai nessun altro elemento cognitivo, nemmeno quando ciò appare evidente all'osservatore umano. Cfr. K. Lorenz, *Über die Bildung des Instinkt-begriffes* (1937), in *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Piper, München 1965, vol. I, pp. 283-339.

lutivi più ricchi di conseguenze Langer identifica l'insorgere nel mondo animale di modalità di percezione e sensazione sempre più efficienti e complesse, e l'emergere nell'uomo di immagini e rappresentazioni simboliche che gli dischiuderanno nuove possibilità di esperienza. Va subito sottolineato che nella visione langeriana le caratteristiche di ogni livello evolutivo si differenziano qualitativamente da quelle del livello inferiore, e non sono quindi mai interpretabili come meri accrescimenti di qualità preesistenti; per l'autrice l'evoluzione è una struttura aperta, in cui l'organismo non viene determinato solamente dalla pressione ostile dell'ambiente esterno e dei conspecifici in lotta per il nutrimento e le possibilità riproduttive ma, al contrario, contiene i germi di un autentico sviluppo.

Tutto questo si rispecchia con decisione nel modo in cui Langer descrive il processo di ominazione, vale a dire quell'insieme di processi che ha portato all'emergere dell'uomo da una specie ominide. Prima di introdurre questo tema, però, sono necessarie alcune osservazioni preliminari. Ogni ricostruzione teorica del passaggio dall'animale all'uomo si basa su criteri che marcano l'essenziale diversità dell'uomo dagli animali in generale, e dai primati in particolare. Tali criteri sono visti coincidere con uno o più fattori considerati distintivi, al cui primo apparire verrà probabilmente ricondotta l'origine filogenetica dell'uomo. L'opera di Langer non fa eccezione. Anche in essa, infatti, ha un peso fondamentale la questione di cosa possa valere come criterio di riconoscimento dell'"umano" di fronte all'"animale" – una questione ineludibile per chiunque si occupi seriamente (in ottica paleoantropologica, antropologica o filosofica) della differenza tra animale e uomo, e che prima o poi spinge lo studioso a tracciare una linea di confine tra i due territori.

Nel tracciare tale linea distintiva, la paleoantropologia si concentra su criteri anatomici come la stazione eretta, il pollice opponibile e l'aumento del volume cerebrale degli ominidi. Accanto a tali tratti, la linea d'indagine seguita da Langer prende in esame anche elementi che vengono solitamente considerati culturali: l'uso di utensili, la trasmissione di conoscenze da una generazione all'altra, il linguaggio, l'arte, le sepolture ecc. Così come in Gehlen e in André Leroi-Gourhan, anche in Langer è soprattutto la facoltà del linguaggio a valere come criterio dell'umano e, al tempo



stesso, come indizio certo di cultura.<sup>5</sup> Ma, ferma restando tale preminenza del linguaggio, nella concezione antropologica di Langer non vi è un singolo tratto che valga come criterio dell'umano, e la differenza specifica dell'uomo è riconducibile piuttosto a un complesso di eventi fisiologici, capacità e prestazioni che porteranno alla coscienza simbolica (che l'autrice considera come il substrato mentale del linguaggio).

Di tutto questo ci occuperemo approfonditamente nei prossimi capitoli. Ciò che vorrei qui sottolineare è che in Langer il processo di ominazione e la nascita della coscienza simbolica, per quanto dipendenti da molteplici fattori, sono dinamiche in gran parte coincidenti. L'essere-umano, in altri termini, si definisce come tale grazie all'utilizzo della rappresentazione simbolica, vale a dire grazie all'insieme delle sue capacità immaginative e cognitive. La coscienza simbolica, pur provenendo da capacità semiotiche già presenti isolatamente nel mondo animale, consiste in una radicale riorganizzazione degli elementi preesistenti.

È indispensabile notare che tali elementi preesistenti non vengono né distrutti né repressi nel corso dell'ominazione. La repressione dell'animalità non gioca alcun ruolo nella concezione langeriana di tale processo, in cui si sottolinea invece la continuità dello sviluppo (sia pure, come vedremo, nel contesto di una crisi evolutiva della specie di primati che ha portato all'uomo). Nella concezione langeriana, e qui si percepisce nettamente l'influenza di Gehlen, il processo di ominazione non viene pensato come un processo necessariamente negativo, basato sulla soppressione o repressione della precedente, 'animalesca' organizzazione dell'omnide.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), Feltrinelli, Milano 1983; A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964), Einaudi, Torino 1977.

<sup>6</sup> Tale visione 'repressiva' è una diretta conseguenza dell'idea che la struttura primaria dell'uomo, per quanto rudimentale, sia capace di dirigere da sola intere fasi dello sviluppo e/o del comportamento dell'uomo, che solitamente coincidono sul piano filogenetico con la "preistoria" o lo "stato di natura", e su quello ontogenetico con la prima l'infanzia. Su queste basi è inevitabile concludere che, affinché si renda possibile una nuova organizzazione, essa *deve* reprimere o eliminare la precedente. Nelle concezioni di Gehlen e di Langer ciò non avviene: per il primo l'ominazione dipende dall'organizzazione culturale di residui istintuali che, da soli, non sarebbero in grado di assicurare l'azione e la sopravvivenza umana; per la seconda da capacità presenti isola-

Tutta l'opera di Langer – da *Filosofia in una nuova chiave* (1942)<sup>7</sup> a *Mind: An Essay on Human Feeling* (tre volumi, rispettivamente del 1967, 1972 e 1982) – è permeata dalla profonda convinzione che l'uomo, anche se qualitativamente differente dagli altri animali, vada almeno inizialmente indagato come un organismo tra gli altri:

Che l'uomo sia un animale io lo credo con certezza, e credo pure che egli non ha essenza soprannaturale, “anima” o “entelechia” o “materia mentale”, inclusa nella pelle; è un organismo, la sua sostanza rientra nei quadri della chimica e ciò che fa, soffre o conosce è precisamente ciò che in tali quadri si può fare, soffrire o conoscere. [...] Se si chiede come oggetti fisici, analizzabili chimicamente, possano essere consci, come possano loro occorrere idee, in realtà si discorre in modo ambiguo, perché la concezione di “oggetto fisico” è quella di una sostanza chimica non organizzata biologicamente.<sup>8</sup>

Sempre restando all'interno di questa presa di posizione espressamente naturalistica, tuttavia, Langer mette in guardia dal rischio di considerare l'uomo soltanto come un comune animale:

L'idea di un'evoluzione animale continua ha fatto sì che molti psicologi sottovalutassero la differenza tra l'uomo e i suoi parenti non umani, e che alcuni di loro pensassero all'*homo sapiens* solo come a un primate tra gli altri,

---

tamente nel regno animale, nessuna delle quali svolge un ruolo egemone nel comportamento specie-specifico (a tale proposito si veda il paragrafo 1.6., “Alcuni accenni di mentalità simbolica nei primati”).

<sup>7</sup> Cfr. S. Langer, *Filosofia in una nuova chiave*, Armando, Roma 1972 [ed. orig. *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge University Press, 1942] e *Mind: An Essay on Human Feeling*, 3 voll., John Hopkins University Press, Baltimore 1967, 1972 e 1982. D'ora in poi *Philosophy in a New Key* sarà citato come *FNC*, e i tre volumi di *Mind: An Essay on Human Feeling* come *Mind I*, *Mind II* e *Mind III*. Eccetto che nel caso di *FNC*, di cui esiste un'edizione italiana, la traduzione dei passi citati delle opere di Langer è opera dell'autore.

<sup>8</sup> *FNC*, p. 64. Questa decisa posizione naturalistica verrà pienamente fondata solo in *Mind II*, in cui verrà elaborato un modello biologico valido al tempo stesso per la materia biologicamente organizzata e per la coscienza umana. Tale modello, che come vedremo è basato sul concetto di atto, è per Langer la base di un'indagine sull'uomo che sia naturalistica ma non riduzionistica.

identico agli altri in ogni aspetto essenziale – non più differente da scimmie e primati di quanto specie diverse di scimmie e primati non differiscano tra loro.<sup>9</sup>

La differenza tra uomo e animali, quindi, pur non essendo tale da pregiudicare la piena appartenenza dell'uomo alla natura e al regno animale, è tuttavia sostanziale. Vedremo come tale *Sonderstellung*<sup>10</sup> (o collocazione speciale) all'interno della natura derivi all'uomo dalla sua capacità di percepire simbolicamente l'ambiente circostante e di trasformarlo in complesse visioni del mondo.<sup>11</sup> Ma la riconduzione della peculiarità dell'uomo all'uso dei simboli e del linguaggio, avverte Langer già in *FNC*, può riuscire solo a condizione che negli animali (e specialmente nei primati) vengano ritrovati degli *antecedenti funzionali* dell'uso di simboli e linguaggio. Un compito difficile, ma non impossibile: nei primati sono infatti riscontrabili da un lato l'uso di *segni* (termine che Langer tiene ben distinto da quello di simboli), dall'altro persino alcuni accenni di percezione simbolica. In questo quadro teorico simboli e linguaggio assumono lo *status* di prodotti naturali dell'evoluzione, e le capacità simboliche dell'uomo possono essere considerate in maniera analoga alle caratteristiche della sua anatomia, le cui somiglianze con quella dei primati testimoniano di una comune per quanto remota origine.

Come accade anche in altri rappresentanti dell'antropologia filosofica del XX secolo (si pensi solo a Gehlen e a Helmuth Plessner), in Langer l'indagine sulla natura umana e sulle sue costanti biologiche ed etologiche va di pari passo con l'analisi della situazione etica e sociale della modernità. Le tesi langeriane sulla nascita delle varie modalità dell'esperienza simbolica dell'uomo è infatti integrata da un'attenta analisi dell'evoluzione storica e cultu-

---

<sup>9</sup> Cfr. S. Langer, *Man and Animal: The City and the Hive* (1958), in *Philosophical Sketches*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1961, p. 111. I *Philosophical Sketches* saranno citati d'ora in poi come *PS*.

<sup>10</sup> Collocazione speciale traduce il termine tedesco *Sonderstellung*, divenuto fondamentale in antropologia filosofica a partire dall'opera di M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), Armando, Roma 1997.

<sup>11</sup> Al livello attuale dello sviluppo dell'uomo, questa capacità è così strettamente congiunta con l'uso del linguaggio che solo a fatica possiamo concepire un'organizzazione della mente simbolica ma non linguistica. In Langer però, come vedremo, l'ipotesi della presenza di una tale organizzazione nei primissimi tempi dell'evoluzione dell'uomo è proprio il presupposto per rendere meno enigmatica la nascita del linguaggio.

rale di tali forme, un'analisi in cui predominano toni preoccupati per l'eccessiva logicizzazione e per lo spietato disincantamento della *symbolic mentality* della modernità. Questo aspetto della sua riflessione permette di accostare Langer a quei pensatori che, da Cassirer a Max Weber, da Carl Gustav Jung a Leroi-Gouhran, manifestano una forte inquietudine di fronte alla perdita radicale non solo della mentalità mitica delle culture premoderne, ma anche e soprattutto del sistema di valori che orientava l'esperienza quotidiana e la condotta etica dei loro membri.

Tale inquietudine attraversa l'intera opera di Langer, a partire dall'ultimo capitolo di *FNC* fino al terzo volume di *Mind*, passando per il significativo contributo dei *PS* (e soprattutto dell'articolo *Scientific Civilization and Cultural Crisis*).<sup>12</sup> La tendenza naturale dell'uomo a sviluppare modalità di pensiero sempre più razionali e disincantate, afferma l'autrice, ha portato a una configurazione culturale la cui nota dominante è il «duro realismo» e il totale rispetto per i fatti scientifici e storici. A una configurazione culturale, in sintesi, in cui la realtà fattuale tende a diventare l'unico criterio di verità e a soppiantare da un lato il giudizio mitico, dall'altro l'inserimento degli eventi in gerarchie assiologiche.

Le due perdite sono strettamente correlate. I simboli, il cui esempio principe nella tradizione occidentale è secondo Langer la croce, sono «le strutture di base del nostro *orientamento* generale nella natura, sulla terra, nella società e in quel che stiamo facendo.»<sup>13</sup> Per questo le società primitive incorporano in ogni attività quotidiana un semplice rituale, e associano ai grandi momenti della vita (l'adolescenza, il matrimonio, la paternità/maternità ecc.) dei riti più importanti, i cosiddetti riti di passaggio. Per Langer il nucleo portante della vita morale, al di là delle codificazioni minuziose che ne danno gli "specialisti della cultura" di ogni società, è condensato attorno ai simboli. Sono questi ultimi che, dopo essersi creati dei rappresentanti nella nostra coscienza, ci dicono se le nostre azioni sono buone o malvagie.

Una mente orientata [...] dai simboli è in grado di funzionare liberamente e confidentemente anche sotto grave pressione da parte delle circostanze e anche se messa di fronte a difficili problemi: la sua vita è un agile e abile percorso nei

---

<sup>12</sup> *PS*, pp. 92ss.

<sup>13</sup> *FNC*, p. 373.

due sensi tra funzioni segniche [ovvero pratiche] e funzioni simboliche, un solido tessuto di interpretazioni sensoriali, di risposte linguistiche, inferenze, rammemorazioni, previsioni immaginative, conoscenza fattuale e apprezzamenti taciti. I sogni potranno poi elaborare la parte più gravosa dei suoi bisogni espressivi, per svanire poi alla luce del sole; e la sua ulteriore autoespressione verrà intelligentemente tessuta nei nessi del comportamento pratico. Il rituale si presenta ad essa come una naturale risposta alla “sacertà” o all’importanza di occasioni reali. In una mente del genere, probabilmente non sorgeranno dubbi sul “significato della vita” perché la realtà stessa è intrinsecamente piena di significato: essa incorpora i simboli di Vita e Morte, di Peccato e Salvezione. Per un’equilibrata intelligenza attiva, la realtà è fatto storico e forma significante, dominio onnicomprensivo della scienza, del mito, dell’arte e del confortevole senso comune.<sup>14</sup>

Nella società moderna si verificano due fenomeni concomitanti. Da un lato la perdita del potere orientante dei simboli tradizionali, dall’altro la diffusa convinzione che il singolo individuo può scegliere il simbolo che più sente affine a se stesso; con le parole di Langer, «ognuno va a trovare dove può il suo Santo dei Santi: nella Verità Scientifica, nell’Evoluzione, nello Stato, nella Democrazia, nella Cultura o in qualche parola metafisica, quale “il Tutto” o “lo Spirituale”». <sup>15</sup>

Passi come questo ricordano molto da vicino le riflessioni svolte da Gehlen ne *L’uomo delle origini e la tarda cultura*: la modernità è l’era in cui alla libertà che nasce dalla disciplinata adesione al simbolo si sostituisce l’arbitrio iconoclasta delle soggettività irrelate.<sup>16</sup> Ma non siamo lontani nemmeno dalle acute osservazioni sviluppate da Charles Taylor ne *Il disagio della modernità*, nelle quali il diffuso relativismo in materia di valori ultimi appare come il corollario di una forma di individualismo estremo, per cui ciascuno avrebbe il diritto di sviluppare una propria forma di vita, fondata sulla percezione personale di ciò che è realmente importante o ha realmente valore. Gli individui, che si sentono vocati a una sorta di inedita e autolegittimantesi fedeltà a se stessi, assumono come criterio di verità dei valori scelti il fatto stesso di averli

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 375.

<sup>15</sup> Ivi, p. 373.

<sup>16</sup> A. Gehlen, *L’uomo delle origini e la tarda cultura* (1956), il Saggiatore, Milano 1994.

trovati in se stessi, come se tale collocazione fosse sufficiente a garantirne l'autenticità.<sup>17</sup>

In questo contesto etico, svanita la possibilità di «compartecipare tutti a pochi simboli “carichi” di carattere storico» svanisce anche «la sicurezza del nostro orientamento inconscio».<sup>18</sup> È qui inevitabile un riferimento a Jung, autore che può essere considerato come il grande assente nel contesto dell'opera di Langer (che, come si vedrà dettagliatamente in seguito, gli preferisce di gran lunga Freud). Eppure i punti di contatto con lo psicanalista svizzero non mancherebbero: sia in Langer che in Jung l'autonomizzarsi della coscienza dal livello pre-logico e pre-rappresentativo dell'inconscio (che, certo, è letto in termini biologico-cognitivi da Langer, psicologici da Jung) porta allo squilibrio della coscienza moderna, eccessivamente orientata verso la razionalità discorsiva e incapace di leggere e trasporre in esperienza vissuta le forme simboliche naturali, mitiche e religiose. Per entrambi, infine, tutto ciò è assieme causa ed effetto della frenesia distruttiva che attraversa la modernità tanto nei rapporti con la natura quanto in quelli tra uomo e uomo, o tra nazione e nazione, una frenesia che l'occidente tende a diffondere in tutte le culture che cadono progressivamente sotto la sua influenza economico-culturale.

Su quest'ultimo punto, ovvero sulla responsabilità dell'occidente nella distruzione della mentalità simbolica, Langer non è certo tenera. Se, come si legge in *FNC*, l'interferenza negli atti simbolici e culturali altrui è da considerarsi come «la più intollerabile ingiuria che un uomo, o un gruppo umano, possa arrecare a un altro», allora la civilizzazione occidentale si è resa colpevole di aver sistematizzato tale ingiuria: l'inarrestabile espansione delle tecniche e delle istituzioni occidentali, in primo luogo di quelle economico-finanziarie, rende praticamente obbligata l'adozione di modalità di vita e di relazione razionali e disincantate da parte di popoli e singoli, così come è avvenuto in occidente con l'avvento dell'era tecnico-scientifica.<sup>19</sup>

Come vedremo più dettagliatamente in seguito, la posizione di Langer sul tema della perdita del simbolo è molto articolata e, a tratti, problematica. Se da un lato l'autrice condanna qualsiasi fuoriuscita dalla mentalità mitica che sia dovuta all'azione di altri, non

---

<sup>17</sup> C. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Bari 1994.

<sup>18</sup> *FNC*, p. 373.

<sup>19</sup> *FNC*, p. 377; *PS*, p. 94ss.

va però dimenticato che, nella sua stessa concezione, tale passo corrisponde alla più profonda tendenza della mente umana in quanto parte integrante di un organismo in continua, rapidissima evoluzione. Soprattutto nella sua ultima opera, il terzo volume di *Mind*, Langer sembra auspicare che l'uscita dalla fase di insensatezza che affligge la modernità possa provenire da un'ulteriore accentuazione del lato logico e razionale della mente umana. Si tratterebbe di un'evoluzione naturale, ma incentrata su una "nuova idea" in grado di concentrare su di sé l'interesse e la passione di tutti i membri delle società occidentali.

Tale idea o "mito razionale" consisterebbe nel sobrio ideale di un'autorealizzazione personale limitata nel tempo; esso sarebbe basato sulla ricerca (per nulla edonistica) del limite massimo di comprensione di sé e del mondo che è raggiungibile in una vita umana, e sul diritto dell'altro a condurre la stessa ricerca. La proposta di Langer consiste in ultima analisi nell'estensione universale di uno stile di vita e di una concezione del mondo che oggi sono diffusi soprattutto tra i membri colti e agiati dell'élite che guida la società globale. Purtroppo l'autrice non fornisce alcuna indicazione su come tale idea – che, come è facoltà di ogni autentico simbolo, dovrebbe generare attorno a sé una nuova configurazione culturale – possa acquisire vigore e attrattiva. Nella conclusione al suo ultimo lavoro, Langer si limita a indicare nella filosofia l'istanza culturale che dovrà farsi carico di questo compito; da istanza critica della vecchia organizzazione mentale e sociale, tale disciplina dovrebbe dunque diventare la principale forza generativa di una nuova, grande età del genere umano.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> *Mind III*, p. 197.





## CAPITOLO I

### LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI SUSANNE LANGER E *FILOSOFIA IN UNA NUOVA CHIAVE*

#### 1.1. L'importanza della logica nella formazione di Langer

Susanne Katharina Langer (New York 1895 – Old Lyme, Connecticut 1985) è figlia di immigrati tedeschi benestanti e amanti delle arti e cresce in un ambiente ricco di stimoli culturali. Nel 1916 – dopo la morte del padre, che si era sempre opposto a questo progetto – Langer inizia a studiare filosofia al Radcliffe College, presso l'Università di Harvard. Nel corso degli studi conosce personalmente Cassirer e Whitehead; nel 1920 consegue il *Bachelor of Art*, nel 1924 il *Master of Art* con la tesi *Eduard von Hartmann's Notion of Unconscious Mind and its Metaphysical Implications*. Nello stesso anno Whitehead accetta di seguirla nella stesura della sua tesi di dottorato; dopo due anni di comune lavoro, Langer consegue tale titolo con la dissertazione *A Logical Analysis of Meaning*.<sup>1</sup>

Gli autori e le correnti che contribuiscono in modo significativo alla formazione filosofica di Langer possono essere riuniti in due gruppi: da un lato quelli di maggior rilievo prima del 1942 (vale a dire nel periodo che precede l'uscita di *Filosofia in una nuova chiave*), dall'altro quelli che determinano lo spostamento dell'interesse dell'autrice verso la filosofia del vivente e l'antropologia filosofica, uno spostamento che porta ai tre volumi di *Mind: An Essay on Human Feeling* (1967, 1972 e 1982). Nel primo gruppo rientrano pensatori di impostazione logico-analitica come Charles Sanders Peirce, Henry Maurice Sheffer, Ludwig Wittgenstein, Alfred North Whitehead ed Ernst Cassirer. Il secondo comprende invece Arnold Gehlen, Hans Volkelt, i behavioristi, gli psicologi della *Gestalt* ed etologi come Konrad Lorenz e Nikolaus Tin-

---

<sup>1</sup> Per una più esauriente trattazione delle tappe fondamentali della vita di Langer rimando a Lachmann, *Susanne K. Langer...*

bergen. Sebbene l'atteggiamento di Langer verso alcuni degli autori del secondo gruppo sia assai critico, è a essi però che si deve la nuova, più empirica impostazione d'indagine dell'autrice su questioni come la formazione della mente umana e il comportamento degli animali e dell'uomo.

Nel quadro complessivo ha poi una posizione di speciale rilievo Whitehead, il cui influsso è nettamente percepibile sia in *FNC* (cioè nella fase logico-semiotica) che in *Mind* (vale a dire nel periodo della filosofia del vivente). Tuttavia, se in *FNC* Langer riprende soprattutto la concezione di Whitehead del simbolismo culturale, in *Mind* diviene centrale l'idea della processualità del vivente sostenuta dal filosofo inglese.

Concentriamoci ora su *FNC*. La portata di quest'opera, che ha conosciuto un discreto successo ed è stata tradotta in molte lingue, può essere colta solo se si comprende quale sia la *nuova chiave* che l'autrice vede imporsi nella filosofia del suo tempo. A tal fine è però necessaria una breve descrizione del contesto intellettuale che ospita lo sviluppo filosofico di Langer. Secondo Rolf Lachmann, l'atmosfera intellettuale dell'ambiente filosofico di Harvard negli anni attorno al 1920

era permeata soprattutto da due posizioni di pensiero. Da un lato dal pragmatismo: due degli allievi di William James, Ralph Burton Perry e Herwin Holt, proseguivano in Harvard la sua filosofia. Dall'altro lato era ben vivo l'influsso di Josiah Royce. Ciò valeva soprattutto per i suoi studi sulla logica simbolica, che venivano portati avanti dai suoi allievi Henry Maurice Sheffer e Clarence Irving Lewis.<sup>2</sup>

Langer è allieva di Sheffer, e tramite Sheffer subisce l'influsso di Royce. Va ricordato che uno dei meriti principali di Royce è stato quello di aver veicolato nella filosofia americana le opere di George Boole, Augustus De Morgan, Charles Sainders Peirce, Ernst Schröder, Gottlob Frege e Giuseppe Peano. Ma l'opera di Royce mira anche a stabilire una salda connessione tra la logica e la matematica moderne, allo scopo di fondare – anche tramite il simbolismo logico – «una filosofia trascendentale ampliata». In altri termini, il suo intento è «la formulazione di una teoria univer-

---

<sup>2</sup> Cfr. Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 16.

sale», una specie di «scienza dell'ordine»<sup>3</sup> che possa essere applicata a ogni campo d'indagine in cui siano presenti strutture articolate e regolari. E, secondo Royce, l'ordine e la sistematicità non solo sono presenti ovunque, cosa che amplia indefinitamente il campo d'applicazione della logica, ma sono anche

pressoché gli stessi [in ogni campo], che si presentino in un dialogo platonico o in un moderno libro di botanica, nel libro contabile di una ditta o nell'ordine e nella disciplina di un esercito, in una raccolta di leggi o in un'opera d'arte, in una danza o nella preparazione di un pasto solenne.<sup>4</sup>

Dell'approccio teorico di Royce e Sheffer Langer conserverà una concezione estensiva della logica, in cui vi è spazio non solo per un pensiero formalizzato e rigoroso ma per tutte le *forme articolate* dell'esperienza umana (tra le quali per l'autrice ha una speciale rilevanza l'arte). E se l'interesse di Langer si rivolge a tutte le forme del pensare e dell'argomentare non è per sottometerle a rigorosi criteri di verità; non vi è nella sua concezione l'idea che solo alcune forme logiche possano fungere da affidabile tramite del nostro rapporto con il mondo. La visione langeriana della logica non è normativa ma descrittiva; essa non prende le mosse dal concetto di verità ma consiste piuttosto in uno studio fenomenologico delle forme simboliche nei loro diversi ambiti d'applicazione.

## 1.2. L'influsso di Cassirer e Whitehead

La tendenza di Langer a impostare il problema del simbolo e del significato in una prospettiva più estesa del consueto viene rafforzata per influsso di Cassirer.<sup>5</sup> Cassirer indaga il concetto di sim-

---

<sup>3</sup> J. Royce, *Prinzipien der Logik*, in A. Ruge, W. Windelband (hrsg.), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*, vol. I: *Logik*, J. C. Mohr, Tübingen 1912, pp. 67-68, citato da Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 16.

<sup>4</sup> Royce, *Prinzipien der Logik...*, p. 68.

<sup>5</sup> La conoscenza personale tra Langer e Cassirer, che giocò un ruolo molto importante per la stesura di *FNC*, risale al 1941, anno in cui Cassirer emigra dalla Svezia agli USA. Cassirer insegnerà alla Columbia University fino al 1954, anno della sua morte. Dopo il tragico evento Langer è incaricata di proseguire l'attività di insegnamento di Cassirer presso la stessa Università, e può così contribuire considerevolmente alla ricezione e alla comprensione in ambito americano della sua filosofia. È questa la ragione per cui i loro nomi vengo-

bolo non solo dal punto di vista logico, ma anche e soprattutto nella prospettiva di una teoria generale della conoscenza. In quest'ottica la logica appare come una delle molteplici possibilità conoscitive dell'uomo, e non come una forma superiore del pensiero; essa è certo la più rigorosa e univoca applicazione della capacità simbolica umana, ma proprio per questo non è adatta a riflettere tutti gli ambiti dell'esperienza. Non si comprenderebbe altrimenti il motivo per cui ogni cultura ha sviluppato anche modalità 'poetiche' di utilizzo dei simboli (miti, religioni, espressioni artistiche ecc.), vale a dire forme simboliche in cui la relazione tra segno e oggetto è spesso tutt'altro che univoca e a volte persino vaga e confusa (chi può dire con precisione, ad esempio, a cosa si riferisce un pezzo musicale?)

Questa concezione di Cassirer, che Langer riprende e sostiene, si oppone ai tentativi di ridurre la poesia, il mito e persino la metafisica a manifestazioni puramente espressive di stati interiori, che non veicolano alcun significato e sono in fondo da considerare come il verso di dolore o piacere degli animali. Tra gli argomenti addotti a favore di tale riduzione vi è spesso proprio l'ambiguità del riferimento all'oggetto, un'ambiguità che priverebbe tali forme espressive di ogni validità conoscitiva. Per Carnap, ad esempio, tali forme simboliche non sono che epifenomeni di stati d'animo, e il fatto che esse appaiano dotate di senso è dovuto a una diffusa tolleranza verso il cattivo uso del linguaggio, un atteggiamento che va 'curato' con la logica simbolica e con l'introduzione dell'univocità convenzionale del significato.<sup>6</sup> Pur non sottovalutando l'utilità del pensiero rigoroso, Langer e Cassirer sono invece ben lontani dal voler subordinare alla logica la pluralità delle forme simboliche e dal voler ricondurre a un cattivo uso del linguaggio la capacità del-

---

no ancor oggi associati, cosa che fa sì che spesso l'originalità di Langer non sia riconosciuta come merita.

In *FNC* la *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer è presentata come l'opera che, attraverso il riorientamento della filosofia attorno al concetto di simbolo, ha impostato in una 'nuova chiave' questa disciplina. Cfr. *FNC*, p. 41, ed E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* (1923-29), 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967.

<sup>6</sup> R. Carnap, *Pseudoproblemi della filosofia* (1928), in Id., *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi della filosofia*, UTET, Torino 1997 e Id., *La sintassi logica del linguaggio* (1934), Silva, Milano 1966. Langer si occupa della concezione di Carnap in *FNC*, pp. 117ss.

l'uomo di esprimere metaforicamente i più sottili moti del sentimento e dell'immaginazione.

L'ultimo autore a esercitare un'influenza decisiva sulla stesura di *FNC* è Whitehead. Nel periodo in cui Langer lo conosce, vale a dire negli anni '20, Whitehead si trova in una fase della sua attività filosofica che può essere definita come un tentativo metafisico di identificare e descrivere le linee e strutture fondamentali della realtà. I risultati principali delle sue riflessioni di questi anni confluiscono in *Simbolismo* (1927) e ne *Il processo e la realtà* (1929).<sup>7</sup>

Ognuna in momenti diversi, queste due opere hanno lasciato forti tracce nel pensiero di Langer. L'influsso di *Simbolismo* è evidente in *FNC*, mentre quello di *Processo e realtà* è chiaramente percepibile nel concetto di atto così come si delinea nei tre volumi di *Mind*. Per non interrompere l'argomentazione, ci occuperemo qui solo dell'influsso di *Simbolismo* su *FNC*, rimandando al capitolo 3 l'analisi della ricezione de *Il processo e la realtà*.

La vicinanza tra *FNC* e il saggio di Whitehead sul simbolo è riscontrabile sia nell'impostazione generale dell'opera di Langer che in alcune sue concezioni particolari. Il primo elemento di somiglianza è costituito dal fatto che tanto Whitehead che Langer sottolineano la spontanea, immediata capacità umana di produrre simboli; per entrambi gli autori, infatti, nell'uomo il dato percettivo è già il risultato di un processo di astrazione che si svolge però in modo tanto spontaneo e naturale da passare del tutto inosservato. A tale originarietà del simbolo, che fa sì che esso si presenti come "la cosa stessa", Whitehead si riferisce con il concetto di immediatezza presentativa (*presentational immediacy*).

Langer prosegue questa linea di pensiero in una direzione originale: spontaneità e immediatezza caratterizzano soprattutto un genere particolare di simboli, che l'autrice definisce simboli presentativi (*presentative*). Sono simboli presentativi le immagini pittoriche, i movimenti di danza, i sogni, la musica e ogni altra forma che appaia come dotata di significato in base alla sua semplice presenza. A essi si contrappongono i simboli discorsivi (*discursive*), di cui sono esempi emblematici il linguaggio scientifico e quello logico. Pur essendo (e apparendo) come immediatamente dotati di significato, i simboli presentativi non sono però riferibili a un og-

---

<sup>7</sup> A. N. Whitehead, *Simbolismo* (1927), Raffaello Cortina, Milano 1998 e Id., *Il processo e la realtà* (1929), Bompiani, Milano 1965.

getto in maniera univoca; al contrario, nei sistemi simbolici discorsivi – che sono prevalentemente di tipo linguistico – ogni unità di significato si riferisce univocamente a un oggetto determinato. In una posizione intermedia tra simboli presentativi e simboli discorsivi sembra collocarsi il linguaggio poetico che ha sì natura linguistica, ma al tempo stesso presenta una grande abbondanza di metafore e traslazioni.

La differenza principale tra le due classi di simboli consiste nel fatto che nei sistemi simbolici presentativi (ad esempio in un quadro) il significato complessivo dipende più dalla struttura della configurazione simbolica che dal significato dei singoli elementi che la compongono, mentre nei sistemi simbolici discorsivi il significato dell'intero consiste nella combinazione secondo regole di singole sotto-unità di significato (come avviene ad esempio nell'uso scientifico del linguaggio o nel simbolismo logico). Il significato dei singoli elementi di un sistema simbolico presentativo, in altri termini, non è separabile dalla loro posizione relativa all'interno del complesso; una parola o un simbolo logico, al contrario, hanno significato anche al di fuori dalla proposizione. Come scrive Lachmann,

la tipizzazione di “sistema simbolico discorsivo” contrassegna il caso in cui un nuovo significato viene prodotto attraverso una sequenza di significati stabili e indipendenti dal contesto. La comprensione, ad esempio di una proposizione, risulta dalla progressiva comprensione delle parole. Questa forma di attività simbolica è legata al permanere di un lessico e di una sintassi. In contrapposizione a ciò, il sistema simbolico presentativo non risulta dalla composizione di significati precostituiti e relativamente stabili. Così il significato, ad esempio di un quadro, viene colto non nel succedersi di atti di comprensione di unità di significato in sé determinate, ma solo nella complessiva articolazione, sistemazione e interazione degli elementi. O, per scegliere un altro esempio, un pezzo musicale ottiene il suo significato attraverso la concreta sistemazione e interazione dei suoi elementi. L'utilizzo e la collocazione di ogni nota modifica il valore complessivo di una melodia.<sup>8</sup>

In altri termini, ciò che caratterizza i sistemi simbolici presentativi è che il loro significato si offre tutto in una volta e non attra-

---

<sup>8</sup> Cfr. R. Lachmann, *Der philosophische Weg Susanne K. Langers*, «Studia Culturologica», 2 (1993), p. 69.

verso una sequenza di passi. Poiché in tali sistemi ai singoli elementi non viene assegnato un significato costante e isolato dalla rete di relazioni in cui essi appaiono, la comprensione che essi generano nell'osservatore del complesso simbolico non è sequenziale bensì basata su un «intendimento sinottico».<sup>9</sup> I simboli presentativi sono perciò sempre simboli singoli, che non permettono la costruzione di una sovrastruttura simbolica o la traduzione in un altro mezzo espressivo.<sup>10</sup>

I sistemi simbolici presentativi hanno un'importanza determinante nella concezione dell'uomo di Langer. L'organicità e la dipendenza dalla struttura che li caratterizza conferisce loro la capacità di simbolizzare fenomeni che solo con difficoltà si lascerebbero scomporre in elementi passibili di simbolizzazione univoca, vale a dire fenomeni come «la struttura, il fluire e le dinamiche della nostra vita interiore e dei nostri sentimenti.»<sup>11</sup>

È qui opportuno ricordare che il tema principale di questo lavoro non è la distinzione tra simboli presentativi e discorsivi autonomamente considerata bensì l'indagine di quella che può essere considerata il terreno d'origine di tutti i simboli: la coscienza simbolica dell'uomo. Della classificazione fondamentale dei simboli in presentativi e discorsivi vengono dunque presi in considerazione solo gli aspetti rilevanti in rapporto alla coscienza simbolica; come vedremo, infatti, la nascita, lo sviluppo e la differenziazione culturale della coscienza ha causato secondo Langer profonde modificazioni nel rapporto tra le due tipologie di forme simboliche. Diamo un esempio: secondo Langer, le prime forme simboliche prodotte dalla coscienza umana erano presentative: si trattava molto probabilmente di espressioni vocali senza riferimento a oggetti determinati, di immagini di sogno spontanee ma già articolate, di movimenti di danza e di imitazione di altri animali ecc. I sistemi simbolici discorsivi sarebbero invece apparsi in una fase più

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 70.

<sup>10</sup> La struttura della musica rappresenta per Langer un'eccezione. Secondo il criterio dell'interdipendenza degli elementi del simbolo essa apparterebbe ai sistemi simbolici presentativi, ma il fatto che la sua struttura complessiva consiste nella sequenza cronologica degli sviluppi di un tema la accomuna invece ai simboli discorsivi (va ricordato che l'esempio paradigmatico dei sistemi simbolici discorsivi è il teorema matematico, in cui ogni passaggio viene derivato dal precedente secondo regole certe).

<sup>11</sup> Ivi, p. 70.

tardiva dello sviluppo della coscienza. La classificazione dei simboli in presentativi e discorsivi rappresenta in altri termini un possibile punto di partenza nell'indagine sullo sviluppo – che è assieme cognitivo e culturale – della coscienza dai primordi fino ai giorni nostri.

Veniamo ora al secondo elemento di somiglianza tra *Simbolismo* di Whitehead e *FNC*, che consiste nella convinzione che la linea di confine tra uomo e animale è marcata da una diversa modalità di utilizzo e di elaborazione dei *segni* (*signs*). Sia in Whitehead che in Langer, infatti, l'animale fa uso di *segnali* (*signals*), mentre all'uomo è aperta la comprensione di *simboli* (*symbols*). Tale distinzione non riguarda i segni in sé (uno stesso elemento può infatti diventare segnale per l'animale e simbolo per l'uomo) ma la modalità con cui i diversi soggetti trasmettono e soprattutto ricevono i segni. Soprattutto in Langer, quello di *segno* è un termine generico, che indica ogni elemento naturale o artificiale che si presta a *stare per qualcos'altro*; i termini di *segnale* e di *simbolo* indicano invece le diverse modalità in cui tale 'stare per' si realizza rispettivamente nell'animale e nell'uomo: gli animali utilizzano i segni come segnali, gli uomini come simboli.

Questa distinzione verrà ripresa più volte. Ciò che conta è che – tanto in Whitehead che in Langer – il fattore che fa di un segno un simbolo è la presenza nel soggetto che lo utilizza di *rappresentazioni interiori* di ciò che viene significato, che sono invece assenti nell'uso di segnali da parte degli animali. Per Whitehead, negli animali «la risposta dell'azione [al segno] può essere tanto diretta da escludere qualsiasi riferimento efficace alla cosa che viene simbolizzata». Lo stesso autore nota poi che all'uomo sono disponibili entrambe le modalità dell'uso di segni: la semplice reazione al segnale può verificarsi (e si verifica comunemente) anche nell'uomo, ad esempio nei casi in cui «un soldato addestrato agisce automaticamente una volta ricevuto un ordine. [In questi casi] egli risponde al suono [dell'ordine] ed esclude l'idea». <sup>12</sup> Per Whitehead la specificità della coscienza umana consiste dunque nella facoltà di mettersi in relazione agli oggetti non solo attraverso reazioni comportamentali immediate ma anche attraverso rappresentazioni interiori.

---

<sup>12</sup> Cfr. Whitehead, *Simbolismo...*, pp. 64-65.



Langer aderisce senza riserve all'idea del superamento del piano comportamentale per mezzo delle rappresentazioni e ne fa uno dei temi centrali della sua opera, da *FNC* a *Mind*. Nel corso degli anni Langer si concentrerà su diverse questioni che nascono da questa concezione di fondo: come sono nate le prime rappresentazioni? Come va considerato l'essere che produsse i primi simboli – un primate, un ominide, un uomo, una forma intermedia a noi ignota? Che valore hanno avuto le rappresentazioni per la sopravvivenza dell'essere che le ha prodotte? È possibile spiegare la nascita dei simboli in base alla teoria darwiniana della selezione naturale? Se le rappresentazioni simboliche sono di esclusiva proprietà dell'uomo, come Langer sostiene, a quali altri strumenti teorici bisogna ricorrere per spiegare il comportamento animale?

L'importanza di Langer per l'antropologia filosofica risiede nelle risposte che essa dà a queste domande che attraversano la sua intera produzione teorica. Per affrontarle l'autrice ricorrerà non solo alla propria formazione logica e alle concezioni del simbolo di Cassirer e Whitehead ma anche (soprattutto dopo *FNC*) a tesi provenienti dalle scienze naturali del suo tempo, dalla biologia alla neurologia, da discipline di nuova formazione come l'etologia di Konrad Lorenz e da autori che si collocano al confine tra filosofia e antropologia, come Arnold Gehlen.

### 1.3. Uso di segni, linguaggio e coscienza in *Filosofia in una nuova chiave*

Le argomentazioni che Langer sviluppa in *Filosofia in una nuova chiave* (1942) prendono le mosse dal riconoscimento della grande importanza assunta dal concetto di simbolo nella riflessione di filosofi e psicologi contemporanei all'autrice, come Dewey, Russell, Piaget, Köhler, Koffka, Carnap, Cassirer e Whitehead. La tesi di Langer è che negli anni Trenta e Quaranta il concetto di simbolo ha svolto il ruolo di un'«idea generativa» (*generative idea*), come l'autrice definisce i concetti fondamentali sui quali si impernia l'atmosfera spirituale di un periodo storico.<sup>13</sup> Secondo

---

<sup>13</sup> «[In questo periodo] nella nozione fondamentale di simbolizzazione – mistica, pratica o matematica: questo non fa differenza – troviamo la chiave di ogni problema umanistico. [...] Se si tratta realmente di un'idea generativa, genererà i suoi metodi peculiari per liberarci dai paradossi insoluti di mente e corpo, ragione e impulso, autonomia e legge», cfr. *FNC*, pp. 45-46.

Langer il significato di un'idea generativa può essere pienamente compreso solo sullo sfondo di quella che ha permeato il periodo storico precedente. Per quanto riguarda concetto di simbolo, il suo ruolo di idea generativa consiste nella 'correzione' dell'ottica empirista dell'epoca precedente: «il trionfo dell'empirismo nella scienza è messo [ora] a repentaglio dalla sorprendente verità che i nostri *dati di senso sono primariamente simboli*».<sup>14</sup> La nuova epoca della riflessione filosofica riceve così una prima caratterizzazione: essa vede il rapporto dell'uomo con l'ambiente non come una passiva registrazione di dati sensoriali, ma come un'attività creatrice e apportatrice di senso.

Dopo che il mutamento dell'atmosfera culturale del Novecento ha mostrato che il tratto caratteristico dell'umano coincide con il simbolo, non resta per Langer che intraprendere l'analisi di quest'ultimo. Come abbiamo visto, già in *FNC* tale indagine coincide con il progetto di una "psicologia genealogica" o "storia naturale della mente". Essa deve svilupparsi a partire dallo studio fisiologico e comportamentale di animali, bambini e selvaggi; si tratta di uno studio comparato, che mira in primo luogo a rintracciare nel mondo animale gli antecedenti funzionali dei simboli: «poiché l'uso dei simboli» – scrive Langer – «compare in uno stadio tardo [dell'evoluzione], esso costituisce probabilmente una forma altamente integrata di più semplici attività animali».<sup>15</sup>

Questo tipo di studio presuppone però che si disponga di un concetto esteso di *relazione semantica*, che comprenda sia il piano più elementare del comportamento animale che quello più complesso dell'uomo; tale concetto esteso è in Langer quello di segno (*sign*),<sup>16</sup> che include tanto i segnali (*signals*) degli animali che i simboli (*symbols*) dell'uomo. L'autrice, in altri termini, parte dal

<sup>14</sup> Ivi, p. 40.

<sup>15</sup> Ivi, p. 50-51. L'accostamento di animali, bambini e selvaggi è molto più problematico di quanto non sembri a prima vista. Esso non verrà preso in esame in questo libro, che si concentra sulla differenza fondamentale tra animali e uomo.

<sup>16</sup> Langer utilizza spesso *sign* nel senso di *signal*, mai però in quello di *symbol*. La differenza fondamentale, su cui si basa la teoria del segno dell'autrice, è infatti quella tra *signs* che vengono utilizzati come *signals* e *signs* che vengono usati come *symbols*. Così, se si parla del regno animale, si può senza problemi usare *sign* come *signal* – anche in caso di un *sign* che da un soggetto umano verrebbe inteso come *symbol*. La questione verrà ulteriormente chiarita nelle righe che seguono.

presupposto che in natura sono già presenti determinate relazioni empiriche e regolari che gli animali e gli uomini possono riconoscere e utilizzare, trasformandole così in *relazioni di significato*. Una di queste regolarità è costituita ad esempio dal rapido succedersi di lampo e tuono; per dare un senso alla connessione e fare del lampo un *segno* del tuono e, per estensione, del temporale in arrivo c'è bisogno per Langer solo di un soggetto vivente di livello pari o superiore all'animale.

Per un organismo dotato di sensibilità la relazione semantica tra due eventi – è in primo luogo una relazione cronologica tra impressioni sensoriali.<sup>17</sup> Secondo Gehlen, che sostiene una concezione del nesso tra segno e significato altrettanto naturale e pragmatica di quella di Langer, tale relazione può essere descritta come segue:

detto in termini astratti, questo processo consiste nel fatto che A viene con successo posto in luogo di B, A viene preso per B. [In altri termini,] un'impressione sensoriale A viene "associata" a un'altra B quando ad A si accompagna l'agire rivolto a B; oppure, detto altrimenti, quando tale agire si è esteso da B ad A. [...] Prendere A per B significa quindi: aspettarsi da B le stesse conseguenze che l'agente si attende da A.<sup>18</sup>

Ma andiamo avanti. Un approccio esclusivamente logico-analitico alla questione si concentrerebbe sul fatto che l'elemento A sta regolarmente per l'elemento B, e cercherebbe le condizioni di possibilità di tale rapporto di 'rappresentanza'. Langer, al contrario, assume le regolarità naturali come punto di partenza e si interroga piuttosto sui soggetti per cui esse diventano significanti. Che A possa stare per B anche se non c'è alcuna affinità tra A e B *in quanto impressioni* (il fulmine è un'impressione visiva, il tuono una uditiva) è per Langer un dato di fatto; ai suoi occhi la que-

---

<sup>17</sup> Le conseguenze pratiche dell'istituzione di un legame tra tali impressioni possono avere talvolta una grande importanza; si pensi solo al vantaggio di poter prevedere un temporale a partire da lampi lontani. Come vedremo in seguito, bisogna però fare attenzione a non considerare tali vantaggi come causa diretta dell'istituzione della relazione semantica.

<sup>18</sup> Gehlen, *L'uomo...*, p. 253. Tra le concezioni di Langer e Gehlen vi sono aspetti di relativa concordanza, come sulla relazione semantica, ma va ricordata anche l'esplicita presa di distanza da parte dell'autrice americana da alcuni aspetti dell'antropologia gehleniana, che sarà oggetto di dettagliata analisi nella seconda parte di questo libro.

stione centrale è in che modo i diversi soggetti possano cogliere e utilizzare tale relazione. La rilevanza delle tesi di Langer sul “fenomeno naturale del significato” consiste proprio nell’introduzione nell’ambito logico-semantico del soggetto, sia esso un animale o l’uomo.

In altri termini, per Langer gli organismi viventi nascono e crescono in un campo di relazioni con le quali il loro comportamento *deve* accordarsi; la capacità di poter prendere qualcosa per qualcos’altro, che animali e uomini manifestano chiaramente, è quindi altrettanto naturale della capacità di correre o saltare. Solo dopo aver accettato questa posizione di base può essere compreso il problema principale dell’autrice: *i soggetti animali e quelli umani instaurano relazioni semantiche tra oggetti dell’ambiente in maniera profondamente diversa gli uni dagli altri*. Gli animali si limitano a registrare la relazione tra le impressioni sensoriali A e B e a inserire tale conoscenza pratica in schemi comportamentali legati alla situazione presente. Gli uomini invece elaborano sul piano rappresentativo il rapporto tra le impressioni sensoriali; essi non si limitano a reagire al lampo come reagirebbero al temporale, ma alla percezione del lampo producono una rappresentazione del temporale in arrivo. E tale rappresentazione, è importante sottolineare, può essere richiamata alla mente anche indipendentemente dalla situazione sensoriale presente.

#### 1.4. Il mondo interiore dell’animale e dell’uomo

Il concetto langeriano di simbolo include dunque: la basilare relazione di rappresentanza tra A e B, l’evocazione della rappresentazione di B da parte di A; la separabilità della rappresentazione e la sua indipendenza dalla presenza effettiva di A. L’uomo deve la propria collocazione speciale nella natura soprattutto a quest’ultima caratteristica del simbolo, che sta alla base della capacità umana di costruire complesse e sfaccettate visioni del mondo. Attraverso i simboli, infatti, l’uomo può fare riferimento anche a eventi e a situazioni che non appartengono alla sfera della percezione spazio-temporale immediata: a ciò che è lontano, al passato, al futuro ecc.

Secondo Langer, che in *FNC* cerca di tracciare una sorta di “storia naturale dell’uso di segni”, questa è un’acquisizione tardiva dell’uomo: agli inizi della sua evoluzione – vale a dire prima di sviluppare la capacità simbolica – l’essere umano era indiscutibil-

mente un animale e doveva quindi essere in grado di interagire con l'ambiente tramite un più semplice processo di "costituzione del mondo", lo stesso di cui dispongono gli altri animali.<sup>19</sup> In tale prospettiva, la storia dell'uso dei segni viene a coincidere con la ricostruzione dell'evoluzione della mente umana a partire dalla capacità animale di istituire relazioni semantiche.

Come accennato, per relazione semantica Langer intende in generale la possibilità di riferirsi a qualcosa attraverso qualcos'altro (suoni, colori, eventi esteriori, movimenti del corpo ecc.); tale capacità, pur declinandosi in modo radicalmente differente negli animali e nell'uomo, è una dotazione naturale di entrambi. Questo approccio naturalistico a un tema che è solitamente oggetto di indagini logico-analitiche riesce a mettere in connessione il regno animale e quello umano proprio là dove essi sembrano più distanti: nella concezione di Langer la razionalità umana – riconducibile all'uso di rappresentazioni – viene inserita in una lunga vicenda evolutiva che parte dalle capacità percettive e semantiche degli animali.

Pur basandosi su un approccio evolucionista, *FNC* non propone una trattazione sistematica del passaggio dagli ominidi all'uomo. Ciò avverrà soltanto in *Mind*, in cui il confronto tra uomo e animali (primati) includerà tanto gli aspetti anatomico-fisiologici quanto quelli psicologici e comportamentali dell'uomo e degli animali. L'esito delle indagini di *Mind* confermerà l'intuizione di *FNC*: la coscienza simbolica e le facoltà che essa permette (innanzi tutto il linguaggio) sono il tratto distintivo dell'uomo, mentre le prestazioni degli animali – ivi inclusi i più complessi comportamenti migratori e le più articolate interazioni con i conspecifici – devono venir spiegate *senza ricorso all'uso di simboli*. E in Langer, come si è visto, "senza uso di simboli" non significa altro che "con il solo uso di segnali".

Riassumiamo brevemente quanto è stato esposto sinora. Sia i segnali che i simboli consistono in impressioni sensoriali che

---

<sup>19</sup> La questione della costituzione del mondo-ambiente da parte dell'animale verrà presa in esame attraverso i contributi di J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Springer, Berlin 1928 e soprattutto Id., *I mondi invisibili* (1934), Mondadori, Milano 1936; H. Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere*, Engelmann Verlag, Leipzig 1912 e F. Cimatti, *Come vede il mondo uno scimpanzé. Sui rapporti tra percezione e linguaggio*, «Rivista di estetica», 10 (1999), pp. 109-132.

*stanno per qualcos'altro* (nel senso dello *stare pro* della logica medievale). In altri termini, entrambe le categorie di segni hanno in comune la struttura elementare della relazione semantica (A sta per B), mentre ciò che le differenzia è la *funzione* della relazione semantica, è ciò che i soggetti, animali o umani, possono intraprendere *con* i segni: l'uso dei segni come segnali è limitato alla sfera d'azione immediata, così come il mondo interiore dell'organismo lo è al solo piano comportamentale, mentre l'uso dei segni come simboli apre invece la sfera della rappresentazione ovvero della radduplicazione simbolica dell'azione.

Per l'autrice la profonda differenza tra uso di segnali e uso di simboli va compresa in primo luogo in ottica filogenetica: «l'uso di segni [come segnali] è la primissima manifestazione della mente. Esso sorge, nella storia biologica, tanto precocemente quanto il famoso “riflesso condizionato”».<sup>20</sup> Da questa convinzione segue il riconoscimento che «anche il fatto mentale [*mentality*] animale è costruito su una primitiva semantica»:<sup>21</sup> anche gli animali sono in grado di fare riferimento – o meglio, di comportarsi in riferimento – a cose ed eventi esterni attraverso una elementare relazione semantica, di cui prendiamo ora in esame la dinamica.

La questione dell'uso di segni come segnali, fenomeno tipico del regno animale, è affrontata da Langer tramite l'analisi del riflesso condizionato, meccanismo su cui per tanti anni si è incentrata la riflessione degli studiosi di psicologia animale e umana. Ripensiamo al noto esperimento di Pavlov. Ogni volta che un cane riceve del cibo, una luce rossa si accende di fronte a lui; col tempo, il cane inizia a produrre saliva alla sola vista della luce rossa, senza che gli venga dato alcun cibo. Si è instaurato un riflesso condizionato, che Langer descrive in questi termini: «una circostanza concomitante dello stimolo [la luce rossa] assume la funzione dello stimolo stesso [il cibo]»<sup>22</sup> e riesce quindi a provocare la salivazione. Ma dire che una circostanza concomitante ha preso su di sé la funzione dello stimolo equivale a dire che essa è diventata il segnale (*signal*) dello stimolo stesso, o meglio ancora della complessa situazione in cui esso si presenta. Per Langer, infatti, lo stato di cose ‘segnalato’ dalla luce rossa include non solo la presenza del cibo, ma anche la disposizione a mangiarlo e forse anche uno stato

---

<sup>20</sup> Cfr. *FNC*, p. 51.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 51.

soggettivo che potremmo designare come “lieta aspettativa.” In sintesi: la circostanza concomitante «diviene un segno della condizione cui la reazione è effettivamente appropriata».<sup>23</sup>

Ciò non avviene soltanto in laboratorio. Anche in natura il segno è parte di un evento più ampio, di una condizione complessiva; agli occhi di chi sa leggerlo, esso sta per il resto della situazione che lo comprende. L'utilizzo di tale relazione tra la parte e il tutto da parte degli animali è per Langer la forma più elementare di intelligenza, quella più direttamente rivolta alla soluzione dei problemi legati alla sopravvivenza biologica: poter adeguare il comportamento al *segnale premonitore* di un pericolo, ad esempio, aumenta di molto le possibilità di sopravvivenza di individui e gruppi. Non appena le sensazioni funzionano come segni dello stato dell'ambiente circostante, l'animale che le riceve è facilitato nella ricerca o nell'evitamento di tali stati ambientali.

Le modalità comportamentali con cui gli animali reagiscono ai segnali possono essere innate (un determinato odore agisce come segnale del partner riproduttivo) oppure acquisite (un cane può imparare a 'usare' il rumore di un'auto come segnale del ritorno del padrone). Il vantaggio evolutivo che l'utilizzo dalla relazione semantica rappresenta per gli animali è rafforzato dall'estrema varietà dei segnali possibili, una varietà che è dovuta al fatto che non è necessario che la circostanza concomitante di un evento sia direttamente connessa all'oggetto di cui diviene segno: in se stessa la luce rossa dell'esperimento di Pavlov non ha nessuna relazione di affinità con il cibo. Ciò costituisce non solo la base dell'estrema varietà dei segnali naturali presenti nel mondo animale, ma anche il presupposto della produzione di segni artificiali. In altri termini, praticamente ogni dato sensoriale (suono, colore, gesto, odore, movimento ecc.) può diventare per l'animale il segnale di qualcos'altro.

Torniamo ora alla differenza fondamentale che sussiste tra la relazione semantica basata sui segnali e quella basata sui simboli e tipica dell'uomo. In Langer, come abbiamo visto, la seconda si differenzia dalla prima in quanto in essa il segno (il simbolo) non si limita a stare per una cosa ma la *rappresenta*. Per il cane di Pavlov la luce rossa è un segno che il pasto è presente, ma non è – né evoca – una rappresentazione del pasto; analogamente, per ogni

---

<sup>23</sup> *Ibidem.*

cane di intelligenza normale il nome del padrone funziona da segno della presenza del padrone stesso, ma non include alcuna sua rappresentazione o descrizione. È per questo che, se il cane sente il nome del padrone, non può far altro che cercarlo, cioè mettere in atto una risposta comportamentale. «La sua mente» – scrive Langer – «è un semplice e diretto *trasmettitore* di messaggi dal mondo ai suoi centri motori». <sup>24</sup> Il nome non può essere utilizzato per comunicare al cane qualcosa *sul* padrone, nemmeno che il padrone *non c'è*. La reazione del cane, la ricerca attiva del padrone, è per Langer indizio del fatto che per gli animali il segnale non è che un *sostituto comportamentale* dell'oggetto. L'animale – questa la tesi dell'autrice – si comporta nei confronti del segnale come si comporterebbe nei confronti dell'oggetto, e questo senza avere la rappresentazione interiore dell'oggetto stesso.

Ciò implica anche che l'uso dei segnali da parte degli animali si svolge esclusivamente nel presente: anche se il segnale e il comportamento da esso innescato sono in relazione a eventi passati, futuri o lontani nello spazio, l'esperienza vissuta dell'animale è limitata alla percezione del segnale e della propria reazione a esso. Solo l'uso di simboli riesce a espandere in maniera radicale la sfera dell'esperienza; essi non solo fanno dell'*ambiente* animale un *mondo* a più dimensioni spaziali e temporali, ma dischiudono questo mondo alle più diverse interpretazioni culturali.

#### 1.5. L'apertura dello iato antropologico della rappresentazione

Con i simboli, in altri termini, la funzione di sostituire l'oggetto sul piano del comportamento, che pure rimane possibile, diviene secondaria. I simboli, e specialmente i simboli linguistici, «sono usati per parlare di cose, non per dirigere occhi, orecchie e naso verso di esse. [...] Essi servono, piuttosto, a farci sviluppare un atteggiamento caratteristico verso oggetti assenti, che è denominato “pensare a”, “riferirsi a” ciò che non è qui e ora». <sup>25</sup> Con queste parole Langer delinea la possibilità di un riferimento non comportamentale – o non solamente comportamentale – a oggetti assenti (passati, futuri, lontani ecc.). Tale riferimento è permesso da quel-

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 53.

<sup>25</sup> *Ibidem*.



l'elemento della relazione semantica basata sui simboli che Langer chiama rappresentazione o concezione (*conception*):

I simboli non sono sostituti dei loro oggetti, ma *veicoli per la concezione di oggetti*. Concepire una cosa o una situazione non è la stessa cosa che “reagire a essa” manifestamente, o prender atto della sua presenza; parlando delle cose ne abbiamo concezioni, non abbiamo le cose medesima, e *sono le concezioni, non le cose, che i simboli “significano [mean]” direttamente.*<sup>26</sup>

È grazie alla sua capacità rappresentativa, dunque, che il simbolo permette di pensare alle cose, di ‘farsi un’idea’ di loro, di parlarne e di ricordarle *senza dover reagire come se esse fossero presenti*. Ma cos’è, esattamente, una rappresentazione? In *FNC* Langer intende per rappresentazione di una cosa la presenza cosciente di tutte le relazioni che hanno messo e mettono il soggetto in contatto con la cosa stessa. Questo complesso di relazioni emerge dall’esperienza del soggetto come un’unità concreta, che si può sia richiamare alla memoria, sia sviluppare ulteriormente con l’immaginazione.

Sempre in *FNC*, Langer sviluppa poi l’ulteriore distinzione tra rappresentazioni (*conceptions*) e concetti (*concepts*): le rappresentazioni sono reti di relazioni soggettive e personali incentrate sulla cosa, mentre i concetti sono ciò che resta delle rappresentazioni se si prescinde dalla loro relazione con i soggetti. I concetti non sono quindi entità a sé stanti ma una sorta di astrazioni logiche dell’esperienza soggettiva e intersoggettiva; in altri termini, le rappresentazioni contengono elementi emozionali (ricordi, aspettative legate all’oggetto ecc.) mentre i concetti fanno astrazione da ogni riferimento emozionale e soggettivo. Secondo Langer la visione concettuale, pur radicata nella vita rappresentativa, perde tutti i tratti metaforici e legati all’immaginazione e porta alla costituzione di sistemi simbolici univoci e rigorosi nel riferimento all’oggetto. Si tratta dei già ricordati sistemi simbolici discorsivi, che sono quindi prodotti logicamente e cronologicamente secondari della coscienza simbolica umana; per l’autrice, infatti, sia nell’evoluzione della specie umana che nella crescita del singolo individuo

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 49; corsivi di Langer. Sulla base del testo originale, il passo è stato leggermente modificato rispetto alla traduzione dell’edizione italiana.

emergono prima le rappresentazioni concrete (e cioè personali, soggettive) e poi le astrazioni concettuali.

La coscienza strutturata sull'emergere del simbolo, o coscienza simbolica *tout court*, si configura quindi in *FNC* come una costellazione di rappresentazioni e concetti – entrambi descrivibili, pur nella loro differenza, come “snodi relazionali” tra il soggetto e le cose dell'ambiente circostante. La novità radicale di tale struttura in rapporto alla coscienza animale sta nella molteplicità dei piani cronologici e spaziali su cui possono disporsi le relazioni stesse. Tale concezione resterà immutata nei suoi tratti fondamentali anche nell'opera posteriore di Langer, in cui però emergerà con decisione un nuovo problema: come si è sviluppata tale rete relazionale nella coscienza animale, in quella forma di coscienza cioè che con tutta probabilità anche gli antenati dell'uomo condividevano?

Abbiamo già mostrato come la relazione semantica rappresenti un vantaggio evolutivo in rapporto ai bisogni più elementari delle specie animali. La possibilità di reagire velocemente e con sicurezza anche a eventi non direttamente percepibili aumenta le possibilità di sopravvivenza dell'organismo “interpretante”. I segnali possono venir male intesi (come scrive Langer, «l'errata interpretazione di segni è la forma più semplice di *errore*»<sup>27</sup>), ma tali fraintendimenti – se troppo frequenti – vengono ‘corretti’ dall'estinzione della specie. Al contrario, i modelli comportamentali basati su corrette interpretazioni dei segnali vengono invece preservati nell'eredità genetica della specie e si mantengono per generazioni.<sup>28</sup>

A questo problema ne è strettamente connesso un altro. A quali esigenze – interne all'organismo o relative al suo rapporto con l'ambiente – ha risposto la novità evolutiva della coscienza simbolica umana? Ciò che va spiegato è in altri termini il senso biologico dei simboli umani, il valore di sopravvivenza delle rappresentazioni interiori legate al segno. Va infatti tenuto presente che la rappresentazione si frappone tra lo stimolo sensoriale e la reazione

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 48.

<sup>28</sup> Dietro l'assunto basilare dell'ereditarietà dei modelli comportamentali vi sono le ricerche di Konrad Lorenz sugli schemi motori istintuali (come ad esempio una danza di corteggiamento): la tesi di Lorenz, che Langer accetta pienamente, è che tali schemi si trasmettono di generazione in generazione esattamente come i tratti anatomici e fisiologici dell'organismo. Cfr. Lorenz, *Über die Bildung des Instinkt begriffes...*

dell'organismo, interrompe l'immediatezza con cui l'animale, reagendo al segnale, reagisce all'oggetto significato. Essa può quindi rallentare l'azione, ma non solo: con l'aumentare dei piani interpretativi resi possibili dai simboli aumenta anche la possibilità di compiere errori nella scelta del comportamento adeguato alla situazione. La questione centrale è quindi: perché l'evoluzione avrebbe dovuto aprire nella mente di un organismo un così ampio e complesso spazio simbolico, se già la relazione semantica diretta, propria degli animali, era in grado di garantire l'efficacia del comportamento e la sopravvivenza delle specie?

Langer connette a questo interrogativo la questione della fondamentale mancanza di realismo (*irrealismus*) dell'uomo. Secondo molti studiosi del comportamento animale,<sup>29</sup> gli animali avrebbero un atteggiamento realista e 'pragmatico' verso il mondo: ogni loro percezione e comportamento sarebbero diretti a uno scopo (anche se, come nella concezione di Langer, tale scopo può non essere presente in alcun modo nella mente dell'animale). La mancanza di realismo dell'uomo deriverebbe invece dal fatto che già le sue percezioni sono simboliche e non permettono una 'pura' ricezione degli stimoli ambientali.

La coscienza simbolica apre un vasto campo di possibilità percettive e comportamentali, che rappresentano per l'uomo al tempo stesso un arricchimento e un pericolo. Tanto nei rapporti con l'ambiente quanto in quelli con i conspecifici, la vita esige regolarità e stabilità comportamentale; la consapevolezza che tutti questi rapporti si basano in ultima analisi sul terreno mutevole delle rappresentazioni simboliche risveglia in noi un certo senso di inquietudine. Con le parole di Langer, «gli animali dotati dell'uso di simboli sanno dar prova di incredibile follia».<sup>30</sup> La rappresentazione simbolica sembra essere quindi nel migliore dei casi inutile

---

<sup>29</sup> In *FNC*, Langer cita a questo proposito Stuart Chase, che propone ripetutamente il suo gatto Hobie come esempio di "sano intelletto animale"; cfr. *ivi*, pp. 57-59 e S. Chase, *The Tyranny of Words*, Harcourt, Brace & Co., New York 1938.

<sup>30</sup> Cfr. *FNC*, p. 16. Tale concezione della natura dell'uomo si ritrova anche in Nietzsche: «Temo che gli animali considerino l'uomo come un essere fatto a loro immagine, ma che ha perduto in modo pericolosissimo la sana ragione animale – come l'animale che vaneggia, come l'animale che ride, come l'animale che piange, come l'animale infelice», cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), § 224 (*Critica degli animali*), in *Id.*, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2002, p. 233.

ai fini della sopravvivenza dell'uomo, nel peggiore un grave ostacolo alla prontezza delle sue reazioni. Langer sembra propendere per la seconda possibilità: la facoltà immaginativa che sta dietro le rappresentazioni può riempire il mondo dell'uomo di sensazioni vaghe e spesso inquietanti, che possono dominare e paralizzare la capacità d'azione dell'uomo.

Questo pericolo si è probabilmente manifestato sin dalla prima apparizione dei simboli nella coscienza:

La più precoce manifestazione di qualsiasi tendenza a produrre simboli, quindi, è probabilmente un mero *sensu di significanza* annesso a certi oggetti, forme o suoni, un vago arresto emozionale della mente in relazione a qualcosa che, in realtà, non è né utile né pericoloso. Gli inizi della trasformazione simbolica [...] devono essere esperienze elusive e disturbanti, forse eccitanti, ma certo del tutto inutili e difficilmente estese all'intero sistema nervoso.<sup>31</sup>

Al momento del suo sorgere la coscienza simbolica è quindi priva di scopo o addirittura controproducente in rapporto ai bisogni elementari che l'uomo (o meglio, l'essere che ha dato inizio al processo di ominazione) ha in comune con gli altri animali. L'attività simbolica, in altri termini, si sviluppa in un essere la cui sopravvivenza è già altrimenti assicurata; più precisamente, in un essere il cui comportamento si orienta in base a segnali e non in base a simboli.

Questa affermazione è di importanza centrale per il discorso che intendo portare avanti. Essa implica infatti una seria critica al modello darwiniano dell'evoluzione delle specie (o almeno alle sue versioni più 'integraliste'), in quanto sostiene che non tutte le mutazioni permanenti di una specie devono avere un valore di sopravvivenza positivo. In altri termini: il fissarsi di una mutazione, anche di portata radicale come quella di cui ci occupiamo, non dipende necessariamente dai vantaggi apportati alla specie. La mutazione può essere neutra (o addirittura causa di squilibri) e tuttavia trasmettersi di generazione in generazione e portare con sé una generale riorganizzazione della biologia e del modo di vita di una specie.

In *Mind*, come vedremo, questa tesi assumerà un'importanza molto maggiore e riceverà la denominazione più precisa di "prin-

---

<sup>31</sup> Cfr. *FNC*, p. 150.

cipio di tolleranza” (*principle of tolerance*). Tale principio afferma, in sintesi, che gli organismi viventi possono ‘tollerare’ e lasciar sviluppare anche mutazioni anatomiche e comportamentali che non influenzano direttamente la sopravvivenza della specie o che, addirittura, interferiscano con l’esercizio di attività vitali ormai consolidate. È, questo, uno dei presupposti metodologici della tesi di Langer per cui nell’uomo si sarebbero evolute funzioni percettive e cognitive *originariamente* prive di funzione, tra le quali diversi fenomeni espressivi come i rituali, il linguaggio, l’arte, il riso, il pianto e le attività creative in genere.

L’originaria neutralità della sfera simbolica e dei comportamenti espressivi non esclude ovviamente l’insorgere di una o più funzioni secondarie, che possono assumere una grande importanza per la sopravvivenza della specie umana; l’attuale utilità del linguaggio, per fare un solo esempio, non ha bisogno di commento. Ciò che Langer vuole sottolineare, tanto in *FNC* quanto in tutta la sua opera posteriore, è che le funzioni secondarie e la loro utilità ai fini della sopravvivenza della specie non devono essere considerate *a priori* come le cause dell’affermarsi delle mutazioni stesse.

#### 1.6. Alcuni accenni di mentalità simbolica nei primati.

Il sistema simbolico più rilevante per l’uomo è molto probabilmente il linguaggio. È in esso che si mostra con particolare chiarezza la distinzione tra segnali e simboli o, più esattamente, tra segni usati come segnali e segni usati come simboli. Le parole, infatti, sono quasi sempre cariche di rappresentazioni, e appartengono quindi a pieno diritto alla categoria dei simboli; ciò non esclude però che in casi particolari esse non possano essere usate come meri segnali (come nel caso della scritta STOP posta su un segnale stradale, la cui interpretazione non richiede la completa comprensione del significato del verbo inglese *to stop*). L’uso simbolico delle parole si basa sul coglimento della rete di rappresentazioni e di riferimenti (linguistici, culturali ecc.) di cui esse sono portatrici.

Approfondiamo questo punto. Secondo Langer, il riferimento a stati di cose più complessi dei singoli oggetti (che sono significati da singole parole tramite un rapporto univoco) avviene tramite le proposizioni, intese come aggregati di parole che seguono le regole della sintassi. In questo punto l’autrice si appoggia alle tesi del *Tractatus Logico-philosophicus* di Wittgenstein: le proposizioni e

gli stati di cose che esse denotano hanno in comune una medesima forma logica. Le connessioni tra le parole, in altri termini, riproducono le relazioni tra le cose. Ciò che più importa è che, per Langer, anche nel riferimento a stati di cose complessi il segno (la proposizione) ha natura simbolica e quindi include sempre delle rappresentazioni che specificano, concretizzano e arricchiscono la forma logica. Nella mente del soggetto, alla molteplicità delle parole e alla complessità delle strutture sintattiche corrisponde una maggiore complessità del mondo; attraverso le proposizioni l'ambiente diventa, da un campo di percezioni e reazioni, un mondo articolato in più dimensioni. In questo modo viene definitivamente superato il mero livello comportamentale.

È il processo che Langer definisce «rappresentazione astratta»: attraverso le connessioni interne della proposizione, il soggetto evidenzia nel percepito i tratti fondamentali di uno stato di cose. Tali tratti non sono vincolati al momento presente e possono quindi estendersi fino a delineare catene d'eventi spazialmente e temporalmente molto articolate. Se consideriamo un risultato culturale già maturo di questa attività astratta – come può essere la *Teogonia* di Esiodo, che inserisce un oggetto della percezione, la terra, in una catena d'eventi cronologicamente molto estesa – appare chiaro che qui non si persegue alcuno scopo biologico immediato ma si soddisfa l'esigenza tipicamente umana di senso e di orientamento.

Nella concezione di Langer, quindi, la facoltà di percepire il mondo attraverso rappresentazioni linguistico-simboliche è al tempo stesso l'origine del disorientamento dell'uomo e lo strumento della (ri)attribuzione di senso al mondo.

Questa capacità dell'uomo è naturale, e tuttavia lo separa radicalmente dagli animali; essa è anticipata nei primati da alcuni fenomeni che preludono al comportamento simbolico. Per Langer tali «prototipi di linguaggio»<sup>32</sup> (o meglio: tali anticipazioni della "mentalità simbolica" in cui si innesta il linguaggio) sono della massima importanza per la comprensione della nascita del linguaggio umano.

Se correttamente interpretati, essi permettono di correggere un tipico errore commesso da molti degli studiosi che si occupano dell'origine del linguaggio, e che consiste nel ricercare gli antecedenti del linguaggio tra le espressioni vocali delle scimmie. Nella

---

<sup>32</sup> Cfr. *FNC*, p. 146.

concezione di Langer, ciò che etologi e primatologi hanno spesso definito “linguaggio animale” non è nient’altro che un sistema segnico – composto da un lato da segnali sonori, dall’altro da reazioni comportamentali – che non implica alcuna circolazione di significati. Citando dall’opera *The Great Apes* di R. M. e A. W. Yerkes, che sostengono la legittimità dell’espressione “linguaggio animale”, Langer afferma che

se le scimmie antropomorfe usassero realmente «suoni definiti, verosimili per *simboleggiare* sentimenti, e forse anche idee», sarebbe difficile negar loro il dono del linguaggio; ma tutte le descrizioni del loro comportamento indicano che esse usano quei suoni solo per *significare* i loro sentimenti, e forse anche i loro desideri; le loro espressioni vocali d’amore sono *sintomi* di un’emozione, non il suo nome né qualsiasi altro simbolo che la rappresenti.<sup>33</sup>

Per quanto complessa, la comunicazione tra animali resta per Langer limitata al piano della segnalazione di disposizioni comportamentali; essa non richiede quindi alcuna durevole rappresentazione simbolica né del soggetto, né del *partner* impegnato nel processo comunicativo, né ancora dell’oggetto della comunicazione. Ciò non significa però che gli studiosi del comportamento animale abbiano sbagliato radicalmente nel concentrare la loro attenzione sui primati, presso i quali esistono effettivamente delle anticipazioni di quella mentalità simbolica che nell’uomo porta al linguaggio. Tali anticipazioni però non coincidono con le emissioni vocali: per Langer i gradi inferiori della facoltà simbolico-linguistica umana sono rappresentati da modalità comportamentali non linguistiche e non comunicative, ma tuttavia simboliche. In questo modo l’autrice riconduce il problema della genesi del linguaggio alla più vasta questione dell’origine del comportamento simbolico, un comportamento che – nell’uomo – si sarebbe poi «specializzato nella regione laringea».<sup>34</sup>

E quali sono tali forme non linguistiche di comportamento simbolico, osservabili nei primati? Secondo Langer si tratta di reazioni di paura o attrazione che vengono innescate da oggetti o eventi ‘neutri’, che non dovrebbero cioè costituire per il primate né un pericolo né una fonte di gratificazione. I coniugi Kellogg, una coppia

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 144. La citazione di Langer proviene da R. M. e A. W. Yerkes, *The Great Apes*, Yale University Press, New Haven 1929, p. 569.

<sup>34</sup> Cfr. *FNC*, p. 149.

di primatologi, riportano il caso di uno scimpanzé che mostrava paura di cose che non poteva associare a brutte esperienze e che non avevano nessun ruolo nella sua vita quotidiana: alcuni tipi di funghi, un paio di pantaloni, un paio di guanti di cuoio. Queste reazioni, che secondo i Kellogg sono molto comuni nelle scimmie, sono innescate nei singoli individui da oggetti diversi. Quest'ultima osservazione è importante: se tutti gli individui di una specie o di una comunità mostrassero paura di fronte allo stesso oggetto, potrebbe trattarsi di una reazione istintiva che ha perso la sua funzione originaria e oggi appare immotivata. Se così non è, però, allora tali reazioni sono autenticamente individuali e disgiunte dalla sopravvivenza delle scimmie come specie. Esse sembrano attestare che l'animale percepisce non solo l'oggetto, ma l'intera situazione in cui esso si presenta attraverso una coloritura emozionale molto intensa – «qualcosa di molto simile a un senso di interesse estetico, [...] un albeggiare di superstizione, un riconoscimento di feticci e demoni, forse».<sup>35</sup>

Oltre ad aver ricercato gli antecedenti del linguaggio umano esclusivamente tra le emissioni vocali delle scimmie, secondo Langer i primatologi commettono spesso un altro errore. Essi danno per scontato che qualunque comportamento classificabile come linguistico o prelinguistico debba avere una *funzione comunicativa*, e quindi essere utile alla specie. In altri termini, il linguaggio sarebbe sorto come un perfezionamento del sistema sensorico volto a migliorare la comunicazione intersoggettiva (a permettere, ad esempio, una migliore collaborazione nel corso della caccia). Questa concezione, che fa risalire la nascita del linguaggio alla sua utilità per la specie, considera la differenza tra l'organizzazione mentale di animali e uomo non come una differenza qualitativa delle strutture della coscienza, ma come una differenza di grado. Di fronte al problema della comunicazione tra conspecifici, in altri termini, animali e uomini avrebbero sviluppato per selezione naturale una stessa capacità comunicativa, che l'uomo avrebbe portato a un grado di sviluppo molto maggiore di quello delle altre specie.

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 151. Confronta anche A. W. e R. M. Yerkes, *The Great Apes...*; W. N. e L. A. Kellogg, *The Ape and the Child*, McGraw-Hill Book Co., New York 1933; W. Köhler, *L'intelligenza delle scimmie antropoidi* (1917), Giunti-Barbera, Firenze 1969.



Questa prospettiva utilitaristica, secondo Langer, è invalidata da un errore fondamentale, che si ritrova del resto anche in molte ricerche sulla nascita del linguaggio nei bambini e sul fenomeno della lallazione:

Gli psicologi considerano [...] quel ciarlare [la lallazione] come un *gioco verbale*, e la spiegano con la sua ovvia funzione utilitaria di sviluppare linee di *comunicazione* che saranno necessarie più tardi nella vita; ma una spiegazione per cause finali non spiega in realtà l'occorrenza di un atto. Che cosa dà al bambino lo stimolo a parlare momento per momento? Certo non la prospettiva di acquisire un utile strumento per le sue future relazioni sociali!<sup>36</sup>

L'autrice contrappone a questa fallacia di fondo il seguente principio metodologico: *nessuna spiegazione attraverso cause finali*. Applicato alle ricerche sulla nascita del linguaggio, esso porta alla conclusione che né nelle scimmie, né nel bambino il linguaggio può essere spiegato tramite una sua utilità immediata o futura. Tale principio è invece rispettato dalla concezione per cui il linguaggio si sarebbe sviluppato dai comportamenti simbolici prelinguistici dei primati: innescate da oggetti ed eventi privi di valore biologico e accompagnate da forti emozioni di paura o attrazione, tali reazioni sarebbero accompagnate una sorta di "senso del significato possibile". Per Langer l'intuizione che qualcosa può "avere significato" è un antecedente della funzione denotativa, che attribuisce a ogni segno un significato univoco; nel corso del suo sviluppo, in altri termini, il linguaggio preciserà e darà contenuto al "senso di significato possibile" avvertito già dai primati.

Un'altra caratteristica che rende le reazioni di paura o gioia immotivate delle scimmie dei probabili antecedenti del linguaggio e della mentalità simbolica dell'uomo è la loro tendenza a ripresentarsi in sequenze che, col tempo, assumono uno schema fisso e divengono stereotipate, quasi rituali. L'importanza di questo processo di stabilizzazione, necessario alla formazione del linguaggio umano, non va però esagerata: nella maggior parte dei casi le sequenze motorie e vocali delle singole scimmie non riescono a diventare patrimonio collettivo di un gruppo di individui.

Un altro motivo per cui, nei primati, la relazione semantica tra le sequenze vocali e l'oggetto che le ha provocate resta a un livello

---

<sup>36</sup> Cfr. *FNC*, p. 69.

elementare è che essi non hanno modo di separare la sequenza di comportamenti stereotipati dall'oggetto stesso: la sequenza non può *stare per* l'oggetto, né riferirsi a esso anche in sua assenza. Nelle prime manifestazioni di "mentalità linguistica", quindi, i primi accenni di riferimento simbolico-denotativo coesistono con tratti tipici della relazione semantica basata su segnali. Tali fenomeni sono una zona di confine tra il sistema di percezione e reazione tipico degli animali e l'organizzazione mentale dell'uomo. Gli elementi che più li avvicinano a quest'ultima, in sintesi, sono la possibilità che in esse appaia una vaga ed emozionale rappresentazione dell'oggetto o dell'evento, la forma convenzionale e ritualizzata che esse possono assumere e la loro neutralità in rapporto alla sopravvivenza della specie.

### 1.7. La nascita del linguaggio umano

Oltre a esporre alcuni dei motivi che impediscono lo sviluppo del linguaggio nei primati, Langer affronta direttamente la questione della sua nascita nell'uomo.<sup>37</sup> Le sue argomentazioni riprendono quelle del linguista J. Donovan, secondo il quale il linguaggio umano sarebbe nato in situazioni collettive già impregnate di mentalità simbolica, come ad esempio il rito e la festa nelle comunità primitive.<sup>38</sup> Sia per Donovan che per Langer, infatti,

[il linguaggio] è potuto sorgere solo in una razza in cui le forme più basse del pensiero simbolico – sogno, rituale, fantasia, superstizione – fossero già altamente sviluppate, in cui cioè i processi di simbolizzazione, benché primitivi, fossero molto attivi: la vita comune, in gruppi siffatti, sarebbe stata caratterizzata da un'intensa propensione ad atti puramente espressivi, gestione rituale, danze ecc., e probabilmente da una forte tendenza a terrori e gioie fantastici [...]; i significati convenzionali devono aver gradualmente impregnato di sé ogni atto in origine casuale, sicché la vita di gruppo nella sua interezza deve aver avuto una coloritura eccitante, vagamente trascendente.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Il tema verrà ripreso più avanti tramite l'esame di più recenti studi di primatologia. Importanza centrale avranno i saggi di Cimatti *Come vede il mondo uno scimpanzé...* e *La scimmia che si parla*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

<sup>38</sup> Cfr. J. Donovan, *The Festal Origins of Human Speech*, «Mind», vol. XVI (1891-92), pp. 498-506 e ivi, vol. XVII, pp. 325-39.

<sup>39</sup> Cfr. *FNC*, p. 168-69.

Nel comportamento di questi gruppi di primati, ormai decisamente sulla via che porta all'uomo, si ritrovano gli stessi elementi che Langer considera indizi di mentalità simbolica anche nelle scimmie antropomorfe attuali. Va notato in primo luogo che le situazioni presimboliche sono accompagnate da un "senso per il significato possibile" che le rende inquietanti e che si traduce in paura o gioia immotivata. In secondo luogo, sia la coloritura simbolica di queste situazioni che le reazioni che esse innescano non rispondono a nessun bisogno legato alla sopravvivenza dell'individuo o della specie. Infine si ritrova in esse la convenzionalità degli atti in cui l'individuo traduce l'intuizione del significato possibile. Quest'ultima caratteristica è la più rilevante. L'emergere di sequenze fisse di movimenti o vocalizzazioni è il primo passo verso la *rappresentazione* di situazioni emotivamente pregnanti e degli stati d'animo correlati: come scrive l'autrice, «l'*espressione convenzionale* di un sentimento, di un'attitudine ecc., è la prima e più bassa forma della *denotazione*».<sup>40</sup>

L'elemento chiave dello sviluppo nell'ominide di una mentalità simbolico-linguistica va visto nella tendenza verso una progressiva articolazione e differenziazione delle vocalizzazioni convenzionali che accompagnano eventi collettivi (riti, danze, ecc.) e danno forma alle intense emozioni che il gruppo prova in tali occasioni. Per Langer l'uomo discenderebbe quindi da una razza di ominidi in cui i rudimenti di concezione simbolica dell'ambiente propri dei primati si sono combinati con una tendenza istintiva a produrre suoni e a «giocare con la propria bocca e il proprio respiro».<sup>41</sup>

Negli ominidi da cui l'uomo discende vi sarebbe quindi stata una forte propensione ad accompagnare cacce, guerre, sepolture e altri eventi emotivamente pregnanti con espressioni vocali sempre più formalizzate e convenzionali – una sorta di canti che davano forma all'inquietante "aura semantica" delle celebrazioni. Queste ultime, ipotizza l'autrice, dovevano essere incentrate su una figura centrale, un oggetto o un evento percepito come inquietante e numinoso – come ad esempio il cadavere di un membro del gruppo.

Il linguaggio sarebbe nato dall'unione di tali oggetti o eventi con gli stereotipati movimenti di danza e soprattutto con le voca-

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 155; corsivi di Langer.

<sup>41</sup> Ivi, p. 157.

lizzazioni collettive che accompagnavano i riti. Movimenti e vocalizzazioni sarebbero così divenuti una sorta di proto-nomi o «marchi fonici» (*vocal marks*<sup>42</sup>) degli oggetti su cui si incentrava il rito, e avrebbero gradualmente acquisito la funzione di *stare per* essi – di *significarli* – anche al di fuori della situazione rituale. Va notato però che la funzione originaria di tali segni non è affatto la denotazione precisa degli oggetti su cui si incentra il rito, ma l'espressione degli stati d'animo suscitati dalla festa nel suo complesso. Fenomeni di questo tipo non sono certo scomparsi: Langer porta ad esempio l'esclamazione *Alleluia*, che non denota alcun oggetto ma esprime un senso soggettivo di solennità e gratitudine.

Il linguaggio sarebbe quindi nato come espressione convenzionale di sentimenti collettivi incentrati su oggetti rituali e sull'estensione – che Langer definisce metaforica – dell'uso dei *segni* nati nel corso del rito alla vita quotidiana. Di una vera e propria funzione denotativa (e quindi *comunicativa*) del segno vocale si può parlare solo a partire da tale fase espansiva, nella quale le sequenze di sillabe si separano dal contesto rituale e vengono usate *anche in assenza dell'oggetto o dell'evento che esse originariamente accompagnavano*. A partire da questo stadio esse sono disponibili per scopi pratici; escono dall'ambito del sacro ed entrano in quello del profano. A questo punto l'espressione collettiva che accompagna il rituale di fine caccia può divenire il *nome* dell'animale ucciso e essere usata come avvertimento della sua presenza, come incitamento ad abatterlo, come espressione del desiderio di trovarlo o della paura che esso incute, o in molti altri modi ancora. Diviene cioè possibile fare un uso deliberato del segno vocale.

Consideriamo ora la situazione della festa nel suo complesso. In essa si riscontrano due tipi di potenziali espressioni simboliche, i movimenti di danza e le vocalizzazioni. A che cosa si deve, si chiede Langer, il fatto che solo i secondi abbiano avuto nella specie umana uno sviluppo eccezionale, che li ha resi «ciò che più facilmente di ogni altra cosa si presta a divenire simbolo quando un simbolo occorre?»<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 174.

<sup>43</sup> Ivi, p. 166. La questione non è oziosa. Nulla vieta ai movimenti di assumere la funzione denotativa – basti pensare al linguaggio dei sordomuti. Si tratta quindi di capire perché, sul piano filogenetico, abbia assunto l'egemonia il linguaggio vocale.

Per rispondere può essere utile esaminare quella fase dello sviluppo infantile che è detta fase di lallazione. In essa il bambino esplora le numerose possibilità di emissione sonora dell'apparato vocale umano, e i suoi tentativi sono accompagnati da un senso di gratificazione del tutto spontaneo, che precede di gran lunga qualunque intento comunicativo. Il gioco vocale del bambino «riempie il suo mondo di *azioni udibili*»,<sup>44</sup> che costituiscono uno stimolo sensoriale completo e impressionante in quanto sono sia esteriori che interiori e, pur prodotte autonomamente, sorprendono e invitano alla ripetizione giocosa, non finalizzata.

Il bambino si trova così in una doppia relazione rispetto al suono, che viene contemporaneamente emesso e udito. Questa relazione è molto particolare: da un lato il bambino percepisce il suono come il prodotto di una sua attività, dall'altro ne intuisce l'autonoma esistenza nell'ambiente circostante. Il suono da lui emesso, infatti, non solo viene riavvertito dal suo autore ma suscita risposte e reazioni da parte della madre o di altre persone. Quest'ultimo fenomeno – la risposta degli altri alla lallazione – è per Langer fondamentale nell'acquisizione del linguaggio inteso come sistema simbolico intersoggettivo. Il bambino in fase di lallazione scopre e riproduce un'enorme quantità di fonemi, ma solo quelli che più di frequente vengono ripetuti dalle persone che lo circondano si firmeranno nel suo repertorio linguistico. Sono quindi la madre e le altre persone di riferimento a selezionare i fonemi che metteranno il bambino in grado di passare dalla lallazione al vero e proprio apprendimento di una lingua determinata, la sua madrelingua.

Inoltre la risposta degli altri al suono emesso dal bambino accresce in lui la sensazione della «duplice esistenza» del suono prodotto, che diviene quindi una «rudimentale astrazione», un abbozzo di rappresentazione del sé nel suo rapporto con l'altro da sé. La ripetuta e spontanea esperienza dell'immediata risposta degli altri alla propria attività, in altri termini, fornirebbe al bambino un elementare «senso dell'io e dell'altro» che sarà la base delle successive articolazioni di queste due categorie fondamentali.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 165; corsivi di Langer.

<sup>45</sup> Questa interpretazione del fenomeno della lallazione è sostenuta anche da Gehlen, per il quale le specificità dell'apparato vocale e uditivo dell'uomo sono una delle «radici» dell'eccezionale sviluppo del linguaggio. Uno dei tratti fondamentali del «sistema fonetico-uditivo» dell'uomo è anche per Gehlen «il

Torniamo ora ai fattori che hanno fatto sì che, nella fase presimbolica, siano state proprio le vocalizzazioni ad assumere la funzione denotativa. Se confrontati ai movimenti di danza, i segnali vocali presentano dei vantaggi determinanti. L'apparato fonatorio dell'uomo permette la produzione, la ripetizione e la combinazione di un gran numero di suoni con un basso impiego di energia. A questa flessibilità e plasticità nella produzione dei fonemi va aggiunta la costante disponibilità e apertura dei canali uditori (l'orecchio non può essere chiuso, nota Langer, né è necessario 'tenderlo' nella direzione da cui proviene il suono), il quale rappresenta quindi un canale di comunicazione più affidabile della vista.

#### 1. 8. Una teoria non darwiniana della nascita di simboli, linguaggio, miti e rituali

Nell'analisi langeriana dell'origine del linguaggio si intrecciano osservazioni riguardanti lo sviluppo ontogenetico del bambino (che si svolge in una comunità linguistica già formata) e argomentazioni relative alla filogenesi della specie umana. Queste ultime mirano a definire due punti fondamentali: la distinzione della capacità semantica animale da quella umana e l'importanza degli antecedenti del linguaggio rintracciabili presso i primati. Un quadro coerente dell'uomo può emergere per Langer solo dall'analisi integrata di ontogenesi e filogenesi.

Questa impostazione metodologica, di cui è da rilevare la vicinanza a quella di Gehlen, è valida per l'intera opera dell'autrice americana. In *FNC* essa ha come ambito d'applicazione lo studio delle forme simboliche e delle categorie semantiche di segno, segnale, simbolo e oggetto, ma tale studio è inteso come indagine su fenomeni completamente naturali. La diversità tra i due generi di relazioni semantiche si rivela coincidente con la differenza tra uomo e animale; con ciò stesso la questione logica della denotazione diviene un problema antropologico. In altri termini, se la relazione semantica tra segno e oggetto è un fenomeno naturale del

---

*duplice darsi del suono», che è contemporaneamente «attuazione motoria» dell'apparato vocale e suono «restituito, udito da chi lo emette». In relazione al suono emesso, il soggetto umano si comporta quindi tanto attivamente quanto passivamente: questa duplicità «dà [...] la sensazione di un'autoattività estraniata che si prolunga nei suoi effetti retroattivi»; cfr. Gehlen, *L'uomo...*, pp. 167-68.*

comportamento sia animale che umano, allora non bisognerà andare in cerca delle condizioni di possibilità della relazione stessa (cioè dei requisiti logici per cui una cosa può stare per un'altra), bensì accettarne l'esistenza e partire da essa. Il fine della ricerca sarà quello di differenziare le modalità animali di riferimento semantico da quelle umane e di comprendere la funzione di segni e simboli nell'ecologia di una specie e il loro valore di sopravvivenza.

Il risultato principale di questo nuovo approccio è che la presenza del riferimento linguistico-simbolico all'oggetto diviene uno dei criteri distintivi dell'essere umano. Se si intende per denotazione la capacità di un segno di stare per un oggetto, allora i simboli usati dall'uomo saranno contrassegnati da una forma particolare di denotazione, quella che passa per *rappresentazioni simboliche*. Ciò richiede, come abbiamo visto, che il simbolo sia separabile dal contesto comportamentale immediato e sia a disposizione della coscienza anche in assenza dell'oggetto designato.

Per una completa comprensione di questa fase dell'opera di Langer restano da affrontare due rilevanti questioni: la concezione del processo di ominazione proposta in *FNC* e la critica di Langer a interpretazioni troppo restrittive della teoria darwiniana.

Alla domanda se in *FNC* vi sia una visione organica e completa del processo di ominazione va risposto negativamente. L'ancor forte influsso degli interessi logici di Langer fa sì che l'autrice non cerchi le connessioni e le differenze evolutive tra gli animali e l'uomo nei campi della paleontologia, dell'etologia o della primatologia, ma quasi esclusivamente in quello della semantica. Il principale oggetto di indagine di *FNC* non è l'evoluzione dell'uomo, ma lo sviluppo della relazione semantica – il passaggio di quest'ultima dalla forma segnica a quella simbolico-rappresentativa. Resta però aperta la questione se tale passaggio sia sufficiente a spiegare la comparsa all'uomo, vale a dire se l'analisi dell'evoluzione della relazione semantica sia in grado di fornire tutti gli elementi atti a spiegare tale evento. È proprio rispetto a tale interrogativo che le opere seguenti di Langer, e in particolare i tre volumi di *Mind*, rappresentano un significativo cambiamento. Il loro intento principale sarà quello di svolgere un'indagine approfondita dell'ominazione intesa prima di tutto come evoluzione di un organismo; in tale indagine lo sviluppo della facoltà semantica – pur centrale – sarà visto come uno dei molti fattori in gioco.

Torniamo ora brevemente sulla possibilità che alla base del passaggio dai segni ai simboli vi sia un miglioramento delle possibilità di sopravvivenza della specie. Secondo Langer il rapporto con l'ambiente basato sulle rappresentazioni, tipico della specie umana, si basa su due elementi: l'organizzazione simbolica della mente e la facoltà linguistica. Questi due elementi sono distinti non solo dal punto di vista teorico ma anche da quello filogenetico: la percezione «fisiognomica» – in cui un oggetto, un evento o uno spettacolo naturale vengono immediatamente percepiti come minacciosi o come amichevoli – è per l'autrice uno stato mentale simbolico che si presenta ben prima dell'emergere del linguaggio. Sull'eventuale valore evolutivo della percezione fisiognomica Langer è chiara: la “coloritura emotiva” che già per i primati permea alcune situazioni, e le loro reazioni immotivate di paura o di gioia (fenomeni che l'autrice considera indizi dell'evolversi della coscienza simbolica), non hanno alcun valore pratico. Gli oggetti o gli eventi che suscitano tali situazioni spaventano la scimmia o le recano piacere senza rimandare in alcun modo a pericoli o a gratificazioni. Questi accenni di simboli si differenziano dai segnali degli animali proprio perché manca in essi quel «riferimento a qualcos'altro» che costituisce l'indispensabile funzione dei secondi.

Dal punto di vista della selezione naturale, ciò che conta della relazione semantica è la connessione che essa rende possibile tra il comportamento immediato di un animale e i fattori ambientali che non si trovano nelle immediate vicinanze (spaziali o temporali) dell'animale stesso. Il fatto che tale connessione avvenga attraverso segni e non tramite simboli, e che escluda quindi la rappresentazione mentale di oggetti e situazioni, è del tutto ininfluenza ai fini della sopravvivenza dell'organismo e della specie.

Al loro sorgere, quindi, né le interpretazioni fisiognomiche né le rappresentazioni simboliche rappresenterebbero un vantaggio evolutivo. Come abbiamo visto, Langer propone addirittura l'ipotesi opposta per cui esse ostacolerebbero la rapidità e la precisione del comportamento animale. Se la teoria generale di Langer è corretta, questo pericolo sarebbe stato sventato dalla gradualità con cui l'organizzazione ‘umana’ della mente si sarebbe imposta sul comportamento animale: la sopravvivenza della specie sarebbe dipesa ancora per lunghi periodi da quest'ultimo. Le prime vocalizzazioni, nate spontaneamente all'interno di feste e rituali, avrebbero avuto inizialmente soltanto una funzione emotiva ed espres-



siva, e solo dopo molto tempo sarebbero state sfruttate le potenzialità pratico-comunicative dei simboli linguistici.

Se proprio si vuole attribuire una finalità al linguaggio – ma anche alle altre prestazioni simboliche dell'uomo, dall'immaginazione ai miti, dall'arte ai riti – allora la si deve rintracciare nella loro capacità di esprimere lo stupore che l'uomo prova per il fatto di essere al mondo. Per Langer l'uomo delle origini non ha bisogno delle forme simboliche per risolvere con maggiore efficienza i problemi della nutrizione, dell'autodifesa e della riproduzione, ma per soddisfare esigenze di senso che, per quanto vaghe e indefinite, sono già culturali.

Il rifiuto della prospettiva utilitaristica è evidente anche nell'analisi langeriana dell'acquisizione del linguaggio da parte del bambino. Secondo l'autrice il bambino non è stimolato a parlare dalla possibilità di una migliore comunicazione con la madre, che renderebbe più sicura l'elargizione di cibo e sicurezza. In lui agisce piuttosto uno spontaneo impulso alla lallazione e la spontanea gratificazione derivante dal giocare con la propria voce e dal ripetere e variare i fonemi. L'intero complesso delle espressioni vocali, delle ripetizioni e delle cantilene dei bambini – ciò che Gehlen definisce «vita del suono»<sup>46</sup> – non ha in origine alcuna funzione, anche se il bambino impara presto ad attendersi una risposta ai suoni che emette e ad utilizzarli per chiamare chi gli sta vicino.

Il linguaggio nasce dunque privo di finalità pratiche tanto sul piano filogenetico quanto su quello ontogenetico; esso è piuttosto, per usare i termini di Gehlen, una «vitalità che gode sé medesima, ovvero un autoavvertimento estraniato».<sup>47</sup> Questa convinzione porta Langer a interpretare in maniera elastica la teoria darwiniana della selezione naturale: a mantenersi nel corso delle generazioni non sono solo le variazioni anatomiche o comportamentali vantaggiose per l'organismo ma anche alcune variazioni che, pur neutrali dal punto di vista della sopravvivenza immediata, sono ricche di sviluppi futuri.

---

<sup>46</sup> Cfr. *L'uomo...*, p. 229.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 234.



## CAPITOLO II

### I *PHILOSOPHICAL SKETCHES* E LA TEORIA DELL'ESPERIENZA RIAVVERTITA

#### 2.1. L'arte come accesso alla vita simbolica interiore

Nel 1953 Langer pubblica *Sentimento e forma*,<sup>1</sup> un'opera il cui titolo originale – *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key* – evidenzia una stretta connessione con *FNC*. In *Sentimento e forma* l'autrice cerca di applicare alla teoria dell'arte le conclusioni delle sue indagini sulle forme simboliche. Assumendo come punto di partenza la distinzione tra simboli presentativi e discorsivi, Langer vede nell'arte la forma emblematica dei simbolismi presentativi e cerca in tal modo di fondare l'autonomia dell'esperienza artistica e la sua irriducibilità ad altre categorie di simboli. L'ulteriore intento di *Feeling and Form* è quello di confutare le interpretazioni utilitaristiche dei fenomeni artistici; secondo Langer essi non mirano al soddisfacimento di alcun bisogno biologico ma vanno invece considerati come una spontanea risposta al bisogno dell'uomo di orientarsi nel mondo.

L'arte è quindi non soltanto un accesso privilegiato all'esperienza interiore, bensì una modalità fondamentale di conoscenza dell'ambiente. Anche se (come abbiamo visto) ciò avviene con modalità diverse da quelle dei simbolismi discorsivi, i simboli artistici sono in grado di riferirsi agli oggetti dell'esperienza, di *stare per* essi. Se i simbolismi discorsivi, e in primo luogo il linguaggio, costruiscono il significato complessivo tramite la combinazione secondo regole dei significati dei loro elementi, la modalità di riferimento oggettuale messa in atto nei fenomeni artistici si basa invece sulla corrispondenza formale tra la struttura dell'opera d'arte e quella dell'esperienza vissuta cui l'opera dà espressione. Questo isomorfismo o analogia formale spiega ad esempio perché la

---

<sup>1</sup> Cfr. S. Langer, *Sentimento e forma* (1953), Feltrinelli, Milano 1965.

musica possa esprimere i nostri sentimenti e le nostre passioni meglio di qualsiasi parola. Come scrive Lachmann,

[in Langer] la musica non costituisce una “lingua”. Ciò non esclude tuttavia che la musica sia una forma di simbolizzazione di contenuti non-musicali, che però non vengono simbolizzati tramite denotazione univoca [come accade invece nel linguaggio].<sup>2</sup>

L’accentuazione dell’autonomia dei simbolismi presentativi e della specificità del loro modo di significare mira a mettere in risalto il ruolo fondamentale che essi rivestono nella comprensione della vita interiore dell’uomo. Secondo l’autrice, l’esperienza artistica consiste nel riconoscimento dell’analogia strutturale sussistente tra uno stato d’animo e una determinata forma d’arte, una facoltà che Langer definisce «intuizione logica» e che fa dell’uomo un essere capace di assegnare senso all’esperienza. Anche se di norma non ne siamo coscienti, il coglimento delle corrispondenze formali è parte integrante del processo con cui l’uomo conosce il mondo.<sup>3</sup>

La proposta di Langer di interpretare i fenomeni artistici sulla base della nozione di corrispondenza formale è presente già in *FNC*, dove essa è accompagnata da una presa di posizione estremamente critica nei confronti di quei filosofi e musicologi che considerano i simbolismi artistici come mere espressioni sintomatiche dell’emotività umana e tolgono loro qualsiasi valenza conoscitiva. Tra i filosofi che condividono questa impostazione, Langer menziona Rousseau, Kierkegaard, Croce e soprattutto Carnap, per il quale lirica e musica vanno considerate alla stregua di esclamazioni di piacere o dolore, di «grida come “oh oh” oppure, a un più alto livello, [della] lirica».<sup>4</sup> Il netto rifiuto di questa concezione si accompagna in Langer al riconoscimento del valore conoscitivo dei simbolismi non discorsivi, che non vanno considerati come

---

<sup>2</sup> Cfr. Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 84.

<sup>3</sup> Ivi, p. 41. Ciò avviene ad esempio nel riconoscimento di una stessa melodia in diverse chiavi e nell’utilizzo di metafore di cui non si avverta più il significato letterale (ovvero «metafore morte», secondo la terminologia di Peter Newmark; cfr. P. Newmark, *La traduzione. Problemi e metodi* [1981], Garzanti, Milano 1988).

<sup>4</sup> Cfr. *FNC*, p. 122. Tra i musicologi che condividono la stessa opinione l’autrice cita Marpurg, Hausegger e Rieman.

meri sintomi di istinti ed emozioni ma come autonome forme d'esperienza. E, per Langer, dove c'è articolazione e forma ci sono anche conoscenza simbolica e autentica cultura.

Possiamo *usare* la musica per elaborare le nostre esperienze soggettive e restaurare il nostro equilibrio personale, ma non è questa la sua funzione primaria; [...] Se la musica ha una qualche significatività [*has any significance*], questa è semantica, non sintomatica: si tratta di un "significato" non tale da fungere da stimolo per evocare emozioni, né del segnale che le annunzi; se la musica ha un contenuto emotivo, lo "ha" nello stesso senso in cui il linguaggio "ha" il suo contenuto concettuale; cioè, *simbolicamente*.<sup>5</sup>

In quanto sistema simbolico presentativo, dunque, la musica è in grado di dare forma alla vita interiore dell'uomo e di renderla accessibile alla conoscenza. Dal punto di vista strutturale, ciò significa che anche in essa vi deve essere corrispondenza formale tra simbolo e simboleggiato: temi e figure musicali condividono la forma delle esperienze interiori e della vita emotiva dell'uomo, e tale isomorfismo si concretizza nel ritmo, nell'intensità espressiva, nelle modificazioni tonali ecc. È per questo che una data melodia viene immediatamente e regolarmente percepita come triste, allegra o gioiosa: i temi musicali e i sentimenti hanno in comune gli stessi ritmi, e molto spesso si ha l'impressione che la nostra vita interiore venga espressa meglio dalla musica che dal linguaggio verbale. Tanto la musica che le opere d'arte in generale sono quindi oggettivazioni isomorfe della vita interiore dell'uomo, e forniscono una preziosa opportunità di conoscere le emozioni, i desideri, i sogni dell'animo umano – quella sfera soggettiva, in sintesi, che Langer definisce «vita riavvertita» [*felt life*] o «esperienza riavvertita» [*felt experience*].

Indagare la vita interiore a partire dalla sua oggettivazione nell'arte consente di evitare le incertezze e gli svantaggi metodologici dell'introspezione. Langer critica con decisione l'atteggiamento introspettivo, che considera come una specie di "corto circuito" tra osservatore e fenomeno osservato, come un annullamento della distanza critica necessaria alla conoscenza. Si tratta di una critica di stampo behaviorista, dalla quale però l'autrice non trae la conclusione generale che l'osservazione psicologica vada limitata ai

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 280-81; corsivi di Langer.

soli dati comportamentali esteriormente osservabili. Per Langer l'indagine del sentire ha a disposizione una terza via, alternativa sia all'introspezione diretta che alla sperimentazione in laboratorio: la via dell'esperienza artistica. Le opere d'arte sono prodotti originali e intuitivamente accessibili dello spirito umano, e possiedono al tempo stesso le caratteristiche dell'intersoggettività e dell'oggettività; esse permettono quindi di superare le incertezze dell'introspezione. L'approccio di Langer all'interiorità si incentra quindi sull'analisi dell'arte intesa come forma oggettivata del sentire umano (*feeling*). Per «sentire» Langer intende ben più della percezione sensoriale: è *feeling* tutto ciò di cui un soggetto vivente fa esperienza, provenga esso dall'interno o dall'esterno dell'organismo umano. E, come abbiamo visto, il fare esperienza dipende per l'autrice dalla presenza di forme simboliche che sappiano riproporre in un altro medium (mitologico, linguistico, artistico) le strutture della realtà.

Ma la funzione conoscitiva dell'arte e dei simboli non si esaurisce nell'oggettivazione della sfera interiore dell'uomo. Poiché la mente umana è il risultato dell'evoluzione e della differenziazione della sensibilità animale, e poiché quest'ultima, a sua volta è emersa dal mondo vegetale, si può dire che l'arte, oggettivando le relazioni che l'uomo ha con l'ambiente e con se stesso, rende possibile una considerazione complessiva del vivente. A questo proposito Langer afferma: «il fatto che la forma espressiva sia sempre una forma organica o "vivente" rende praticabile una fondazione biologica del sentire (*feeling*).»<sup>6</sup> E, dopo *Feeling and Form*, l'intento principale di Langer sarà proprio quello di fondare biologicamente l'esperienza cosciente dell'uomo.

## 2.2. I *Philosophical Sketches* e la teoria dell'esperienza riavvertita

Concentriamoci ora sulla concezione langeriana della mente e dell'evoluzione umana così come emerge dai *Philosophical Sketches*, una raccolta di conferenze tenute da Langer tra il 1956 e il 1961 e pubblicata nel 1962. I *Philosophical Sketches* sono testi largamente indipendenti gli uni dagli altri ma legati dal punto di vista del contenuto; nell'insieme, essi testimoniano che il pensiero

---

<sup>6</sup> Cfr. *Mind I*, p. 19.

di Langer si trova in questi anni in una fase di profonda transizione. Ed è soprattutto sul tema del *feeling*, dell'esperienza riavvertita, che i *PS* contengono molti passi che si distanziano criticamente da *FNC* e preludono decisamente a *Mind*.<sup>7</sup>

Una delle tematiche che più risente della nuova centralità del concetto di *feeling* è quello della differenza tra animale e uomo. A partire dai *PS* l'autrice non ritiene più sufficiente identificare la peculiarità dell'uomo nella facoltà simbolica, ma si impegna a cercare le radici di questa facoltà fin negli ambiti elementari della percezione, del comportamento e della filogenesi. Anche in questa fase, tuttavia, Langer ha bisogno di un concetto sovraordinato in grado di includere tanto l'animalità dell'uomo quanto la sua peculiare collocazione nella natura. Come abbiamo visto, in *FNC* questa funzione era svolta dall'uso dei segni: il fatto che anche gli animali utilizzano segnali era considerato come prova dell'affinità tra essi e l'uomo, ma al tempo stesso l'uso di simboli e rappresentazioni, esclusivamente umano, marcava l'irriducibile distanza dell'uomo dagli animali. La struttura composta dalle due forme della relazione semantica delimitava lo spazio all'interno del quale uomo e animali potevano rivelare tanto la loro somiglianza quanto la loro differenza. Nei *PS* un'analogia meta-struttura è rappresentata dall'esperienza riavvertita, che è presente con modalità radicalmente diverse tanto negli animali che nell'uomo.

Veniamo ora ad approfondire questo punto. Secondo Langer tutti gli esseri viventi, piante comprese, sono in possesso di sensibilità (sono *sentient*); ciò che varia tra essi è il grado con cui le sensazioni sono riavvertite. Come abbiamo visto, per designare l'insieme delle sensazioni riavvertite Langer usa il termine *feeling*, che acquista così un significato molto più ampio dell'uso comune. Se il *feeling* è tutto ciò che può essere sentito («*anything that may be felt*»), esso viene quindi a includere

sia le sensazioni che le emozioni, vale a dire ogni risposta riavvertita all'ambiente e alla situazione complessiva (anche intraorganica) da parte dei nostri

---

<sup>7</sup> Nei *PS* manca però uno dei concetti chiave della filosofia di Langer, vale a dire il concetto di *atto*, che verrà introdotto e sviluppato solo in *Mind*. Tale strumento, come vedremo, consentirà a Langer di spingere la sua indagine al di là dell'esperienza riavvertita e di occuparsi anche delle profondità della vita inconscia.

organi, dei nostri meccanismi propriocettivi e dell'organismo inteso come un tutto.<sup>8</sup>

La capacità di riavvertire le proprie reazioni emerge secondo Langer negli animali superiori, che dispongono di un sistema nervoso centrale; essa, in altri termini, si presenta in organismi che sono già capaci di reagire a stimoli ambientali e di regolare i propri processi fisiologici in maniera irriflessa, non riavvertita (tale modalità di regolazione non viene cancellata dall'esperienza riavvertita di sé. L'uomo stesso non avverte la maggior parte dei processi fisiologici che si svolgono in esso, ad esempio la digestione).<sup>9</sup>

L'ipotesi centrale di Langer è quindi che:

la capacità di riavvertire è una fase del processo vitale stesso, una fase strettamente intraorganica, vale a dire un'apparizione che sorge solo nell'organismo in cui si svolge l'attività vitale. [...] Pochi dei numerosissimi eventi che compongono la vita vengono sentiti – probabilmente solo quelli di particolare intensità [...] Quando l'attività di qualche parte del sistema nervoso raggiunge un picco critico, il processo è riavvertito; [...] si potrebbe dire che esso è entrato in una fase psichica [*it has entered a psychical phase*].<sup>10</sup>

L'insorgere di fasi psichiche apre il vasto campo dell'esperienza riavvertita (*felt experience*), che per ogni specie animale include un diverso numero di processi fisiologici e raggiunge un livello differente, in funzione probabilmente della complessità raggiunta dal sistema nervoso.

Il concetto langeriano di esperienza riavvertita riesce a superare molti dualismi teorici, tra i quali anche la contrapposizione tra sen-

<sup>8</sup> Ivi, p. 8.

<sup>9</sup> Questa concezione ricorda da vicino l'antropologia filosofica di Plessner. In Plessner gli animali sono caratterizzati come organismi dall'organizzazione «centrica [*zentrisch*]», mentre l'uomo, senza abbandonare questo tipo di organizzazione, sviluppa però una «posizionalità ex-centrica [*ex-zentrische Positionalität*]». Ciò gli permette di porsi di fronte – sia concettualmente che praticamente – alla propria modalità di esistenza, e di prendere posizione verso di essa come totalità. Alla posizionalità ex-centrica di Plessner corrisponde in Langer l'evoluzione della facoltà di sentire in direzione di rappresentazioni simboliche complesse, un passaggio che sarà ampiamente trattato in seguito. Cfr. H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928), Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 312-68.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 9-10.



sibilità (*sensivity*) ed emotività (*emotivity*). Per il senso comune sono sensazioni gli stimoli provenienti dall'esterno, ai quali l'organismo risponde rapidamente e in maniera selettiva, mentre sono emozioni o pulsioni gli stimoli provenienti dall'interno dell'organismo. Langer approfondisce tale distinzione in un'ottica che non è esagerato definire fenomenologica: sono sensazioni quegli stimoli che vengono avvertiti dall'organismo come un impatto (*felt as impact*), mentre sono emozioni quelli avvertiti come modalità d'azione (*felt as action*). Tramite i secondi l'organismo riesce a raccogliere le proprie forze per affrontare le diverse situazioni e reagire ad esse come un tutto unitario. Così la differenza tra sensibilità e sfera emozionale, cioè tra vissuti esteriori e vissuti interiori, diviene in Langer una distinzione tutta interna all'ambito dell'esperienza riavvertita. Esistono allora due modalità di *felt experience*, che sono alla base anche della distinzione tra oggettività e soggettività: gli stimoli avvertiti come *impatto* sono quasi sempre visti come oggettivi, quelli percepiti come *azione* sono visti come soggettivi.

La capacità unificante che Langer assegna al concetto di *feeling* emerge anche nel superamento di un'altra tradizionale contrapposizione, quella tra immaginazione (*imagination*) e razionalità (*reasoning*). Secondo l'autrice queste due facoltà sono legate tra loro da un rapporto di filiazione: dal punto di vista filogenetico il pensiero razionale e il linguaggio comunicativo discenderebbero dall'immaginazione e dall'utilizzo emozionale dei simboli. Tale contesto generale è lo stesso che si ritrova in *FNC*, ma è la nozione di *felt experience* ad avere ora il ruolo centrale.<sup>11</sup> Il linguaggio discorsivo e il pensiero razionale sono quindi presentati come il frutto dell'evoluzione del sentire:

l'esperienza riavvertita [*felt experience*] si evolve nel corso di un complesso sviluppo organico, si intellettualizza nel momento in cui le funzioni cerebrali sottostanno alla corticalizzazione e si socializza con lo sviluppo del linguaggio e l'imporsi della sua funzione comunicativa.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Come vedremo, in questa fase Langer ritiene che i primi simboli siano nati in seguito a un processo riavvertito di formazione di immagini semioniche. Cfr. *ivi*, p. 15.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 11.

L'ultima citazione è rilevante per due motivi. In primo luogo essa propone una considerazione unitaria delle facoltà dell'uomo, e in secondo luogo rivela una nuova impostazione metodologica nei confronti della questione dell'ominazione. L'approccio di *FNC*, basato sulla teoria dei simboli, viene ora integrato dall'interesse per l'organizzazione cerebrale dell'uomo – con la fondamentale conseguenza che l'intellettualizzazione del pensiero (che in *FNC* era connessa all'aumento della discorsività del mondo simbolico-culturale dell'uomo) viene ora spiegata in termini molto più vicini alle scienze naturali, vale a dire inserendola nella complessa dinamica che va sotto il nome di corticalizzazione.

Per una prima introduzione al problema della corticalizzazione si può ricorrere alle considerazioni dell'antropologo francese Leroi-Gourhan, secondo il quale il passaggio evolutivo che ha portato all'uomo non si spiega tanto con l'aumento del volume cerebrale quanto con l'assunzione di nuove funzioni da parte della corteccia cerebrale all'interno di un mutamento complessivo nell'organizzazione complessiva del cervello. Un cervello di scimmia che avesse raggiunto le stesse dimensioni di quello umano, in altri termini, non funzionerebbe per questo allo stesso modo di esso. La teoria di Leroi-Gourhan si basa su reperti archeologici che sembrano indicare già nei paleantropi la presenza di un'organizzazione cerebrale di tipo umano. Questo gruppo di primati (comparsi verso la fine del Terziario e considerati i diretti antenati dell'*homo sapiens*) mostra infatti alcune caratteristiche alle quali, con alta probabilità, corrispondeva un cervello già attrezzato per l'utilizzo della lingua: la postura eretta e la mano libera da funzioni deambulatorie.

Anche se, ovviamente, non è possibile esaminare nei dettagli il cervello di tali primati, le impronte lasciate dalle circonvoluzioni cerebrali sull'interno della scatola cranica consentono a Leroi-Gourhan di affermare con ragionevole sicurezza che nei paleantropi le proporzioni tra le aree cerebrali corrispondevano a quelle dell'uomo attuale. Tale corrispondenza riguarda anche gran parte della corteccia cerebrale, ivi comprese le aree in cui si svolgono i più importanti fenomeni della vita di relazione,<sup>13</sup> espressione con cui l'autore si riferisce non solo ai rapporti percettivi e cognitivi tra

---

<sup>13</sup> Per un'esposizione dettagliata di ciò che i calchi endocranici dei paleoantropi rivelano sul loro livello di sviluppo cerebrale e sull'eventuale presenza del linguaggio, cfr. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola...*, pp. 73-139.

organismo e ambiente, ma anche a un'eventuale vita di relazione tra conspecifici: «credo si debba ritenere» – afferma l'antropologo – che la possibilità fisica di organizzare i suoni e i gesti sia esistita sin dal primo antropiano conosciuto». <sup>14</sup>

Tra Leroi-Gourhan e Langer vi è quindi una notevole concordanza. Per entrambi la corticalizzazione e lo sviluppo del linguaggio vanno intesi come processi collettivi – di natura biologica, certo, ma stimolati dalla vita di gruppo che è peculiare dei primati. Langer si riferisce a questo stato di cose dicendo che l'esperienza riavvertita al tempo stesso si intellettualizza e si socializza. Entrambi gli autori ipotizzano quindi che tra corticalizzazione ed elaborazione collettiva degli strumenti cognitivi, soprattutto legati al linguaggio, ci sia stata una relazione di reciproco sostegno.

### 2.3. L'origine del linguaggio nei *Philosophical Sketches*

Nel secondo capitolo dei *PS*, *Speculations on the Origin of the Speech*, Langer riprende la teoria sull'origine del linguaggio già esposta in *FNC* e basata sulle idee del linguista J. Donovan. Secondo tale teoria, ricordiamo, il linguaggio sarebbe nato da vocalizzazioni rituali collettive e spontanee che in un secondo momento avrebbero acquisito una struttura fissa e una stabile relazione semantica con gli oggetti. Nei *PS* però l'approccio alla questione dell'origine del linguaggio cambia in maniera sostanziale.

Ciò che egli [Donovan] non disse, e che io stessa non vidi vent'anni fa [in *FNC*], fu in che modo un prodotto vocale possa entrare in possesso di un significato concettuale. Di certo non compresi quale ruolo giocasse l'immagine mentale privata nel preparare la via al linguaggio simbolico, né che l'intero meccanismo della simbolizzazione venne probabilmente elaborato nel sistema visivo prima che il suo potere potesse espandersi alla sfera uditiva. <sup>15</sup>

Dalla citazione emerge chiaramente che il nucleo della riorganizzazione mentale dovuta al simbolo è ora identificato nel processo di formazione delle immagini visive, un processo che si dif-

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 118. Tra la concezione di Langer e quella di Leroi-Gourhan sussistono ulteriori affinità soprattutto per quanto riguarda l'origine dei primi simboli, che l'antropologo francese definisce «testimonianze di un'intelligenza non strettamente tecnica»; cfr. ivi p. 126.

<sup>15</sup> Cfr. *PS*, p. 49.

ferenza radicalmente dalla normale percezione animale e umana e che va esaminato nei dettagli.

Secondo Langer, il cervello che l'ominide ha ereditato dai suoi progenitori animali sarebbe stato un mero organo di mediazione tra gli stimoli afferenti e le risposte comportamentali dell'organismo; in esso, però, la crescente complessità delle strutture percettive e neurali avrebbe portato a un proliferare e a un diversificarsi degli stimoli afferenti tali da rendere impossibile o troppo dispendioso reagire a ogni impulso con un'azione effettiva. Per questo motivo un grande numero di stimoli, soprattutto visivi, sarebbero stati confinati all'interno della sfera cerebrale, senza innescare altri processi se non la formazione di immagini. In altri termini, il cervello preumano sarebbe stato affetto da un'eccedenza di stimoli tanto intraorganici quanto extraorganici – uno stato che Langer descrive come «un intollerabile affollarsi di impulsi» e che avrebbe portato infine all'evento più importante della nostra storia filogenetica: l'insorgere di una «identificazione simbolica spontanea tra percezioni, ricordi, immagini sciolte e fantasie.»<sup>16</sup>

Secondo Langer, il decisivo passaggio evolutivo si è avuto però solo quando il processo interiore della *image formation* si è costruito una via verso l'esterno, facendo sì che almeno alcune delle immagini diventassero intersoggettivamente accessibili e quindi «oggettive». (Per l'autrice la maggior parte delle immagini non troveranno invece alcuna stabilità né alcuna possibilità di ripetizione e rievocazione, e scompariranno con la stessa velocità con cui si dimenticano i sogni). Ciò è avvenuto quando esse si sono associate a un movimento, ad esempio a una sequenza di passi di danza, oppure a una serie di vocalizzazioni, variante quest'ultima che porterà al linguaggio.

Ma la nascita del linguaggio in una determinata specie di ominidi, sottolinea Langer, non è dovuta soltanto ai processi di corticalizzazione e formazione delle immagini. Essa richiede specifici presupposti anatomici e funzionali, come una particolare struttura della laringe e della bocca, un orecchio epicritico (cioè capace di discriminare con estrema precisione la provenienza e la qualità dei suoni), una buona capacità di controllo sull'apparato vocale da parte dell'orecchio ecc. Altrettanto importante è poi, sul piano etologico, la presenza di modalità comportamentale sociali come la

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 23.

tendenza a produrre vocalizzazione collettive (un comportamento che si ritrova anche in molti primati odierni, come le scimmie urlatrici). Tutti questi fattori, che si ritrovano isolatamente in varie specie del regno animale, si presentano unificati solo nell'essere umano; essi rappresentano quindi il contesto in cui si inserisce l'acquisizione propriamente umana della formazione delle immagini.

In particolare, il fatto che le vocalizzazioni siano emerse in una specie sociale può contribuire a risolvere uno dei problemi più seri posti dalla teoria di Langer, ovvero la questione di come tali immagini soggettive possano aver acquisito un significato condiviso dal gruppo. Per Langer infatti – e anche qui l'autrice riprende la teoria esposta in *FNC* – l'assunzione della funzione semantica da parte delle vocalizzazioni umane avvenne nel corso delle feste rituali celebrate dal gruppo di ominidi, cioè in un contesto altamente emozionale. In tali feste, che l'autrice considera come fenomeni di confine tra il comportamento animale e le danze tribali vere e proprie, si presentano riuniti i tre elementi che compongono la relazione semantica di tipo simbolico: le vocalizzazioni collettive, le immagini soggettive e gli oggetti rituali (vale a dire i primi oggetti denotati). In questa triplice relazione le vocalizzazioni hanno la funzione di mediatori tra le immagini, in se stesse private e incommunicabili, e gli oggetti esterni. Il risultato, per usare le parole di Langer, è il seguente.

Gli individui possono riattivare le immagini simboliche ed emozionali tramite un frammento del canto rituale. [...] L'immagine inizia a simboleggiare l'attività rituale e l'oggetto che ne fa parte. [...] Naturalmente questo simbolo denotativo [*denotative symbol*], l'immagine, non trasmette alcuna comunicazione (in quanto puramente privata). Ma le cose raffigurate in immagine sono pubbliche, e così il suono che le attiva. [...] Con un ampio margine di tolleranza, non è rilevante quanto siano differenti tra loro le immagini private. Esse sono tutte dei simboli equivalenti per l'atto [rituale] o per gli oggetti.<sup>17</sup>

L'esito finale è la riunione nel linguaggio delle diverse funzioni degli elementi della situazione rituale: le vocalizzazioni forniscono una struttura al tempo stesso stabile e intersoggettiva, che può sostenere su di sé la funzione semantica delle immagini; queste ul-

---

<sup>17</sup> *PS*, pp. 50-51.

time, dal canto loro, prestano la loro capacità fondamentale di *stare per* qualcos'altro, vale a dire l'oggetto. È ora più comprensibile che cosa Langer intenda per «socializzazione» dell'esperienza interiore riavvertita: la messa in comune di immagini e emozioni grazie a strutture che, seppure più vicine al comportamento animale che all'azione consapevole dell'uomo, già sono patrimonio del gruppo intero.

Come già in *FNC*, anche nei *PS* la funzione chiave del linguaggio è la denotazione; tale funzione però è considerata ora come dipendente dalla capacità delle *mental images* di stare per altro. Non si tratta ancora, ovviamente, di una denotazione di tipo logico, vale a dire univoca e in cui a una parola corrisponde un solo significato. L'univocità sarà un'acquisizione molto più tarda, che presuppone che la parola si sia liberata dalla connessione con l'immagine nel corso di un complesso processo evolutivo del linguaggio. Per Langer infatti

il linguaggio progredì probabilmente con velocità impetuosa: le frasi solo vagamente articolate dell'orda riunita si contrassero attorno al loro nucleo di significato e [...] si suddivisero in parole più specificamente denotative, finché praticamente tutto il repertorio fonetico fu formalizzato in frammenti separabili e il linguaggio entrò nella fase sintetica della composizione di frasi a partire da parole [...] In questa fase, se non già in precedenza, l'effettiva evocazione di immagini divenne superflua. Non abbiamo bisogno di impressioni visive per imparare il linguaggio. La funzione simbolica è passata all'atto medesimo del parlare, e di là alla parola stessa.<sup>18</sup>

Parallelamente a questo processo si ebbe l'affermarsi di una tendenza all'intellettualizzazione del linguaggio e della vita mentale nel suo complesso, una tendenza che secondo Langer raggiunge il suo culmine nell'uomo moderno. Per l'autrice la pienezza di senso e la pregnanza emotiva che sembrano aver contrassegnato ogni vissuto sia soggettivo che collettivo degli uomini delle origini sopravvivono oggi solo nei fenomeni onirici e artistici. Il linguaggio diviene sempre meno metaforico e sempre più pratico; la sua funzione principale è l'esatta comunicazione di fatti ed eventi. Ma su questo tema torneremo a più riprese in seguito.

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 52.

2.4. Il progenitore dell'uomo nei *Philosophical Sketches*

La differenza tra animale e uomo e la caratterizzazione speculativa dell'essere che può aver mediato tra i due sono tra i temi centrali dei *PS*. Nel capitolo *Man and Animal: The City and the Hive* [*Uomo e animale: la città e l'alveare*]<sup>19</sup> il possibile anello di congiunzione tra animali e uomo è definito in vari modi: «un primate protoumano»,<sup>20</sup> «un essere preumano»,<sup>21</sup> «i Calibani che ci hanno preceduto»,<sup>22</sup> «il grande passo dall'antropoide all'anthropos, dall'animale all'uomo»,<sup>23</sup> «[il protagonista dell']emergere dell'organizzazione mentale dell'uomo da quella dell'animale».<sup>24</sup>

Nonostante la vaghezza di queste caratterizzazioni, l'idea che i *PS* intendono trasmettere è chiara: i criteri in base ai quali l'uomo può essere distinto dagli animali sono in primo luogo l'emergere della coscienza simbolica e della capacità di produrre immagini, e in secondo luogo la tendenza all'applicazione linguistica di tali capacità. Dell'essere che portò avanti questi processi nella propria forma vitale sappiamo poco, ma possiamo supporre con buona probabilità che esso fosse in possesso di tutte i requisiti anatomici e comportamentali sopra elencati.

Oltre alle caratterizzazioni menzionate, nei *PS* Langer indica i progenitori dell'uomo come «lo *stock* animale che produsse la razza umana».<sup>25</sup> Il termine *stock* (che equivale a *phylum* o “linea evolutiva”) assumerà un ruolo di primo piano nella principale opera antropologica di Langer, *Mind*. In *Mind* uno *stock* è una specie animale intesa non come un prodotto finito ma come una sezione particolare del processo filogenetico relativo a tale specie; lo *stock*, quindi, comprende molte delle varianti, delle ramificazioni e delle possibilità evolutive imperniate su una forma base.

Per Langer gli elementi di base dell'evoluzione della vita sulla terra non sono né gli individui né le singole specie, bensì proprio gli *stock*. Nell'ottavo capitolo dei *PS* (*The Ultimate Unit*) l'autrice affronta da questo punto di vista la questione dello status del sin-

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 108-22.

<sup>20</sup> Ivi, p. 37.

<sup>21</sup> Ivi, p. 41.

<sup>22</sup> Ivi, p. 42.

<sup>23</sup> Ivi, p. 51.

<sup>24</sup> Ivi, p. 75.

<sup>25</sup> Ivi, p. 37.

golo organismo vivente: «ogni individuo è radicato nella vita di uno *stock*, la cui esistenza ha una durata indefinita, e raggiunge un certo grado di individuazione [all'interno di esso]». <sup>26</sup> Il livello di individuazione che i singoli organismi possono raggiungere all'interno di uno *stock* è soltanto relativo, mentre lo *stock* rimane «l'entità vivente originaria». <sup>27</sup>

La relazione tra individuo e *stock* è un caso particolare di un processo molto più generale. Nella natura animata Langer vede in azione due principi contrapposti, il principio di individuazione (*individuation*) e quello di coimplicazione (*involvement*). Essi si trovano in una situazione di equilibrio dinamico, che non permette la completa soppressione di nessuno dei due a opera dell'altro, ed entrambi sono necessari all'evoluzione della vita. Come scrive l'autrice,

uno dei vantaggi scientifici del concetto di individuazione è che il suo negativo non è semplicemente il concetto privativo di non-individuazione, ma un'importante condizione vitale, spesso addirittura un processo opposto: la coimplicazione di una creatura con lo *stock* vivente in cui ha origine la sua individuazione. <sup>28</sup>

Questa concezione riesce a evitare l'idea semplicistica che i soggetti dell'evoluzione siano i singoli organismi o addirittura i geni di cui essi sono portatori. Ragionando in termini di *stock*, la trasmissione del codice genetico alle generazioni successive viene visto in una nuova luce: a trasmettersi non sono singoli nuclei di informazione (i geni) bensì ampi repertori di caratteristiche anatomiche e di tratti comportamentali, che corrispondono alla molteplici varianti fenotipiche possibili all'interno della forma base dello *stock*. Sarà poi l'interazione con l'ambiente a decidere quali concrete modalità di sviluppo all'interno del repertorio di uno *stock* si manifesteranno concretamente nei singoli organismi. Anche questa valenza antideterministica del concetto di *stock* diventerà centrale in *Mind*.

Langer sostiene quindi che gli antenati originari dell'uomo erano uno dei molti *stock* di primati, cosa sulla quale l'anatomia comparata non lascia dubbi. Tale *stock* doveva però presentare dei

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 127.

<sup>27</sup> Ivi, p. 132.

<sup>28</sup> Ivi, p. 133.



tratti peculiari, che non si ritrovavano nemmeno negli *stock* più vicini a esso; in particolare, tra quelle che Langer definisce le «specializzazioni» di tale ominide vi doveva essere un cervello altamente sviluppato, in grado di ospitare l'elevatissima concentrazione di stimoli che ha portato alla formazione delle immagini.

2.5. Dalla *image formation* alla rappresentazione simbolica: astrazione sensoriale e astrazione concettuale

Abbiamo seguito il processo della *image formation* dai suoi inizi nel cervello iperstimolato dell'ominide fino al suo risultato esteriore più significativo, il linguaggio nella sua funzione di riferimento agli oggetti (o quantomeno, nello stadio iniziale, ad alcuni oggetti emotivamente rilevanti). Come abbiamo visto, questo primo riferimento oggettivo non è una denotazione univoca: la relazione tra la vocalizzazione collettiva e l'oggetto è vaga e imprecisa, e la medesima sequenza sillabica può stare tanto per l'evento della festa nel suo complesso quanto per i suoi singoli elementi (gli oggetti o le attività rituali).

Con l'ulteriore sviluppo del linguaggio, vale a dire con la separazione di singole parole dalla sequenza sillabica complessiva, la denotazione diviene sempre più precisa. In questa fase, che Langer definisce di «intellettualizzazione» della lingua, acquisisce un ruolo determinante l'elemento simbolico e cognitivo della rappresentazione (*conception*). Già in *FNC* la rappresentazione costituisce la via tipicamente umana alla denotazione dell'oggetto, e consente all'uomo di sostituire la mera reazione all'oggetto, di tipo animale, con la riflessione *sull'oggetto*. Nei *PS* essa mantiene la sua funzione chiave; la rappresentazione, che in quanto immagine è un fenomeno originario della vita simbolica dell'uomo, acquista esattezza e univocità semantica man mano che linguaggio si rende autonomo dall'immaginazione e dall'emotività.

Le rappresentazioni svolgono un'imprescindibile funzione di orientamento nella vita interiore dell'essere umano e nel suo rapporto con l'ambiente già in quanto immagini emozionali, ma tale ruolo si accentua con la loro evoluzione in concetti linguistici. Ripensiamo alla descrizione data da Langer della situazione cerebrale da cui nascono le immagini: un intollerabile accavallarsi di impulsi ai quali l'organismo non può reagire nelle modalità del comportamento animale e che lo spinge a tentare un'altra via, quella dell'elaborazione simbolica, dell'identificazione degli stimoli esterni e

dei frammenti della propria vita emotiva tramite le immagini. Questo processo, che è già di per sé un'operazione di conferimento di senso, riceve un grandissimo impulso quando si forma una particolare rappresentazione, quella del sé. Langer descrive l'evento in questi termini:

l'esperienza soggettiva [dell'ominide] si intensifica e si integra in un sé, mentre la sua esperienza oggettiva è simbolicamente unificata in un mondo; l'interazione di queste due costruzioni mentali regge la sua vita, che è ora realmente una «vita psichica» [«mental life»].<sup>29</sup>

Non è facile comprendere quale tipo di simboli abbiano permesso questa ripartizione e strutturazione dell'esperienza. Le «costruzioni della mente» (*mental constructs*) di cui parla Langer sembrano essere più comprensive di singole immagini, ma non ancora così autonome e ben distinte le une dalle altre come le attuali rappresentazioni di mondo, tempo e sé (che del resto non potrebbero esistere se non nell'odierna fase di compiuta intellettualizzazione del linguaggio).<sup>30</sup> L'ipotesi di Langer è che è la percezione soggettiva di due distinti flussi di stimoli abbia portato alla suddivisione dell'esperienza in un mondo interiore e in uno esteriore. Come abbiamo visto, gli stimoli provenienti dall'esterno vengono percepiti dall'organismo sotto forma di impatti, mentre quelli che hanno origine nell'organismo stesso hanno la coloritura dell'azione autogena (*autogenic action*). Più precisamente, l'attività interiore riavvertita costituisce il «tessuto di soggettività contro il quale urtano gli eventi esteriori oggettivamente percepiti». <sup>31</sup> In una fase ulteriore la soggettività e l'oggettività si evolvono, da qualità del percepito, a metacategorie, le metacategorie di “sé” e di “mondo”. Resta aperta la questione del tipo di rappresentazioni (immagini, parole, altre forme simboliche?) in cui si traducono tali metacate-

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 23.

<sup>30</sup> Non intendo affrontare qui la questione se l'univocità e la precisione delle rappresentazioni di senso comune di mondo, tempo e sé sia reale o soltanto apparente; solitamente, quando riflettiamo su queste metacategorie ogni loro presunta semplicità scompare. Ciò che voglio mettere in risalto è che noi oggi possediamo gli strumenti linguistici e cognitivi necessari per poter maneggiare tali astrazioni; per quanto riguarda Langer, l'autrice vuole mostrare come essi abbiano potuto nascere e che natura possano avere avuto le «rappresentazioni pre-umane» che li hanno preceduti.

<sup>31</sup> Ivi, p. 22.

gorie. Esse sono considerate come il prodotto dell'attività simbolica dell'uomo – l'autrice afferma, ad esempio, che «l'esperienza oggettiva è simbolicamente unificata in un mondo» – ma non è chiaro come avvenga in concreto questa unificazione.

Per una trattazione esaustiva della questione delle rappresentazioni sarà necessario attendere *Mind*, opera in cui Langer cerca di precisare l'idea fondamentale di *FNC* che le rappresentazioni simboliche dell'uomo costituiscono la prima modalità di superamento del piano comportamentale immediato, del qui-e-ora delle reazioni istintive animali, in direzione di un mondo che includa altre dimensioni spaziali e temporali. Perché, come scrive Langer,

L'ambiente di un animale non è veramente un «mondo», e tanto meno «il mondo»; l'ambiente dell'animale è una realtà momentanea, una parte della sua attività; esso è influenzato da esperienze precedenti ma non le include come un «passato», ed è diretto a esperienze future ma non verso un «futuro». Passato e futuro, eventi e situazioni, forse addirittura le cose nelle loro relazioni reciproche non entrano nella sua percezione. *Il mondo* è qualcosa di umano.<sup>32</sup>

Non solo le categorie di spazio, mondo e sé – altamente specializzate e già legate al linguaggio – ma tutte le rappresentazioni si basano su atti d'astrazione il cui nucleo costitutivo è l'«isolamento» e il mantenimento presso di sé di forme regolari tratte dall'esperienza. Come abbiamo visto, gli esseri umani possono utilizzare tali forme astratte per «significare» cose ed eventi, e questo anche in assenza di ciò che aveva portato alla loro prima apparizione.

Così come, in *FNC*, l'uso di simboli da parte dell'uomo aveva un antecedente nell'utilizzo di segni presso gli animali, nei *PS* il mondo animale ospita fenomeni che precorrono l'astrazione concettuale tipica dell'uomo.<sup>33</sup> Tali fenomeni consistono in processi percettivi specializzati e precisi, che sono in grado di guidare il comportamento animale e che Langer denomina nel loro complesso «astrazione sensoriale». Che cosa intenda l'autrice con questa espressione si comprende però solo se non si considerano i sensi come delle funzioni meramente ricettive, attraverso le quali

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 146.

<sup>33</sup> «L'uso di concetti è il tratto distintivo dell'organizzazione mentale dell'uomo; la prima produzione di qualcosa di simile a un concetto deve essere emersa dal progressivo sviluppo di attività naturali e abituali proprie a un animale superiore», ivi, p. 70.

le immagini visive e gli altri stimoli arrivano immutati “nel cervello”, ma come fattori attivi dell’esperienza, che compiono una prima selezione e configurazione del percepito. I sensi, afferma Langer, ««estraggono” caratteristiche dal tumulto dell’esperienza».<sup>34</sup>

A questo proposito l’autrice si confronta con lo studioso di cibernetica Norbert Wiener. Wiener concepisce l’astrazione come un processo di *scanning* che mette in risalto il contorno dell’oggetto e trascura le altre componenti dell’immagine. Per quanto riguarda il piano sensoriale Langer condivide questa concezione: l’astrazione sensoriale è un processo di «eliminazione delle porzioni ridondanti dell’immagine».<sup>35</sup> Tale processo, che coinvolge non solo l’occhio ma anche l’area corrispondente della corteccia cerebrale, si svolge nella maggior parte dei casi in maniera automatica e inconscia. Là dove Langer prende le distanze da Wiener e da altri studiosi di cibernetica (come ad esempio Pitts-McCulloch) è invece sulla legittimità dell’estensione di questo modello a *tutti* i processi astrattivi. Wiener e Pitts-McCulloch considerano l’astrazione simbolico-concettuale dell’uomo come un potenziamento e un’intensificazione quantitativa dell’astrazione sensoriale degli animali. Ciò va di pari passo con una concezione dello spirito umano secondo la quale anche le nostre più elevate prestazioni non sarebbero altro che «tecniche migliorate per il reperimento di cibo, sicurezza e partner sessuali, vale a dire mezzi per raggiungere a un livello superiore le universali finalità animali».<sup>36</sup>

La proposta di Langer mira invece a stabilire una differenza qualitativa tra l’astrazione sensoriale e l’astrazione simbolica in senso stretto. La prima, comune a uomini e animali, si limita a isolare i tratti salienti e i contorni degli oggetti e a produrre così un quadro semplificato della situazione; la sua importanza consiste nella rapidità di reazione che essa rende possibile agli organismi. Nella seconda, che è una peculiarità dell’uomo, gli schemi percettivi e comportamentali sono in relazione con un complessivo sentimento della vita, vale a dire con una struttura percettivo-pulsionale libera dai vincoli della situazione immediata. In altri termini, mentre negli animali solo gli stimoli biologicamente rilevanti e le reazioni dirette a essi hanno accesso alla “vita riavvertita”, l’uomo

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 67.

prende coscienza di molti altri processi interiori ed exteriori. Se l'uomo disponesse soltanto dell'astrazione sensoriale, sia pure portata a un livello più alto e dotata di maggiori connessioni all'ambiente, resterebbero inspiegate non solo la molteplicità e l'intensità della sua esperienza ma anche la nascita delle capacità simboliche, del linguaggio discorsivo e del pensiero logico.<sup>37</sup>

Ma, una volta affermatane la sua differenza qualitativa rispetto all'astrazione sensoriale, come caratterizza Langer l'astrazione simbolica? In primo luogo l'atto astrattivo di tipo simbolico è *riavvertito*, e quindi consapevole; in secondo luogo, pur continuando a basarsi sull'enfatizzazione e sulla messa in rilievo di determinate caratteristiche del percepito, in esso il materiale irrilevante non è soppresso ma *riorganizzato*, così che la forma che è stata astratta sembra emergere da un ricco sfondo di dettagli e dare al vissuto una coerenza complessiva.

L'organismo dotato di astrazione simbolica – ma si potrebbe già dire: il soggetto – si muove quindi in un mondo più ricco: i dettagli conservati ampliano il vissuto in molteplici direzioni, lo mettono in rapporto ad altri vissuti e in tal modo costituiscono un mondo. Nella storia dell'umanità l'arte e il mito sono le prime testimonianze di questo processo astrattivo volto a conferire senso e unità all'esperienza, un processo che ben presto diventa per la specie umana un'autonoma necessità.

È ormai chiaro che Langer considera l'uomo come un'unità dove tanto i sentimenti e le emozioni quanto le funzioni intellettive e il pensiero logico sono permeati della medesima «mentalità simbolica». Se (come si sta facendo ora) la natura simbolica dell'uomo viene considerato dal punto di vista dell'astrazione, il fulcro della questione si sposta sulla modificazione qualitativa che ha condotto dall'«automatica» astrazione sensoriale al simbolo e alla rappresentazione.

---

<sup>37</sup> E non solo questo: «Se la nostra razionalità fosse una mera crescita di processi automatici [di astrazione] e non un nuovo sviluppo che si inserisce su tale crescita, le emozioni non sarebbero veramente null'altro che quei fattori di disturbo che spesso le si accusa di essere: reazioni ataviche in grado di disgregare il comportamento pratico [...] di una perfetta macchina per l'autoconservazione»; cfr. *ivi*, p. 74.

Se la si considera in maniera più generale, però, la nascita della «human mentality»<sup>38</sup> è un esempio di quei cambi di funzione (*shifts of function*) che tanto spesso si verificano negli organismi viventi quando una modalità organizzativa raggiunge un eccessivo livello di complessità. Nel caso dell'evoluzione umana, il cambio di funzione ha investito la corteccia cerebrale, vale a dire proprio quella struttura che Langer ritiene responsabile dell'astrazione automatica delle caratteristiche formali dell'esperienza e che, a un certo punto della filogenesi, si è vista caricare di un eccessivo obbligo funzionale. Come abbiamo visto in precedenza questa soglia dovette consistere in un eccesso di stimoli, ed è per questo motivo che la sopravvenuta riorganizzazione dovette riguardare tanto l'organo in sé (il volume della corteccia) quanto la sua modalità di funzionamento: prima di raggiungere il punto critico in cui i processi fisiologici si sarebbero inibiti a vicenda, il cervello umano avrebbe smesso di funzionare secondo il modello automatico e irriflesso dell'astrazione sensoriale. Più in generale, a essere abbandonata fu la 'costrizione' tipicamente animale a reagire a ogni stimolo con un comportamento esteriore, cosa che – visto l'aumento di stimoli dovuto allo sviluppo cerebrale – avrebbe ben presto paralizzato il cervello.<sup>39</sup>

Il cambio di funzione che ha salvato il cervello pre-umano e al tempo stesso lo ha condotto alla piena umanità è il passaggio all'elaborazione simbolica degli stimoli. In altri termini, secondo Langer, gli animali o ignorano gli stimoli esteriori oppure vi rispondono tramite modalità comportamentali dirette, mentre l'uomo vi risponde in gran parte in maniera «cerebrale e invisibile»,<sup>40</sup> producendo immagini, nozioni o qualsiasi altra costruzione mentale che possa servire da simbolo. Nel corso della filogenesi tale capa-

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 75. Ricordiamo che Langer usa il termine *mentality* non nella consueta accezione di *mentalità* (insieme di valori culturali, opinioni, pregiudizi ecc) ma in quella di *organizzazione mentale*.

<sup>39</sup> È significativo che, interpretando il funzionamento del cervello umano secondo lo schema stimolo-risposta, Wiener giunga a prevedere gravi pericoli nello sviluppo ulteriore dell'umanità: «Il professor Wiener, in effetti, ha proposto la tesi per cui la corteccia cerebrale dell'uomo ha già oltrepassato il suo livello ottimale di complessità; per questo il protrarsi della sua crescita non può non condurre la specie umana all'estinzione.» Cfr. ivi, p. 75, e N. Wiener, *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina* (1948), il Saggiatore, Milano 1968, pp. 190-91.

<sup>40</sup> Ivi, p. 147.

cità di ‘manipolare’ rappresentazioni complesse e dotate di senso darà all’uomo nuovi e potenti strumenti cognitivi, che vanno dalla previsione e dalla pianificazione alla libera immaginazione, associazione e interpretazione.

L’insieme di questi processi avrebbe inoltre esercitato un influsso retroattivo sulla struttura e sul funzionamento complessivo del cervello: «tutte le parti del cervello sono mutate, e le sue reazioni, inizialmente unitarie e massive, si sono suddivise in atti distinti e gestibili separatamente. Anche le emozioni sono diventate articolate». <sup>41</sup> Lo sviluppo delle rappresentazioni – soprattutto di quelle basate su rapporti di causalità, spazialità e temporalità – avrebbe retroagito anche sul livello sensoriale: nell’uomo attuale l’astrazione sensoriale, in origine relativamente semplice, è ormai così compenetrata da quella simbolica che già i nostri schemi sensoriali sono *connotati simbolicamente*. Per l’odierno essere umano, quindi, percepire è già interpretare:

Il processo dell’interpretazione è così naturale e incessante che la maggior parte di esso resta su un livello inconscio. Invece di avere sensazioni e di giudicarle come «significanti» l’esistenza di una cosa o il prodursi di un evento, noi percepiamo realmente cose ed eventi e prendiamo direttamente coscienza dei «fatti». Gli schemi intellettuali dello spazio e del tempo, delle cose e delle loro proprietà, del cambiamento, della causa e dell’effetto ecc. sono impliciti nel modo stesso in cui usiamo i nostri sensi. <sup>42</sup>

## 2.6. Langer e l’antropologia filosofica tedesca al tempo dei *Philosophical Sketches*

Il quarto e il quinto capitolo dei *PS (Emotion and Abstraction e The Growing Center of Knowledge)* intendono rielaborare la teoria dell’arte precedentemente esposta da Langer a partire dalla nozione di astrazione. Nell’ambito di questa operazione emergono alcune profonde affinità tra la nozione langeriana di *logical intuition* e la concezione di Plessner dell’«immediatezza mediata» (*vermittelte Unmittelbarkeit*) dell’uomo, <sup>43</sup> cosa che ci fornisce l’occasione di tentare un raffronto tra Langer e gli autori che rientrano nella cor-

---

<sup>41</sup> Ivi, pp. 66-67.

<sup>42</sup> Ivi, p. 150.

<sup>43</sup> Cfr. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo...*, pp. 344ss.

rente dell'antropologia filosofica tedesca: oltre allo stesso Plessner, principalmente Gehlen.

Dalle opere di Langer emerge che l'autrice americana ha letto Gehlen con molta attenzione. In una pagina dei *PS* Langer menziona e valuta positivamente l'opera gehleniana *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, e il confronto con quest'opera diverrà ancora più profondo e sfaccettato nel secondo volume di *Mind*. Per quanto riguarda Plessner, invece, secondo Lachmann non vi sarebbe

alcun indizio che faccia pensare che Langer conoscesse il libro [principale] di tale autore [ovvero *I gradi dell'organico e l'uomo*]. Vi è in molti punti una grande vicinanza tra le posizioni di Langer e di Plessner, una vicinanza che però non è ancora stata indagata [...] Langer, partendo da una originale presentazione del fenomeno della vita, concorda con Plessner nell'intento di cercare una via d'accesso anche alla realtà spirituale dell'uomo.<sup>44</sup>

Cerchiamo ora di precisare tale affinità tra Langer con Plessner, per poi occuparci del rapporto con Gehlen. Come vedremo, in *Mind* Langer farà derivare l'intera struttura del vivente da un concetto generale (il concetto di atto); ciò le renderà possibile sia l'inserimento di tutti gli organismi viventi in uno schema unitario, sia la loro differenziazione in ambiti subordinati (piante, animali, uomo). Questa impostazione ricorda molto da vicino la disposizione per gradi del vivente che Plessner propone in *I gradi dell'organico e l'uomo*. Per quanto riguarda i *PS*, invece, la vicinanza a Plessner non riguarda tanto il quadro teorico generale quanto la sopra ricordata teoria della percezione astrattiva.

È possibile che la conoscenza di Langer dell'opera di Gehlen *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* abbia portato con sé anche un'indiretta acquisizione delle principali tesi di Plessner. Ne *L'uomo*, e precisamente nei paragrafi dedicati alla relazione tra il mondo interiore dell'uomo e il mondo esteriore dei fatti, Gehlen non può non menzionare la tesi plessneriana della immediatezza mediata dell'organizzazione vitale dell'uomo:

---

<sup>44</sup> Cfr. Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 138. Quanto alla possibilità che Langer sia venuta a conoscenza dell'opera di Plessner leggendo Gehlen, tutto dipende da quale edizione de *L'uomo* fosse in possesso dell'autrice. Gehlen, infatti, menziona Plessner e ne espone le tesi solo nella seconda edizione di tale opera, dopo aver ricevuto delle accuse di plagio ai danni di Plessner.



Nel libro *I gradi dell'organico e l'uomo* (1928) H. Plessner ha esposto i risultati di una ricerca di carattere filosofico sulla natura della pianta, dell'animale e dell'uomo. [...] L'animale vive a partire dal suo centro, ma non vive come centro. [...] Nell'uomo, il centro della posizionalità [...] acquista distanza rispetto a se stesso. [...] È così attuata la scissione in campo esterno, campo interno e coscienza [...] e persino nell'attuazione del pensiero, del sentimento, del volere l'uomo si trova al di fuori di se stesso, può separarsi da se stesso e dubitare del carattere di vissuto del suo esperire.<sup>45</sup>

Ma alla tesi fondamentale del carattere mediato della comprensione e del comportamento umano Langer può essere arrivata anche attraverso Cassirer. Come scrive Karl Neumann, infatti, in Cassirer non si trova l'idea di un coglimento immediato del reale; al contrario, «ogni tipo di relazione all'oggetto si basa su una forma specifica di mediazione, una mediazione che dipende dal medium del segno».<sup>46</sup> In Cassirer, in altri termini, l'oggetto non si lascia porre come una nuda percezione, indipendente dalle categorie essenziali della conoscenza naturale, ma si lascia cogliere e rappresentare solo per il tramite di queste ultime, che contribuiscono in maniera essenziale alla costituzione della sua forma.<sup>47</sup>

A prescindere dalla sua provenienza, il momento della mediazione occupa uno spazio centrale nell'antropologia di Langer, che sottolinea a più riprese come l'uomo possa fare esperienza della propria natura indiretta nelle forme del dubbio sull'oggettività del percepito o dell'insicurezza sul proprio essere al mondo. A tale spaesamento corrisponde però la capacità dell'uomo di guadagnare sicurezza e stabilità tramite un rinnovato lavoro simbolico, rivolto non solo alla sfera vitale immediata del singolo ma anche alla sua collocazione nella rete di relazioni che lo lega ai conspecifici. Nei casi di migliore riuscita, al termine di questo processo potrà darsi addirittura una situazione in cui il lavoro svolto dalla coscienza

---

<sup>45</sup> Cfr. Gehlen, *L'uomo...*, p. 299. Il rapporto tra mondo interiore ed esteriore è, scrive Gehlen, «talmente centrale in antropologia che intendo illustrarlo ulteriormente citando degli autori che hanno preso particolareggiata posizione su di esso» (*ibidem*). Oltre a Plessner, Gehlen si rifà qui esplicitamente anche alle tesi dello psicologo sociale americano Georg Herbert Mead; cfr. Mead, *Mente, sé e società...*

<sup>46</sup> Cfr. K. Neumann, *E. Cassirer: Das Symbol*, in *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, vol. 2, UTB Vandenhoeck 1991, p. 120.

<sup>47</sup> Cfr. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche...*, soprattutto il vol. 1.

viene dimenticato e tanto il mondo quanto il sé sono vissuti come realtà immediate.

Se non è provato che Langer conoscesse Plessner, è invece certa la sua frequentazione dell'opera di Gehlen. Gehlen viene menzionato in un luogo centrale dei *PS*, vale a dire là dove viene presentato il fenomeno del cambio di funzione (*shift of function*).<sup>48</sup> Questo «principio cardine della biologia» consiste per Langer nell'assunzione di una vecchia funzione da parte di un meccanismo di recente formazione, cosa che rende possibile all'organismo tutta una serie di nuove funzionalità; esso, scrive l'autrice, «è stato identificato e ampiamente esplorato da Arnold Gehlen»<sup>49</sup> nel suo libro *L'uomo*.

Il fenomeno a cui Langer si riferisce è lo 'spostamento' della facoltà astrattiva dall'apparato sensoriale al sistema nervoso centrale, uno spostamento che avrebbe molte analogie con quello che Gehlen considera come uno dei momenti decisivi dell'evoluzione dell'uomo: il passaggio dall'utilizzo di schemi percettivi di tipo animale (basati sul nesso stimolo-risposta) all'elaborazione simbolica degli stimoli. Alla base di questo sviluppo Langer pone, come abbiamo visto sopra, un'eccedenza di stimoli che causa uno sviluppo eccezionale del cervello e rende impossibile rispondere a ogni stimolo tramite l'azione effettiva. Analogamente, anche in Gehlen la rottura della reazione immediata agli stimoli deve cedere il passo a una nuova e più 'interiore' modalità di reazione:

La conclusione del processo vede edificati i grandi campi simbolici del vedere, del parlare, del rappresentare, nei quali ci si può già comportare «allusivamente»<sup>50</sup>.

[Con ciò] l'immediatezza con cui affluisce e s'imprime la profusione degli stimoli viene a spezzarsi, e i punti di contatto con essa a ridursi al minimo, ma a minimi di altissima sviluppabilità potenziale. [...] In tal modo, da condizioni che in rapporto all'animale sono abnormi, [e cioè dal sovraccarico di stimoli] l'uomo trae appunto gli strumenti per la condotta umana della sua vita.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Cfr. *PS*, p. 70: «Questo principio [il "cambio di funzione"] è stato riconosciuto e ampiamente esplorato da Arnold Gehlen nel suo pregevole libro *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*».

<sup>49</sup> Ivi, p. 70.

<sup>50</sup> Cfr. Gehlen, *L'uomo...*, p. 89.

<sup>51</sup> Ivi, p. 91.

Come in Langer, anche in Gehlen è la percezione nel suo complesso a essere investita da questo *shift of function*: l'orientamento e il comportamento dell'organismo, in precedenza legati alla percezione sensoriale immediata, vengono ora affidati ad abitudini percettive e pratiche di natura simbolico-culturale. In seguito, con la nascita di simboli sovraordinati e di metacategorie in grado di abbracciare e unificare altri simboli, la rete simbolica che circonda l'uomo acquisterà un'autonomia e una coerenza sempre maggiori: la vita psichica dell'uomo diventerà un *mondo interiore* altamente integrato.

Gehlen si riferisce all'insieme di processi con cui l'uomo si libera dall'obbligo di reagire a ogni stimolo tramite una reazione comportamentale con il termine di *principio dell'esonero* (*Entlastungsprinzip*). Il risultato ultimo di tale processo è che

*tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell'affinamento motorio e operativo, sono sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo esonera l'energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, liberandola per prestazioni di livello superiore.*<sup>52</sup>

Nel secondo volume di *Mind*, scritto circa vent'anni dopo i *Philosophical Sketches*, Langer intraprenderà un'analisi più estesa e approfondita del principio gehleniano dell'esonero, che sarà accompagnata però da una critica serrata a un altro concetto chiave dell'antropologia filosofica di Gehlen, quello di primitivismo degli organi (*Organprimitivismus*).

Di tutto questo ci occuperemo in seguito; per quanto riguarda le prime prese di contatto con l'antropologia filosofica tedesca contenute nei *PS*, ci si può limitare ad affermare come esse siano rivelatrici della profonda mutazione subita dall'approccio di Langer alla questione del simbolo. L'autrice è ora consapevole che l'indagine sulla nascita della coscienza simbolica esige di essere condotta all'interno di una ricerca ben più ampia, che investa la totalità dell'essere umano; come vedremo, ciò porterà Langer a ricercare dei principi metodologici generali (di cui il primo esempio è proprio lo *shift of functions*). Solo in *Mind* apparirà pienamente la

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 93.

portata di questo cambiamento di approccio: i tre volumi che compongono tale opera saranno basati sul modello teorico dell'atto, un modello ritenuto adeguato non solo a dare ragione della natura dell'uomo, ma anche a descrivere il dominio del vivente nella sua interezza.

### 2.7. La critica di Langer alla modernità

Oltre a quelle sopra rilevate, tra l'antropologia di Langer e quella di Plessner<sup>53</sup> vi è un'ulteriore somiglianza: entrambi gli autori sono fermamente convinti che in determinate epoche storiche gli uomini siano o possano divenire maggiormente consapevoli del carattere simbolico e mediato della propria esperienza. Ne è un esempio il diffuso senso di incertezza e spaesamento che caratterizza il nostro tempo, la modernità, che entrambi considerano un'epoca di profonda crisi.

Come Langer afferma già in *FNC*, dopo che la coscienza umana si è distaccata dal comportamento animale la vita dei simboli culturali inizia un proprio autonomo cammino, largamente indipendente dalla volontà dei singoli individui. Come abbiamo visto, ciò porta al formarsi di due distinti sistemi di simboli, il presentativo e il discorsivo, ognuno dei quali si basa su diverse regole organizzative e su diverse possibilità di utilizzo. Nella storia dell'umanità, sostiene l'autrice, i due sistemi simbolici si sono quasi sempre equilibrati a vicenda: in ogni epoca hanno saputo coesistere l'arte e la logica, e nelle coscienze individuali c'è stato spazio tanto per l'immaginazione che per il pensiero razionale. Tra le due modalità simboliche sembra esistere in altri termini una sorta di divisione del lavoro, in seguito alla quale i simbolismi discorsivi divengono funzionali alla vita pratica, mentre quelli presentativi – come l'arte, i miti, i riti religiosi – si volgono a soddisfare la complessiva domanda di senso che è peculiare all'essere umano.

Considerando nella loro successione i diversi stati di equilibrio instaurati dai due sistemi simbolici, ci si accorge però che il simbolismo discorsivo manifesta una costante tendenza ad imporre se stesso ai danni di quello presentativo. Le forme culturali sarebbero sottoposte a una tendenza generale che le conduce da uno stadio

---

<sup>53</sup> Cfr. H. Plessner, *Disumanità* (1966), in *Al di qua dell'utopia*, Marietti, Torino 1974, pp. 175-86.

mitico, prevalentemente presentativo, a uno stadio scientifico prevalentemente discorsivo. Così, l'attuale stato di crisi della modernità è ricondotto da Langer a una carenza di riflessione e di elaborazione simbolico-artistica delle condizioni di vita e delle strutture di coscienza tipiche dell'attuale configurazione culturale tecnico-scientifica.

Per la sua complessità, questo tema richiede che si esamini la concezione langeriana della cultura venga fin dai suoi inizi, contenuti in *FNC*. Per Langer le forme culturali hanno origine dal bisogno dell'uomo di orientarsi simbolicamente nel mondo, dalla sua domanda di sicurezza interiore di fronte alle forze terrificanti della natura e della società.<sup>54</sup> La via più elementare alla costituzione di forme apportatrici di senso è per l'autrice l'astrazione di strutture regolari dal mondo naturale: Langer porta ad esempio la corrispondenza formale tra le fasi della luna e i ritmi della vita della donna (il ciclo mestruale, il graduale crescere del ventre durante la gravidanza), una corrispondenza che può diventare il nucleo portante dell'elaborazione mitica.

Tali elaborazione ha natura presentativa. In essa il simbolo della luna non denota la donna in maniera univoca (come fa invece la parola "donna"), bensì *illustra* il suo oggetto e unifica in se stesso un intero complesso di caratteristiche, ritmi, elementi principali e secondari. È pertinente a questo proposito l'accostamento con l'analisi freudiana del lavoro onirico e, in particolare, del processo della condensazione: miti e opere d'arte riescono a concentrare in se stessi la complessità dei fenomeni viventi senza instaurare un'esatta corrispondenza tra i loro componenti e un determinato oggetto o particolare. Nel sogno, nell'arte e nel mito l'univocità della denotazione, che esige un rapporto 1:1 tra segno e oggetto, cede il passo alla polisemia e alla permutabilità dei significati, mentre i giudizi basati sulla dicotomia vero/falso e il principio di non contraddizione passano in secondo piano.<sup>55</sup>

Ciò non significa però, come sottolinea Langer, che i popoli la cui mentalità è prevalentemente simbolica non dispongano del pensiero logico-pratico ma soltanto che in essi tale forma di pensiero, e i comportamenti finalizzati in cui essa si traduce, si manifestano sullo sfondo di una concezione presentativa del mondo. In

---

<sup>54</sup> Cfr. *FNC*, p. 227 ss.

<sup>55</sup> Cfr. I. Matte Blanco, *L'inconscio come sistemi infiniti* (1975), Einaudi, Torino 1998.

queste culture sono le strutture di senso di tipo mitologico o religioso a svolgere la funzione di orientamento, creando e mantenendo negli individui un senso generale e (apparentemente) immediato di sicurezza in grado di sostenere anche l'agire pratico.<sup>56</sup>

Ciò che è andato perduto nelle società occidentali moderne (e, a livello mondiale, in tutte le configurazioni culturali che seguono il modello occidentale) è precisamente questa divisione del lavoro simbolico. Tra le tendenze che, su un livello che è al tempo stesso sociologico e simbolico, Langer individua come fondamentali per il processo di modernizzazione si trovano la secolarizzazione, l'individualismo, la dissoluzione delle relazioni sociali tradizionali e la crescente importanza della scienza, della tecnica e della tecnologia nella vita degli uomini. A questi processi corrisponde, sul piano della coscienza simbolica del singolo, la perdita della funzione di orientamento svolta in precedenza dai sistemi simbolici presentativi e il tentativo di soddisfare il bisogno di senso tramite simboli discorsivi.

A questo proposito è rilevante in particolar modo l'ultimo capitolo di *FNC*, in cui emerge come l'affinamento del pensiero logico e gli enormi progressi della capacità pratico-organizzativa dell'uomo abbiano portato all'applicazione di giudizi di verità anche negli ambiti tradizionalmente riservati ai simbolismi presentativi. Si tratta di un atteggiamento critico che tende a divenire abitudine e che Langer definisce come «una naturale tendenza a maturare il pensiero verso il realismo».<sup>57</sup> Rivoltasi ai miti e alle religioni, la tendenza al realismo ne ha minato la funzione di orientamento, e ha sostituito un'immagine neutra del mondo al «tessuto di "valori" in cui cose ed eventi erano interpretati come manifestazione del bene e del male e messi in relazione a potenze, volontà e spiriti, ma non necessariamente gli uni agli altri».<sup>58</sup>

Si è passati in questo modo da un mondo in cui l'uomo commisurava il significato del suo agire in base a gerarchie di valori mitico-religiosi, a uno in cui il valore risiede nella "realtà oggettiva"

---

<sup>56</sup> Cfr. inoltre P. L. Berger, *La sacra volta* (1967), Sugarco, Milano 1984, p. 50 ss., e B. Malinowski, *Il mito nella psicologia primitiva* (1926), in Id., *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 1-60.

<sup>57</sup> Cfr. *FNC*, p. 352.

<sup>58</sup> Ivi, p. 221: «Mettere in rapporto i fatti gli uni agli altri» è per Langer la funzione chiave della scienza, la quale «ha portato a una conoscenza del mondo senza precedenti».

delle cose in quanto tali («[of] things as they are»): oggi «i fatti stessi sono la nostra misura di valore [...] [e] la nostra garanzia di verità».<sup>59</sup> Ciò non riguarda solo il mondo fisico e naturale: la nascita di una disciplina storica che si considera scientifica ed empirica estende anche all'ambito delle relazioni umane e sociali questo tipo di indagine basata sui fatti.<sup>60</sup> E, con la psicologia e la sociologia, tale indagine si è poi estesa anche all'interiorità umana e alla società.

Sul piano simbolico – sul piano cioè dove l'individuo cerca orientamento – tutto questo dà origine a una situazione molto complessa. Le società moderne (o modernizzate) sono composte da un lato da una minoranza che ha abbracciato (e sa sopportare) la concezione secolarizzata di un mondo composto da nudi fatti, dall'altro dato da una maggioranza che, pur uscita dall'orientamento mitico-religioso della vita, non ha gli strumenti culturali per accettare il nuovo orizzonte. A proposito della prima componente sociale – solitamente formata da scienziati, intellettuali, medici e tecnici – Langer si esprime in questi termini: «le menti migliori della nostra epoca danno prova di un eroico orgoglio nel non spaventarsi di forte alla verità, nel voler guardarla in faccia e nell'essere in grado di accettarla».<sup>61</sup> Questo atteggiamento esclude la fede in qualsiasi contenuto religioso (come la sopravvivenza dello spirito umano dopo la morte, o l'esistenza di un'anima metafisicamente distinta dal corpo).

La seconda componente sociale è invece formata in prevalenza da lavoratori poco qualificati e a basso livello di istruzione, per i quali è ancora maggiore il pericolo della perdita di orientamento. Come scrive Langer,

nella configurazione culturale moderna ci sono due grandi minacce alla stabilità psichica: un nuovo modo di vivere che ha reso estranei alla nostra mente i simboli naturali, e un nuovo modo di lavorare, che ha reso l'attività personale priva di senso, inaccettabile all'immaginazione affamata. La maggior parte de-

---

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

<sup>60</sup> Ivi, p. 225. Per l'autrice, infatti, è stata la «mentalità storica, piuttosto che quella scientifica (nel senso della fisica) a distruggere l'orientamento mitico della cultura europea; fu lo storico, non il matematico, a introdurre la "critica superiore"». Le discipline fisico-matematiche avrebbero avuto il compito di preparare tale "criticismo storico".

<sup>61</sup> Ivi, p. 224.

gli uomini non vedono mai i beni che producono e stanno ora dopo ora, giorno dopo giorno e anno dopo anno a una catena di montaggio dove fissano per milioni di volte la stessa vite o chiudono per milioni di volte la stessa scatola. Questo genere di attività è troppo povera e troppo vuota perché anche la mente più ingegnosa possa investire in essa contenuti simbolici. Il lavoro non è più una dimensione rituale, cosa che porta all'estinzione la più accessibile e sicura fonte di soddisfazione mentale degli uomini. Allo stesso tempo la sostituzione della casa di proprietà con la moderna usanza dell'appartamento in affitto – ora qui, ora in un altro luogo – ha reciso un'altro legame che dava stabilità alla mente umana. La maggior parte delle persone non hanno una casa [*home*] che sia il simbolo della loro infanzia, [molti] non ricordano più nemmeno la lingua che è stata un tempo la loro lingua madre.<sup>62</sup>

Assieme alle tradizionali reti simboliche – che Langer definisce naturali in quanto la loro struttura manifestava spesso corrispondenze formali con i ritmi della natura – scompaiono quindi anche tutte quelle istituzioni pratiche che erano in grado di strutturare l'esperienza quotidiana dell'uomo e di darle senso. Per quanto riguarda l'Europa e il Nordamerica, l'atmosfera sociale del passato era incarnata in maniera esemplare dalle comunità agricole e rurali, dove i lavoratori sapevano bene a cosa portava il loro lavoro e in cui gli abitanti non si spostavano dal luogo di nascita e non utilizzavano lingue diverse dalla madrelingua. A questo quadro Langer contrappone un'immagine della società moderna in cui è facilmente riconoscibile la società americana, caratterizzata dal prevalere del lavoro automatizzato, da un elevato tasso d'immigrazione e da un'alta mobilità geografica e sociale.

Pur essendo un'opera molto critica verso la società contemporanea, *FNC* non riesce a compiere un passo fondamentale per la sua comprensione in quanto non include un'analisi di quel sistema economico, il capitalismo, il cui buon funzionamento esige proprio questo tipo di alienazione del lavoro e dell'esistenza. Più in generale, Langer non sa riconoscere la necessità di connettere tra loro la secolarizzazione e la perdita di senso da un lato con le condizioni economiche delle società moderne dall'altro. Accanto all'indagine sulle forme simboliche, un'analisi della modernità deve comprendere anche l'analisi del capitalismo storico come sistema economico, e in particolare del suo peculiare rapporto sociale con il pro-

---

<sup>62</sup> Ivi, pp. 237-38.



gresso – o più esattamente con il ‘nuovo’. La descrizione di Langer della perdita del simbolo e della modificazione della coscienza moderna (che ricorda sotto molti aspetti le tesi di Carl Gustav Jung) non basta a rendere ragione dei fatti perché non spiega come le nuove strutture economiche e istituzionali *possano funzionare anche senza valori condivisi e senza l’intima partecipazione del singolo*. Perché se alle attività lavorative parcellizzate e automatizzate non si associano più fierezza e senso di appartenenza, e se i contenuti di fede religiosi vengono considerati come questioni del tutto private, ciò potrebbe anche significare che la stabilità sociale non ha più bisogno di tali sostegni.

Langer affronta il tema della modernità anche nei *PS*, e precisamente nel capitolo *Scientific Civilization and Cultural Crisis*. Coerentemente al complessivo mutamento di approccio verificatosi nei *PS* e incentrato sul concetto di *feeling*, Langer afferma che in ogni società e in ogni epoca gli individui si orientano nell’esistenza partecipando alle forme dell’esperienza riavvertita tipiche del popolo o della nazione di appartenenza;<sup>63</sup> a questo proposito l’autrice parla di «stili del sentire». Per quanto riguarda la situazione attuale, Langer rileva che «quasi ovunque nel mondo la corrente sotterranea del sentire è confusa, incerta, forzata»<sup>64</sup> e che «la percezione della vita della maggior parte delle persone sembra dominata da una profonda confusione nella morale, negli scopi, nei valori, nelle credenze e nelle motivazioni».<sup>65</sup> Riprendendo la concezione esposta in *FNC*, l’autrice sottolinea come accanto a strati sociali in possesso di una salda visione scientifica del mondo permanga un diffuso irrazionalismo, e come una crescente attenzione per i diritti umani e alla parità coesista con una situazione geopolitica di continua guerra civile.

Anche nei *PS*, le cause di questa situazione sono le stesse che erano state identificate in *FNC*: rapida industrializzazione, produ-

---

<sup>63</sup> La continuità con *FNC* risulta evidente se si considera che il *feeling* riceve forma e struttura attraverso l’arte e i simbolismi presentativi. Si vedano le seguenti citazioni: «l’educazione all’arte è educazione del sentimento [*feeling*], e una società che la trascura si consegna a emozioni senza forma» (cfr. *PS*, p. 92); «Ciò che il simbolismo discorsivo fa per la consapevolezza delle cose che ci circondano e della nostra relazione con esse, l’arte lo fa per la nostra consapevolezza della realtà soggettiva, del sentimento e dell’emozione», *ivi*, p. 94.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 96.

zione di massa e conseguente alienazione del lavoro, urbanizzazione ed elevata mobilità tanto tra paesi diversi quanto all'interno di ogni società. Come afferma l'autrice,

solo da poco tempo abbiamo iniziato a comprendere che cosa è andato distrutto [...] – ordinamenti sociali basati sul rango e sullo status e costituitosi nel corso di una lunga storia nazionale o locale, la fede religiosa e le sue istituzioni, un'arte supportata da buone e solide tradizioni, dei modi di vita in cui le persone si sono a lungo sentite sicure e utili agli altri.<sup>66</sup>

Ciò che Langer sta descrivendo è il conflitto tra la *civilizzazione* tecnico-economica che si sta estendendo a livello globale e le molte *culture* precedenti che la devono accettare come un corpo estraneo. Certo, precisa Langer, la distinzione tra cultura e civilizzazione è sempre esistita, ma non necessariamente nella forma del conflitto:

La civilizzazione è sempre il prodotto di una cultura alta, ma invece di essere l'aspetto simbolico del comportamento è lo schema del sostegno pratico alla vita – pratico, non necessariamente materiale. [...] Contratti, obbligazioni, regolamenti locali (ad esempio il codice della strada) non sono strumenti materiali, sono puramente simbolici [...] e il loro compito è di facilitare la condotta della vita.<sup>67</sup>

Come in *FNC*, quindi, anche nei *PS* sono visti coesistere a livello sociale due simbolismi contrapposti, uno razionale-organizzativo e uno morale. La funzione del primo, che Langer fa confluire nel concetto di civilizzazione, è dirigere gli aspetti pratico-economici della vita, mentre il secondo (che l'autrice associa al concetto di cultura) è deputato a orientare la condotta complessiva di vita in rapporto ai valori e alla motivazione e giustificazione delle azioni.

L'inedito problema che la modernità si trova ad affrontare trova espressione nell'interrogativo: «come può la civilizzazione uccidere la cultura?»<sup>68</sup> La struttura giuridica, industriale e commerciale europea, con le sue enormi conoscenze scientifiche e tecniche, si è rivelata del tutto incapace di coesistere pacificamente con i valori

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 97.

premoderni. Tale civilizzazione ipersviluppata e altamente efficiente non solo ha distrutto le culture da cui si è sviluppata – questa la tesi di Langer – ma minaccia anche quelle con cui viene in contatto nella sua espansione:

la nostra moderna tecnologia, trasferitasi praticamente in tutti i paesi del mondo, ha costretto ovunque la civilizzazione a seguire le sue linee di sviluppo e a cambiare la condotta di vita così radicalmente che l'attualità e la tradizione sembrano non avere più alcun contatto reciproco. Anche le pratiche religiose divengono indifendibili nel nuovo contesto pratico; e con il fallimento del supporto religioso, gli individui tendono a perdere la loro stabilità emozionale e morale.<sup>69</sup>

La vita individuale perde il suo aspetto simbolico, vale a dire la sua sensatezza:

viviamo in uno stato di anomalia sociale, presi tra un mondo composto da società con religioni e interessi tribali e un mondo dell'organizzazione industriale globale, formato da una società con interessi globali ma senza alcun simbolo in grado di esprimerli e senza alcuna religione che dia sostegno agli individui nel nuovo, vasto teatro della vita.<sup>70</sup>

La descrizione data da Langer del conflitto tra civilizzazione occidentale e culture premoderne mostra chiaramente come in esso siano in gioco tanto le strutture simboliche individuali quanto le istituzioni. Il punto meno convincente della concezione di Langer della crisi della modernità è la sua convinzione che le capacità simboliche umane riusciranno spontaneamente a creare un nuovo orientamento valoriale. Per l'autrice la creazione di simboli è una dinamica naturale: tanto le crisi quanto la loro soluzione non sarebbero altro che fasi di uno stesso processo, e la disarmonia della nostra epoca sarebbe una di quelle «disfunzioni della crescita» (*disharmonies of growth*) che sono ben note a ogni scienza naturale che si occupi dello sviluppo degli organismi. In altri termini, tutto è dovuto al fatto che l'apparizione di nuove forme, «quella che [...] Whitehead chiamava "l'avanzare creativo della natura", non è un processo ordinato, ma è pieno di irregolarità»;<sup>71</sup> e questo varrebbe

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 103.

<sup>70</sup> Ivi, p. 104.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 104-105

anche per lo sviluppo delle società, dove molto spesso domina l'eccesso, la disarmonia e la sproporzione.

Ma se il superamento della crisi attuale e la nascita di un'armonica «società globale» sono da intendersi come sviluppi spontanei e naturali, allora non ha senso cercare di accelerarli. Non si può forzare l'emergere di una cultura viva; essa inizia spontaneamente con «l'infiammarsi dell'immaginazione, quando oggetti e azioni diventano simboli vitali» e prosegue quando i nuovi simboli diventano arte, comportamenti, istituzioni e cultura materiale. Noi non sappiamo

quale sarà la forza trainante e la sostanza della prossima epoca culturale, ma io sospetto che, come così spesso accade in natura, sarà lo stesso sviluppo che ora sta infrangendo i vecchi schemi di pensiero a plasmare i nuovi, vale a dire lo sviluppo della scienza.<sup>72</sup>

La posizione di Langer sulla crisi culturale della modernità è quindi molto complessa: da un lato l'autrice attribuisce alla scienza moderna e alle sue applicazioni tecniche la responsabilità della diffusione della civilizzazione occidentale, dall'altro è convinta che la crisi – come ogni altro fenomeno naturale – stia già generando le forme che la risolveranno, e questo proprio grazie all'impulso dato dalla scienza. In altri termini, sembra che per Langer la crisi si stia in qualche modo risolvendo da sé, e che sia sufficiente attendere l'emergere della nuova configurazione prima nell'arte, poi nell'azione intersoggettiva e istituzionale. Il motivo per cui è proprio la scienza a essere vista come il nucleo generativo di questo rinascimento (le cui modalità concrete restano indeterminate) è che «al momento presente, tra le grandi attività culturali [dell'uomo contemporaneo] solo il pensiero scientifico è universale sia di fatto che di principio».<sup>73</sup>

Nella concezione di Langer manca qualsiasi indicazione delle modalità politiche con cui la nuova cultura mondiale dovrebbe affermarsi. La convinzione che tanto la crisi quanto il suo superamento abbiano un carattere naturale, in altri termini, conduce Langer a considerare la spontanea apparizione di nuove forme artistiche, il loro imporsi nell'immaginazione e nell'azione collettiva e la

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 105.

<sup>73</sup> Ivi, p. 106.

loro connessione con l'universalità della scienza come processi che non richiedono alcun soggetto istituzionale. Forse, ma il modo resta misterioso, sarà la stessa nuova forma a permeare di sé la coscienza simbolica collettiva e a creare così i soggetti politici di cui la nuova epoca ha bisogno.

Ciò che Langer non prende affatto in considerazione è la possibilità che già nel tempo della crisi possano esistere dei soggetti politici in grado di sviluppare nuove forme d'azione; nel quadro della crisi tratteggiato dall'autrice sono infatti in azione solo due fattori: da un lato la civilizzazione capitalistica occidentale, dall'altro i popoli e le culture premoderni, che però sembrano essere incapaci di organizzazione intenzionale e destinati a soggiacere passivamente al 'naturale' processo di modernizzazione. Il limite principale della concezione di Langer, quindi, consiste nel suo restare limitata al piano della perdita del senso esistenziale individuale e all'esternazione della speranza che la società possa riorganizzarsi tramite l'apparizione di nuovi simboli.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> La concezione di Langer dello sviluppo culturale dell'uomo è molto vicina alla visione che Cassirer espone nel *Saggio sull'uomo*. Come scrive Neumann, tuttavia, già nella *Filosofia delle forme simboliche* (1923-29) Cassirer si prefiggeva di «descrivere lo sviluppo storico delle forme culturali con categorie organico-teleologiche [...]: la tarda cultura "si pone nei rispetti della precedente non come qualcosa di totalmente estraneo, essa è piuttosto il compimento di ciò che già [...] era predisposto in essa". Nel mito e nell'arte predominano ancora "determinazioni contenutistiche immediate", mentre nel linguaggio e nella scienza "i momenti generali della forma e della relazione [...] si manifestano con maggiore purezza e decisione" [e] [...] vengono elevate a chiarezza concettuale». Un'ulteriore somiglianza consiste nel fatto che in Cassirer il soggetto di questo sviluppo è «lo "spirito" nella sua pura attività, non il soggetto storico concreto»; allo stesso modo in Langer esso è rappresentato da una specie di evoluzione naturale delle società. Come metterò in risalto in seguito, la stessa critica sarà da rivolgere anche all'applicazione all'ambito culturale del concetto di atto, anch'esso affetto da naturalismo. Dove Langer si distacca da Cassirer è invece nell'affermazione della necessità che le configurazioni culturali preservino anche il momento della presentatività, condizione imprescindibile della loro sensatezza complessiva. Cfr. Neumann, *E. Cassirer...*, pp. 114-15 e Cassirer, *Saggio sull'uomo...*



## CAPITOLO III

### LA NATURA ATTUALE DELLA MATERIA VIVENTE

#### 3.1. L'oggettivazione del divenire organico nell'arte

Se nei *PS* lo sviluppo delle forme simboliche viene inserito nel contesto altamente dinamico dell'evoluzione del cervello umano (i cui tratti fondamentali sono, come abbiamo visto, la crescente complessità e intensità della stimolazione cerebrale, la formazione spontanea di immagini e la ripartizione dell'esperienza in sfera soggettiva e sfera oggettiva), nei tre volumi di *Mind* la nascita della coscienza simbolica viene collocata in un ambito ancora più ampio, quello dell'emergere del vivente dalla materia inanimata.

Iniziamo la nostra indagine dal primo volume di *Mind* (d'ora in poi *Mind I*). In esso il punto di partenza di Langer è l'osservazione che gli organismi viventi (tanto animali quanto vegetali) sono sempre in divenire, e che tale divenire – ben lungi dall'essere un confuso variare – consiste in processi articolati. Dove c'è materia vivente, sostiene l'autrice, ci sono sempre anche forme di organizzazione spaziale e temporale che danno una struttura al mutare degli organismi: ritmi di crescita e riproduzione (come la mitosi negli organismi unicellulari), modalità di adattamento all'ambiente ecc. Non vanno poi scordati quei particolari processi che (in tutto o in parte) hanno raggiunto la condizione dell'esser-riavvertiti, ovvero sono entrati in una “fase psichica”; anche questi ultimi – siano essi appartenenti alla vita interiore o al comportamento esteriore osservabile – non solo affondano le loro radici nella processualità inconscia della materia vivente, ma tendono a seguire schemi articolati e regolari.

Alla base di tutte le forme dispiegate dalla processualità del vivente vi è secondo Langer una medesima forma-base o *Gestalt*, l'atto [*act*], che rimane costante pur nelle sue infinite variazioni. Tale forma universale, o unità processuale di base, consiste in uno schema quadripartito e ciclico (la quarta e ultima fase di ogni atto, in altri termini, trapassa senza soluzione di continuità nella prima fase dell'atto seguente). Prima di occuparci nei dettagli di tale con-

cetto, che rappresenta il nucleo della filosofia del vivente di Langer, va però affrontato più in profondità un problema metodologico già emerso nel capitolo precedente.

Nei *PS* Langer si occupa principalmente di quei processi fisiologici che hanno raggiunto una fase psichica o che sono in procinto di farlo: sentimenti, sogni, prodotti dell'immaginazione ecc. Questa delimitazione del campo d'indagine sembra però prestare il fianco a una critica fondamentale, che riguarda qualunque approccio diretto alla vita psichica dell'uomo (psicoanalisi inclusa): come può una teoria che si basa in ultima analisi sull'accesso personale all'interiorità essere oggettiva, scientifica e condivisibile? Nella fattispecie della teoria di Langer: come si può stabilire l'affinità strutturale di *tutti* i processi che hanno luogo nel vivente se non affidandosi, per quanto riguarda i fenomeni psichici, all'introspezione, vale a dire a un'attività eminentemente personale e soggettiva? La coincidenza tra l'osservatore e l'oggetto non porta forse a una totale arbitrarietà, in cui le diverse sensibilità individuali percepiscono, interpretano e formulano i fenomeni e le loro leggi ognuna in diversa maniera?

Come abbiamo visto, Langer cerca di sfuggire a tale pericolo ricorrendo alla sfera artistica: l'arte è infatti una modalità al tempo stesso *oggettiva* e *intersoggettiva* di presentificazione dello spirito umano e delle sue produzioni simboliche. Non solo le opere d'arte figurativa, ma anche il mito e le poesie (tutte le forme simboliche presentative, in altri termini) contribuiscono per l'autrice a rendere accessibile all'esperienza intersoggettiva la vita interiore dell'uomo. Ciò si basa sul fatto che la struttura dell'opera d'arte rispecchia fedelmente le articolazioni, le forme e i ritmi dell'esperienza interiore dell'artista e dell'uomo in generale.

In *Mind I* questa funzione fondamentale dell'arte, già teorizzata nelle opere precedenti, viene ulteriormente rafforzata ampliando notevolmente l'ambito di validità delle corrispondenze formali tra arte e realtà. L'idea centrale di *Mind I* è che esiste una "forma vivente" che accomuna non solo l'arte e la vita interiore dell'uomo, ma anche l'arte e la natura nella sua totalità – ma se così è, allora vi è corrispondenza strutturale anche tra la vita interiore dell'uomo e la natura.<sup>1</sup> Qui Langer procede applicando una sorta di regola

---

<sup>1</sup> A questo proposito sono significativi i titoli dei primi capitoli di *Mind I*, dove accanto a "The Projection of Feeling in Art" ["La proiezione dell'espe-



della transitività: se A è in corrispondenza formale con B e B è in corrispondenza formale con C, allora anche A lo è con C. L'esperienza artistica e l'analisi dell'opera d'arte vengono così a costituire un accesso privilegiato non solo alla sfera dell'umano sentire (*feeling*), ma anche ai processi organici della natura vivente (a quei processi cioè che di norma sono oggetto della biologia, della biofisica, della fisiologia ecc). Come scrive Langer,

se il sentire (*feeling*) è il culmine di un processo vitale, ogni immagine articolata del sentire deve rispecchiare la struttura di quel processo vitale – una struttura che parte dalle profonde attività generali dell'organismo fino a elevarsi ad atti intensi e intenzionali, quelli che, nella loro fase psichica, noi percepiamo direttamente come impatti o come azioni riavvertite. Ogni forma artistica riflette il dinamismo che in ogni istante costituisce la vita del sentire [...] *E, ciò che più conta, molti aspetti della vita che non ascendono mai al livello del sentire possono venire ad apparizione nel simbolo artistico, e vi appaiono come se potessero venire riavvertiti.*<sup>2</sup>

Questo approccio sfocia nella programmatica affermazione di voler «integrare il simbolo artistico in una filosofia della mente (*philosophy of mind*)», di voler arrivare cioè alla configurazione della mente che in esso si rispecchia:

Nella proiezione artistica l'organizzazione della mente umana [*the human mentality*] diviene visibile come una fabbrica di atti mentali altamente complessa e organizzata; tali atti emergono più o meno costantemente dalle attività più profonde, in se stesse normalmente non riavvertite [*unfelt*], che costituiscono la vita di un individuo.<sup>3</sup>

---

rienza riavvertita nell'arte"], capitolo 4, troviamo "Living Form in Art and Nature" ["La forma vivente nell'arte e nella natura"], capitolo 7.

<sup>2</sup> *Mind I*, p. 199, corsivo mio.

<sup>3</sup> Ivi, p. 200. Nelle opere di Langer, la prospettiva in cui vengono considerati i fenomeni artistici subisce una continua metamorfosi: da una prima ricognizione del carattere simbolico e della presenza nell'arte di una forma logica (temi centrali in *FNC*) si passa (nei *PS*) all'accentuazione della complessità e molteplicità dell'astrazione intesa come facoltà originariamente umana, per poi arrivare (in *Mind*) all'idea del fondamentale ruolo conoscitivo dell'arte, che porta a espressione la sostanziale unità delle più alte espressioni simboliche della mente umana con gli strati più elementari della vita organica, in cui esse affondano le loro radici e di cui condividono le leggi fondamentali.

Attraverso l'arte, il complicato tessuto di relazioni consce e inconscie che costituisce la materia vivente viene semplificato e reso concepibile. Quest'idea è così resa dall'autrice:

[il mio intento] è quello di guadagnare una prospettiva biologica e psicologica attraverso la capacità suggestiva della forma artistica. Un simbolo presenta sempre il suo contenuto in una forma semplificata, ed è proprio questo che ci rende accessibile tale contenuto. Non importa quanto complessa, profonda e feconda possa essere un'opera d'arte (o anche l'intero regno dell'arte), essa sarà pur sempre incomparabilmente più semplice della vita. Così la teoria dell'arte è realmente un *prolegomenon* alla ben più grande impresa di costruire un concetto di mente adeguato all'attualità della materia vivente.<sup>4</sup>

A conclusione di queste riflessioni sul ruolo conoscitivo dell'arte nell'indagine biologica e antropologica vanno riportati alcuni passi di Langer che testimoniano di una certa prudenza nell'utilizzare l'isomorfismo tra opere d'arte e fenomeni della vita. Tale isomorfismo – che si basa in ultima analisi sulla comune forma logica costituita dall'atto – non è infatti completo: «gli elementi artistici sono simili agli atti (*act-like*). Gli atti sono il loro analogo biologico nel mondo della natura».<sup>5</sup>

Che le opere d'arte siano solo un *analogon*, ovvero una proiezione del vivente, è dovuto al fatto che l'opera non riesce a ricostruire l'enorme numero di relazioni che legano l'organismo all'ambiente. La rete di corrispondenze interne all'opera d'arte è sì la proiezione delle relazioni che costituiscono un organismo, e che al tempo stesso lo connettono al suo ambiente, ma tale proiezione è sempre una semplificazione della complessità del vivente. Si può dire anzi che l'arte si fonda sull'interruzione intenzionale delle relazioni che connettono ogni vivente alla natura tutta e nel tentativo di tradurre tali relazioni in rapporti interni all'opera – vale a dire i quei rapporti che intercorrono tra gli elementi artistici (forme, colori, contrasti ecc.). Il limite principale dell'opera d'arte – dal punto di vista della sua funzione conoscitiva, ovviamente – è quello di comunicare un'impressione di individualità e autonomia che può risultare fuorviante, se messa a confronto con l'universale interconnessione del vivente. D'altro canto è proprio questa rela-

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 244.

<sup>5</sup> Ivi, p. 247.

tiva chiusura dell'opera d'arte a renderla un tutto armonico e a fondarne il valore propriamente artistico.

Queste ultime osservazioni mostrano come Langer sia ben consapevole della necessità di fondare la sua filosofia del vivente anche in maniera indipendente dall'analisi dell'opera d'arte. Se tale teoria costituisce per così dire il fondamento generale delle tesi di *Mind*, le argomentazioni e i risultati più precisi e rilevanti contenuti tale opera provengono però dagli ambiti della chimica, della biologia, della neurofisiologia e dell'etologia. I tre volumi di *Mind* pongono infatti il lettore di fronte a un'impressionante rassegna di testi scientifici del Novecento, dal cui studio l'autrice ha ricavato fatti e argomentazioni a sostegno della sua visione dell'uomo e della natura vivente. In altri termini, se l'unitarietà dei tre volumi di *Mind* è dovuta alla coerenza complessiva del modello attuale del vivente e dalla funzione regolativa dell'isomorfismo artistico, senza i riferimenti alla letteratura scientifica del tempo l'opera soffrirebbe di una certa vaghezza contenutistica.

Del materiale proposto da Langer, il presente lavoro prende in esame solo le pubblicazioni più direttamente connesse con il tema principale, quello della nascita della coscienza simbolica dal tessuto di atti che costituiscono l'uomo. Per questo motivo la mia esposizione dei contenuti di *Mind* diverrà sempre più puntuale man mano che ci si avvicinerà alle tematiche del processo di omniazione e della differenziazione dell'apparato simbolico-cognitivo dell'uomo; come vedremo, un ruolo di primaria importanza sarà giocato dall'interpretazione che Langer fornisce della psicologia animale della prima metà del '900 e della successiva etologia (a cui è dedicato soprattutto *Mind II*).

### 3.2. Il concetto di atto

Ma che cosa precisamente rivela l'arte della struttura del vivente? Sinora non abbiamo detto altro se non che il vivente presenta un isomorfismo o una corrispondenza formale con le forme artistiche, e che questo vale tanto per i processi inconsci quanto per quelli consci (quelli cioè, per dirla con Langer, che hanno raggiunto la "fase psichica"). Bisogna ora esaminare le caratteristiche formali universali di tali processi.

Per Langer ogni processo vitale consiste di atti (*acts*). Gli atti sono le unità strutturali e dinamiche poste alla base della vita, gli 'atomi' di tutti i processi organici.<sup>6</sup> Più atti legati assieme costituiscono un'«attività» (*activity*), vale a dire una serie di atti interconnessi in modo articolato e regolare. A quasi tutte le proprietà degli atti corrispondono proprietà formali delle opere d'arte: ritmo, dialettica interna tra le parti, crescita in estensione e intensità, capacità di sviluppo e trasformazione ecc.

A differenziare gli atti dai processi che si svolgono nella materia inorganica è soprattutto la ritmicità, la quale è

---

<sup>6</sup> Nel concetto di atto è chiaramente evidente l'influenza dell'opera di Whitehead, *Il processo e la realtà*, la cui intuizione fondamentale è che la realtà non consiste in *cose*, sostanze autonome e chiuse in se stesse, ma in processi e relazioni dinamiche. Come a ragione scrive Lachmann, Whitehead cerca di dimostrare che le cose «sono essenzialmente di natura relazionale. Nessuna delle relazioni che interessano un ente è esteriore e irrelato alla sua essenza. Le cose che ci circondano non sono che estesissime concatenazioni di realtà attuali»; cfr. Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 20.

Whitehead definisce «attualità» (*actuality*) dell'ente la sua collocazione relativa nella rete processuale, che lo rende proprio quella cosa e nessun'altra. Questa rete include le relazioni presenti, passate e future con gli altri enti, cosicché l'identità di ogni cosa può venir considerata come un *continuum* spazio-temporale, un nodo di relazioni sia diacroniche che sincroniche. La possibilità di distinguere cose isolate e autosufficienti in una tale realtà è dovuta al linguaggio: «l'idea di un'esistenza sostanziale è sostenuta dal nostro linguaggio [...]. Il linguaggio comune in particolare richiede, attraverso la sua sintassi, che ogni attività venga fatta da un attore e che ogni processo presupponga una sostanza durevole»; cfr. Whitehead, *Il processo e la realtà...*, p. 35.

Il concetto langeriano di atto è strettamente connesso alla concezione di Whitehead di entità attuale. Tale concetto diviene centrale solo in *Mind*, opera di trent'anni posteriore alla pubblicazione de *Il processo e la realtà*, come se all'autrice fosse stata necessaria una lunga elaborazione per passare dalla nozione di attualità di Whitehead a una propria concezione di atto. Perché tra i due autori vi è una differenza sostanziale: se per Whitehead tutta la realtà consiste di entità attuali, in Langer è solo la materia organica a essere composta di atti (pur essendovi secondo Langer nella materia inorganica determinati processi chimici, definiti «proto-atti», che anticipano la struttura attuale del vivente). Per la concezione di Langer non si può dunque parlare di un'ontologia attualistica bensì di una teoria del vivente basata sul concetto di atto.

ben più di una mera periodicità, o anche di una ripetizione intervallata di un qualche elemento. Un fenomeno ritmico può anche non includere una ripetizione esatta ma è sempre uno schema dialettico, in cui la risoluzione delle tensioni istituisce nuove tensioni.<sup>7</sup>

Negli atti e nelle concatenazioni di atti che compongono il vivente non vi è quindi una ripetizione esatta delle fasi precedenti; una delle proprietà formali che caratterizza gli atti è la possibilità di «trattenere fasi passate della sequenza ciclica in uno stato che permette una loro rivitalizzazione nelle fasi seguenti».<sup>8</sup>

La struttura del vivente consiste quindi in schemi dinamici (*dynamic patterns*):

Ogni qual volta tali schemi dinamici vengono proiettati in un qualche *medium*, i fenomeni che li incarnano [le opere d'arte] assumono il semblante della vita. Il grande, onnicomprensivo ritmo della vita, che si riflette in ogni ritmo subordinato e tollera innumerevoli varianti e deviazioni, è infatti composto da fasi di crescita e declino, di ascesa, crisi ed estinzione.<sup>9</sup>

È necessaria a questo punto una precisazione, al tempo stesso terminologica e concettuale, sul concetto di atto. Nell'accezione in cui è usato da Langer, infatti, tale concetto va distinto sia dalla nozione di atto presente nella lingua comune, sia dalle concezioni elaborate da altri filosofi. Per quanto riguarda la prima distinzione, Langer rileva che

---

<sup>7</sup> *Mind I*, p. 204. Langer sottolinea come nelle opere d'arte si dia ritmo, o addirittura ciclicità, anche senza uno sviluppo diacronico dell'opera stessa. Ciò avviene soprattutto nell'arte figurativa: una statua o un quadro riescono a comunicare un'impressione – o meglio una proiezione – del ritmo attraverso una forma statica, la quale però riesce a rispecchiare la struttura diacronica del divenire organico. Tali «processi temporali proiettati visivamente [...] fanno luce sull'interscambiabilità dei concetti spaziali e temporali al livello elementare dell'intuizione umana, al livello dei “simboli naturali” o dell'interpretazione spontanea dei dati visuali», cfr. *ivi*, p. 212. Essi si situano quindi su quel piano che, nei *PS*, era denominato astrazione concettuale: così come in Kant e in Cassirer, anche in Langer l'esperienza sensoriale dell'uomo è già permeata di elementi e forme simbolico-concettuali. L'accesso a queste forme, cui solitamente non si presta attenzione, è dischiuso in Kant da un lavoro filosofico di analisi trascendentale, in Langer dall'analisi delle opere d'arte.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 213.

il termine “atto”, come ogni parola del linguaggio comune, riveste diverse connotazioni per persone diverse. Lo si intende spesso come se significasse “atto consapevole”, “atto intenzionale” o, in modo ancora più ristretto, “atto responsabile”, “razionale” o “morale”. Se si vuole adattare qualunque parola di uso familiare a un uso tecnico, bisogna in primo luogo togliere da essa ogni precedente stratificazione di senso [...] Nel caso in questione, tale liberazione da implicite connotazioni di valore porta il termine “atto” a coincidere quasi completamente con il significato in cui esso è usato dagli scienziati, e cioè [come indicante] non solo gli atti intenzionali ma anche quelli inconsci e involontari – e anche processi puramente somatici, di breve o lunga durata, nelle piante come negli animali, addirittura al livello di protozoi e germi microscopici.<sup>10</sup>

Passiamo ora alla distinzione da altre concezioni filosofiche di atto, soprattutto da quelle di autori che – come Brentano e Husserl – vedono l’atto come espressione dell’intenzionalità di un soggetto. Come scrive Barbara Kösters nel suo studio su Langer, in tali autori il termine di atto sarebbe «destinato all’indagine di quelle funzioni dei processi mentali che presentano un carattere essenzialmente egoico [*die wesenhafte Ich-Charakter tragen*]». <sup>11</sup> In Brentano è proprio «l’intenzionalità della coscienza e delle attività psichico-spirituali che si danno nell’autopercezione interiore» a rendere possibile l’utilizzo di tale termine nel dominio dei fenomeni di coscienza; analogamente, prosegue Kösters,

anche nella filosofia di Husserl il concetto di atto sta per intenzionalità, intesa come l’essere-rivolti-a-qualcosa dei fenomeni della coscienza, nel senso di un’attiva processualità. [...] Anche Husserl comprende l’essenza della coscienza come un nucleo intenzionale e su questo basa la determinazione della coscienza come attuale [*aktuell*].<sup>12</sup>

Va notato però che la concezione di Langer, in cui il concetto di atto si estende fino a comprendere ogni processo organico, non si

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 265.

<sup>11</sup> B. Kösters, *Gefühl, Abstraktion, symbolische Transformation*, Peter Lang Verlag, Salzburg 1993, p. 18.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 18-19; cfr. inoltre F. Brentano, *Psicologia dal punto di vista empirico* (1924), Laterza, Roma-Bari 1997 ed E. Husserl, *Conferenze di Amsterdam. Psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale* (1929), Il Palmo, Palermo 1988.

oppone direttamente alla nozione di intenzionalità della coscienza: anche per l'autrice americana, infatti, negli organismi viventi esistono atti a tutti gli effetti intenzionali. In altri termini, in Langer la proprietà dell'intenzionalità non caratterizza gli atti in quanto tali ma solo un tipo speciale di atti, che l'autrice definisce atti finalizzati (*purposive acts*) e che si danno solamente ai più alti livelli di sviluppo degli organismi (laddove cioè si sia già sviluppata un'organizzazione mentale).

Ancora più lontane dalla concezione langeriana di atto si collocano da un lato l'attualismo idealista di Gentile, che esclude che nella natura possa aver luogo il concreto svolgersi dell'atto e ne fa la prerogativa del soggetto spirituale,<sup>13</sup> dall'altro l'ontologia attualista di Whitehead, per cui tutti gli enti hanno struttura attuale (o meglio processuale). Sofferamoci brevemente sulla seconda concezione, con la quale Langer si confronta direttamente (l'attualismo gentiliano non è invece menzionato nelle sue opere). Nell'ontologia sviluppata da Whitehead ne *Il processo e la realtà*, infatti, la realtà tutta è un «super-soggetto» (*superject*, neologismo coniato da Whitehead, equivalente a *super subject*); da questo punto di vista, non vi sono al suo interno differenze di rilievo tra materia vivente e inorganica. In Langer, al contrario, l'*attualità* dei fenomeni viventi si differenzia essenzialmente dalla *processualità* del mondo fisico, che è caratterizzata da una meccanica e automatica ripetizione delle fasi dei processi stessi). E va notato che in Langer l'attribuzione della struttura attuale al solo ambito del vivente non implica affatto che tutti gli organismi debbano venir considerati soggetti. Tale condizione è peculiare degli organismi dotati di sistema nervoso centrale e quindi in grado di produrre azioni intenzionali.

In Langer vi è dunque una stretta coincidenza tra vita organica e struttura attuale, al punto che sarebbe sbagliato considerare gli atti come *prodotti* o *espressioni* degli organismi: per Langer infatti gli organismi consistono *strutturalmente* e *funzionalmente* – anche se non *materialmente* – di atti. È su questa intuizione fondamentale che si basa l'idea dell'autrice di «costruire l'agente in termini di atti, piuttosto che viceversa».<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 1987.

<sup>14</sup> *Mind I*, p. 307.

La tendenza a considerare atti solo i processi che dipendono causalmente da un soggetto intenzionale porta secondo Langer a conseguenze fuorvianti per una corretta visione del vivente. In primo luogo,

su tali basi gli agenti entrerebbero in scena come entità ultime ed non analizzabili, come il “Soggetto metafisico”, il “Motore” delle proprie braccia e gambe, completamente identico a se stesso, “presupposto” dall’emergere degli atti ma non accessibile a studi empirici o storici. [Ma] se gli atti devono venir trattati come eventi naturali, questo deve valere anche per gli agenti.<sup>15</sup>

In secondo luogo: poiché tra le condizioni di possibilità degli atti intenzionali vi sono un sistema nervoso e un cervello ben sviluppati, e poiché non tutti gli organismi dispongono di tali organi, una correlazione necessaria tra atti e intenzionalità costringerebbe ad attribuire struttura attuale solo agli organismi superiori. Se poi – come fa la stessa Langer – consideriamo gli animali come incapaci di agire sulla base di rappresentazioni intenzionali, allora solo nell’uomo potrebbero prodursi veri e propri atti. In entrambi i casi il concetto di atto, invece di accomunare tutti gli organismi viventi da un punto di vista strutturale – come è l’intento dell’autrice – verrebbe a costituire una barriera tra organismi superiori e inferiori.

Passiamo ora a caratterizzare alcune implicazioni della concezione langeriana di atti finalizzati (*purposive act*). Tali atti, per i quali Langer ammette la qualifica di intenzionali, si differenziano dagli altri in quanto sono entrati nella “fase pichica”, ovvero nella condizione dell’esser-riavvertiti, cosa che rende possibile la rappresentazione interiore del fine dell’atto stesso. Ed è questo in Langer il significato più profondo del termine intenzionalità: la possibilità per un organismo di guidare i propri atti in base a una rappresentazione simbolica di sé, dell’atto e dello scopo dell’atto.

Per quanto riguarda gli atti in generale, essi sono caratterizzati come teleologici (*telic*) ma non finalizzati. In altri termini, pur essendo diretti a un fine essi non sono accompagnati né guidati da alcuna precognizione simbolica del fine stesso. Contrariamente all’intenzionalità, quindi, la teleologia – definibile secondo Langer come «relazione funzionale di bisogni e soddisfazioni, scopi e rag-

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*



giungimento degli scopi, sforzo e successo o fallimento»<sup>16</sup> – è una caratteristica comune a tutti i processi organici.

Che gli atti siano strutturati teleologicamente, che tendano a uno stato finale prefigurato in qualche modo già nelle fasi precedenti – e vedremo in seguito come possa essere pensata tale prefigurazione non simbolica – non implica però che essi siano predeterminati. Al contrario, gli atti sono aperti alle influenze ambientali, che possono accelerare, rallentare o addirittura inibire la sequenza delle loro fasi (senza eliminarne però la costanza di fondo, ravvisabile nella struttura quadripartita di cui ci occuperemo tra breve). Detto in altri termini, un atto può svilupparsi e arrivare al suo stato conclusivo in molti modi, ma mai del tutto casualmente e mai del tutto in funzione dell'ambiente; questa variabilità, che differenzia il vivente dall'inorganico, viene definita da Langer *potenzialità* degli atti.

Ma torniamo al passaggio dagli atti teleologici (*telic*) a quelli finalizzati (*purposive*). Tale evoluzione presuppone un evento decisivo, verificatosi al livello delle strutture neurali dell'uomo: l'insorgere di una "fase psichica" all'interno di atti particolarmente complessi, strettamente connessa alla possibilità per il soggetto di *riavvertire qualcosa dei processi che in lui si svolgono* e, sul lungo periodo, alla nascita della coscienza simbolica. Se teniamo presente questo, allora l'intenzionalità degli atti finalizzati appare come il divenir-cosciente della natura teleologica degli atti in quanto tali: «la teleologia [...] viene a espressione nella fase psichica come schema che connette fine e atti volontari, realizzazione, frustrazione, ricerca, soluzione o *impasse*».<sup>17</sup> Ma dire che un atto che abbia superato la soglia della coscienza porta alla luce la natura teleologica degli atti in generale equivale ad ammettere che nello svolgersi di tale atto insorgono rappresentazioni dello stato conclusivo e non ancora raggiunto dell'atto stesso (rappresentazioni che, nella situazione di incessante influsso reciproco degli atti, sono in grado di retroagire sul processo complessivo).

Finalizzati in senso stretto sono dunque quegli atti nelle cui fasi psichiche si offrono al soggetto le rappresentazioni di possibili (o meglio potenziali) varianti di sviluppo degli atti stessi. Si ritrova qui anche la condizione di possibilità della libertà della natura

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 220.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

umana: attraverso la propria libertà d'azione soggettiva – che è da intendersi come possibilità di scelta tra varianti anticipate sul piano rappresentativo – l'uomo esprime su un livello consapevole e riflesso la fondamentale variabilità e plasticità della natura.

Nella filosofia del vivente di Langer, quindi, il concetto di atto non mira a separare l'uomo inteso come essere intenzionale dal resto della natura; al contrario, è proprio grazie alla sua non-intenzionalità che la nozione langeriana di atto può valere come tratto formale comune a tutti i processi organici e metterne in evidenza le fondamentali connessioni. Lo schema tipico dell'atto – la cui quadruplica sequenza deve ancora essere descritta nei dettagli – rappresenta dunque la struttura comune di tutti gli esseri viventi.

La prospettiva unitaria che Langer adotta nello studio del vivente deriva dalla sua convinzione, supportata da ampi studi di biologia e fisiologia, che la struttura ultima del mondo organico sia costante. Prendiamo ad esempio l'idea, fondamentale in Langer, che gli atti che hanno raggiunto una fase psichica affondano le loro radici nel tessuto della vita inconscia dell'organismo che li ospita; ebbene, per l'autrice tale derivazione è pensabile solo grazie alla comunanza strutturale tra tutti gli atti. Trasposto su un piano filosofico più generale, ciò implica che solo l'unità strutturale del vivente può rendere possibile la *connessione genealogica* tra la sfera psichica e la materia organica. In Langer i fenomeni psichici *emergono* dal mondo organico e vanno a costituire un livello dell'essere autonomo e non riducibile ai processi di livello inferiore; tuttavia, affinché l'autonomia dello psichico non si traduca in un'opposizione di principio tra spirito e materia – che riprodurrebbe la scissione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* – all'idea dell'emergere dello psichico dalla materia organica va affiancata quella della sua comunanza strutturale con il vivente intero, che è basata appunto sul concetto di atto.

### 3.3. La forma universale degli atti

Passiamo ora a trattare più nei dettagli la struttura interna dei singoli atti e le connessioni dinamiche che legano gli atti tra loro.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> La trattazione a seguire riporta le argomentazioni e le tesi sviluppate da Langer nella terza parte di *Mind I* (capitoli 8-11). Cfr. inoltre Lachmann, *Susanne Langer...*, pp. 151-71, e Kösters, *Gefühl, Abstraktion...*, pp. 17-30. La lettura del testo di Kösters è consigliabile anche per quanto riguarda i temi

Langer rifiuta la posizione di quei naturalisti e biologi che, come Davenport Hooker,<sup>19</sup> ritengono che le attività vitali siano assolutamente continue, cosicché qualsiasi divisione in fasi o momenti risulterebbe del tutto artificiale e porterebbe a una serie di segmenti isolati. L'esigenza di base dell'autrice è quella di poter pensare i processi organici come attività divisibili in fasi discrete:

la distinzione in fasi non è affatto qualcosa di interamente artificiale. [...] Essa è sì del tutto pragmatica, ma proprio per esserlo deve operare con forme rintracciabili empiricamente nell'evento reale [...]. Certamente un processo continuo non è composto di episodi discreti, eppure anch'esso presenta dei picchi di attività che, pur non avendo precise linee d'inizio e di fine, costituiscono il culmine di fasi riconoscibili.<sup>20</sup>

La scomposizione degli atti in fasi non è quindi un'operazione fittizia; essa, pur essendo teorica, mette in luce la struttura generale del vivente. Secondo Langer, in altri termini, gli atti costituiscono delle unità «in virtù della loro struttura inviolabile; [...] essi non sono inanalizzabili, sebbene non possano venir suddivisi senza che vada persa la loro identità».<sup>21</sup>

Tale divisibilità teorica dei processi organici, che vale tanto per gli atti quanto per le attività, rivela una struttura articolata in quattro fasi. La fase iniziale è definita da Langer «impulso» (*impuls* o *inception*). Essa ha origine all'interno di un contesto di atti già in corso di svolgimento e inseriti in molteplici relazioni reciproche – un contesto che Langer definisce «matrice» (*matrix*) degli atti. La nascita di un atto consiste nell'instaurarsi di una tensione, di una «carica di energia che deve essere spesa».<sup>22</sup> Nell'impulso è contenuta o prefigurata la configurazione gestaltica che l'atto assumerà nel corso del suo sviluppo.

La concezione langeriana della fase iniziale dell'atto è direttamente contrapposta all'idea – di stampo pavloviano e comporta-

---

della percezione e dei processi di trasformazione simbolica insiti nella percezione stessa.

<sup>19</sup> D. Hooker, *The Prenatal Origins of Behavior* (1952), Porter Lectures Series 18, University of Kansas Press, Lawrence 1968, p. 15, citato in *Mind I*, p. 260.

<sup>20</sup> Ivi, p. 260.

<sup>21</sup> Ivi, p. 261.

<sup>22</sup> Ivi, p. 291.

mentista – che i processi organici (percettivi, comportamentali ecc.) siano innescati in primo luogo da stimoli esterni, spesso visti come occasionali e privi di ogni rapporto con la ‘reazione’ che innescano. Come vedremo, Langer si propone di correggere tale concezione, o quantomeno di integrare in essa la nozione della «motivazione» (*motivation*) o «causazione indiretta» (*indirect causation*) degli atti da parte della matrice.

La seconda fase dell’atto è detta «accelerazione» (*acceleration*) («[gli atti] mostrano [poi] una fase di accelerazione o intensificazione di uno schema dinamico riconoscibile»<sup>23</sup>). In questa fase emerge distintamente la struttura ritmica degli atti, ognuno dei quali è composto da uno schema tipico che si ripete ciclicamente. Come è già stato messo in evidenza, il ripresentarsi dello schema non è un’esatta ripetizione del ciclo precedente: ciò che ritorna è la *Gestalt*, vale a dire la relazione interna tra le fasi.

La terza fase è quella della «consumazione» (*consummation*) o del «compimento» dell’atto. Tale fase, in realtà, è costituita da un punto in corrispondenza del quale lo schema cambia e l’energia dispiegata inizia a decrescere; tale punto rappresenta il culmine del decorso energetico dell’atto, il momento di rilascio massimo dell’energia che si era accumulata nella matrice.

L’ultima fase della struttura dell’atto è la «chiusura» (*cadence*):

la fase seguente, la conclusione o chiusura, è il momento più variabile dell’intero processo. Essa può essere graduale o repentina, andare dietro a una sequenza chiaramente identificabile, fondersi parzialmente con altri atti o ancora declinare progressivamente e impercettibilmente sino a sparire nel flusso complessivo degli eventi da cui l’atto si era originato.<sup>24</sup>

Langer descrive la struttura generale degli atti come una parabola:<sup>25</sup> la prima fase della curva coincide con il costituirsi di una tensione all’interno della matrice, mentre tutte le fasi seguenti sono modalità di estrinsecazione di questa carica energetica; la fine dell’atto è il completo esaurimento della tensione. In questa prospettiva ogni atto è definibile come uno schema di rilascio (*a path of release*) della carica energetica iniziale in cui è isolabile e rico-

<sup>23</sup> Ivi, p. 261.

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

<sup>25</sup> Ivi, p. 324. Per una rappresentazione grafica della struttura degli atti come parabola si veda Lachmann, *Susanne Langer*, p. 156.

noscibile un decorso generale, ovvero una determinata sequenza di *inception, acceleration, consummation e cadence*.

L'atto è quindi un complesso dinamico, un complesso tenuto assieme solo dalla propria attività; Langer lo definisce altresì un'unità olistica. Tale unità non è un elemento materiale ma una *componente energetica o funzionale* del tessuto della vita organica:

non ci stiamo occupando di parti materiali di una cosa vivente, ma di elementi che fanno parte del *continuum* di una vita. [...] È col concetto di atto che mi sto accostando alla forma vivente nella natura, per trovarlo esemplificato in essa a ogni livello di semplicità o complessità, in concatenazioni e gerarchie, sotto diversi aspetti e inserito in molteplici relazioni. [...] Il concetto di atto è un concetto fecondo ed elastico.<sup>26</sup>

Torneremo in seguito sulla questione di che cosa negli atti sia materiale, e che cosa invece strutturale o funzionale; se da un lato gli atti trovano nell'organismo in cui si sviluppano il sostrato materiale che li sostiene e li 'nutre', dall'altro sono spesso le caratteristiche funzionali – l'accelerazione o la decelerazione nel ritmo degli atti, ad esempio – a influenzare la composizione materiale degli organismi. Accontentiamoci per ora di rilevare un punto centrale dell'impostazione di Langer: gli elementi di base della vita sono energetico-funzionali, e il loro radicamento in un sostrato materiale non pregiudica affatto il primato della struttura e dell'articolazione del decorso energetico nell'indagine sulla natura della materia vivente.

L'analisi degli atti intesi come processi energetici consente a Langer di indagare i processi organici senza dover ricorrere a suddivisioni, ipostatizzazioni o eccessive semplificazioni della complessità del vivente. Tale concezione, infatti, è uno strumento teorico in grado tanto di unificare tutti i campi del vivente quanto di rendere ragione delle differenze e delle variabili presenti nei vari ambiti della vita. In particolare, esso si rivelerà utile non solo per spiegare i fenomeni della percezione e del comportamento animale, ma anche per descrivere in forma nuova l'insorgere di "fasi psichiche" nei processi neurali degli animali e dell'uomo. Prima di occuparci di quelle applicazioni del concetto di atto che rivestono maggiore rilevanza in rapporto al nostro oggetto principale –

---

<sup>26</sup> *Mind I*, p. 261.

l'emergere della coscienza simbolica dagli atti che presentano fasi psichiche – vanno però chiarite alcune nozioni complementari della filosofia del vivente di Langer. Si tratta, oltre al già introdotto concetto di matrice, delle nozioni di motivazione (*motivation*), individuazione (*individuation*) e coimplicazione (*involvement*) degli atti.

### 3.4. Composizione e combinabilità degli atti

All'interno di ogni singolo atto sono rilevabili delle componenti di livello inferiore, dette sub-atti; al tempo stesso, ogni atto entra a far parte di atti di livello superiore, denominati super-atti (*super-acts*).<sup>27</sup> Le denominazioni di atti, sub-atti e super-atti hanno una valenza relativa: ogni atto è contemporaneamente un super-atto comprendente atti di livello inferiore e un sub-atto inserito in atti più comprensivi. Così, come scrive Lachmann,

gli atti possono venir caratterizzati in due modi diversi: da un lato sotto l'angolo visuale della loro modalità di decorso e della loro struttura interna, dall'altro in rapporto alla loro capacità di influire su altri atti e agli sviluppi che ne derivano.<sup>28</sup>

Prese separatamente e considerate come sub-atti, le quattro fasi dell'atto – impulso, accelerazione, culmine e chiusura – riproducono al loro interno la struttura quadripartita di cui esse stesse, a un livello superiore, sono componenti. Tale suddivisione può essere proseguita anche a livelli inferiori, cosa che secondo Langer non solo permette una sempre più profonda comprensione degli organi-

---

<sup>27</sup> Per comprendere la concezione di Langer va tenuto presente che tanto gli atti quanto i sub-atti sono «in se stessi indivisibili e inseparabili dal tutto, se non si vuole che essi perdano la loro identità» (*Mind I*, p. 273): la separazione in fasi è quindi un'operazione esclusivamente teorica, che non implica né rispecchia alcuna reale suddivisione o interruzione della continuità degli atti.

<sup>28</sup> Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 159. La possibilità di separare, sul piano teorico, la composizione degli atti in sub-atti dalla loro appartenenza a super-atti non deve far dimenticare che nella realtà entrambi gli aspetti sono momenti di un unico meta-processo, e cioè della millenaria evoluzione della vita sulla terra. È solo per maggiore chiarezza espositiva che, nelle pagine seguenti, mi occuperò distintamente del livello dei sub-atti e di quello dei super-atti.

smi viventi, ma aiuta anche a spiegare la maggiore complessità di questi ultimi rispetto alla natura inanimata.<sup>29</sup> L'analisi verso il basso non può però venire portata avanti all'infinito, e questo per due motivi. In primo luogo, nella struttura profonda degli organismi si incontrano molecole, atomi e particelle subatomiche che anche Langer considera componenti meramente materiali del vivente; essi entrano nell'organizzazione degli atti o li sostengono materialmente, ma non consistono di atti subordinati. Dal punto di vista dinamico-strutturale, inoltre, la scomposizione degli atti si ferma quando incontra quei processi al limite tra l'organico e l'inorganico che l'autrice definisce «proto-atti» (*proto-acts*).

I «proto-atti» sono processi inorganici (in primo luogo reazioni chimiche) che, pur mostrando la stessa struttura quadripartita degli atti autentici, sono però privi della struttura relazionale che lega ogni atto autentico al suo contesto. La struttura dei «proto-atti», in altri termini, è simile a quella dell'opera d'arte: la rete di rapporti che lega un fenomeno agli altri è più semplice e meccanica che nella natura vivente, e spesso ci si trova di fronte addirittura a una relativa autoreferenzialità delle dinamiche interne. Non a caso Langer usa anche per i «proto-atti» la qualifica di «pseudo-atti» (*act-like*), già usata per le opere d'arte. Le due tipologie di «pseudo-atti» sono ovviamente molto diverse tra loro: i «proto-atti» rappresentano le condizioni iniziali della costituzione degli atti e il legame con l'inorganico, mentre le opere d'arte sono una proiezione secondaria degli atti che si rende possibile solo in un organismo che, come l'uomo, ha sviluppato la peculiare capacità della rappresentazione simbolica.

I «proto-atti» si distinguono dagli atti autentici per la maggiore semplicità della rete di relazioni che li connette; essi, inoltre, sono

---

<sup>29</sup> Secondo Langer i fenomeni come i *geyser*, i vortici, i vulcani e i terremoti, che pure presentano spesso dinamiche cicliche e ritmiche, sono incomparabilmente più semplici dei processi organici. Per l'autrice «tutti i meccanismi naturali veramente intricati che conosciamo sono viventi: [...] essi presentano ritmi all'interno di ritmi, sequenze che si intrecciano e influiscono su cambiamenti fisiologici, correnti e campi elettrici che inducono reazioni chimiche o, inversamente, sono indotte da loro, elaboratissimi processi fisici sotto una rete di controlli omeostatici. La risultante totale è una matrice di atti all'interno di atti, in grado di organizzare – a livello sia molecolare che atomico – delle unità materiali in precedenza non connesse tra loro in un ininterrotto *continuum* di attività», cfr. *Mind I*, p. 274.

accomunati ai fenomeni inorganici dal fatto di obbedire allo stesso tipo di relazione causale: un proto-atto ne causa un altro – e, al suo interno, uno stato antecedente ne causa uno posteriore – senza che entrino in gioco influenze esterne. Il tipo di causalità che caratterizza i sistemi non organici è quindi una causalità diretta: un primo evento o stato ne causa un altro, come nell'esempio di Hume della trasmissione del moto tra due sfere su un tavolo da biliardo.

Tralasciamo ora la questione se questa presunta semplicità e immediatezza delle relazioni causali del mondo inorganico verrebbero oggi accettate dagli studiosi di chimica o fisica, per sottolineare il fatto che ciò che più interessa a Langer è opporsi all'introduzione in biologia e in psicologia della causalità diretta e a ogni tentativo di servirsi di tale schema causale per spiegare l'emergere dei fenomeni psichici nei sistemi viventi più complessi. Il suo principale avversario teorico è a questo proposito il behaviorismo, di cui Langer attacca l'utilizzo quasi esclusivo, nelle ricerche sul comportamento e sulla psiche, dello schema diadico stimolo/reazione.<sup>30</sup>

L'approccio behaviorista cerca di spiegare il comportamento tanto animale quanto umano tramite la combinazione e l'integrazione di semplici reazioni a stimoli. Pur potendo essere indotte, rafforzate o inibite, tali reazioni restano in fondo null'altro che associazioni stabilizzate tra un determinato stimolo e un determinato movimento. Come Langer mette in evidenza, una tale impostazione d'indagine è sostenibile solo unitamente all'altro grande dogma behaviorista, quello per cui lo scienziato deve limitare il proprio campo d'indagine a fenomeni direttamente osservabili. Solo all'interno di questa restrizione – e cioè sul piano di quegli atti che Langer definisce «aperti» o «palesi» (*overt acts*) – può venire

---

<sup>30</sup> Vi è su questo punto una stretta vicinanza tra l'opera principale di Langer e lo scritto di Merleau-Ponty *La struttura del comportamento*: in entrambi, il rifiuto della causalità diretta tra lo stimolo esteriore e la reazione comportamentale si accompagna alla ricerca di un tipo di causalità indiretta che sia propria dei fenomeni biologici. Questo intento si basa sull'idea che negli organismi viventi ogni stato o evento è causato (o motivato) dalla situazione complessiva dell'organismo in misura uguale se non maggiore di quanto non lo sia da uno stimolo particolare. In Merleau-Ponty ciò si esprime nella contrapposizione tra *causalité linéaire* (propria dell'inorganico) e *causalité circulaire* (propria del vivente); cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento* (1942), Bompiani, Milano 1963, pp. 27-96.



mantenuta l'ipotesi di una diretta e puntuale relazione causale tra stimolo e reazione. Se però si spinge lo sguardo al livello più profondo delle dinamiche interne agli organismi, là dove si svolgono i *covert acts*, la situazione è molto più complessa. Come vedremo, lo schema causale diretto si rivela particolarmente inefficace quando si tratta di spiegare quei casi – del resto molto frequenti – in cui una stessa reazione è innescata da stimoli diversi oppure, all'inverso, lo stesso stimolo innesca diverse reazioni o addirittura nessuna reazione.<sup>31</sup>

Nella natura organica, la causazione diretta è sostituita da un rapporto “generativo” tra atti che Langer definisce «motivazione»: nei sistemi viventi, in altri termini, gli atti non vengono causati, bensì *motivati* da altri atti.<sup>32</sup> Il concetto langeriano di motivazione si basa sull'idea che all'origine di un atto vi sono *assieme* la situazione complessiva dell'organismo o matrice e il presentarsi di un evento “motivante”. Gli atti comportamentali, vale a dire quelli che meglio si prestano a venir interpretati al modo dei behavioristi, non fanno eccezione:

un evento esterno che inizia un atto comportamentale [*behavioral act*] in un organismo è uno stimolo. Esso è ovviamente una causa dell'atto (il quale viene quindi assunto come “reazione” o “risposta”), ma altrettanto ovviamente la sequenza di causa e effetto non è una semplice trasmissione da un corpo all'altro di moto, calore o altre quantità fisiche. La sproporzione tra la forza sopraggiungente dall'esterno e l'azione prodotta nell'organismo è così spettacolare da mettere in questione l'applicabilità delle normali leggi causali alle risposte comportamentali.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Anche a questo proposito cfr. *ivi*, pp. 76-88.

<sup>32</sup> Così come il termine “atto”, anche quello di “motivazione” è usato dall'autrice senza alcun riferimento a un soggetto capace di intenzionalità. Se nel linguaggio comune la motivazione di un atto è l'intenzione del soggetto e il fine che egli vuole raggiungere con esso (cosa che implica non solo la rappresentazione di tale fine, ma tutta una serie di valutazioni etiche e pratiche), nella filosofia del vivente di Langer tale termine si riferisce invece al contesto di nascita di qualsiasi atto, anche del più rudimentale e del più lontano dall'evoluzione dell'intenzionalità.

<sup>33</sup> *Mind I*, p. 284. Langer si riferisce qui al fisico Julius Robert Mayer e al chimico Wilhelm Ostwald; cfr. W. Ostwald, *Julius Robert Mayer über Auslösung*, Chemie Verlag, Weinheim 1953 e A. Mittasch, *Wilhelm Ostwalds Auslösungslehre*, Springer, Heidelberg 1951.

La sproporzione a cui Langer allude consiste nel fatto che spesso la reazione è molto più rilevante e dispendiosa dal punto di vista energetico di quanto sembrerebbe giustificato in base alla causa, oppure che stimoli apparentemente molto efficaci conducono a effetti minimi o nulli (ma sarebbe meglio dire: a effetti *osservabili* minimi o nulli). In questo modo tra causa ed effetto (tra stimolo e reazione) viene introdotto un terzo fattore dinamico: la matrice o situazione complessiva dell'organismo.

Il solo modo in cui, nella natura organica, un'influenza esterna può produrre un esito

è quello di alterare la situazione organica che induce gli atti; per farlo essa deve agire su una matrice di attività rivolte all'esterno, dove essa si perde – o meglio si traduce in un cambio di fase nell'attività. Questa causazione indiretta degli atti, che passa per la situazione dinamica generale [dell'organismo], è ciò che io chiamo “motivazione”.<sup>34</sup>

La «situazione dinamica generale» è rappresentata non solo dallo stato interno dell'organismo ma anche dal complesso di relazioni che connettono l'organismo con l'ambiente esterno. Nel processo di motivazione di un atto non è sempre facile tracciare una netta distinzione tra fattori interni ed esterni, a tal punto che la matrice di un atto può persino essere definita un «ambiente interno.»<sup>35</sup> Langer mira, in sostanza, a unificare gli influssi provenienti dall'esterno e quelli provenienti dall'interno in un unico concetto di ambiente:

definisco come ambiente [*ambiant*] dell'organismo [...] le variabili effettive che sottendono una situazione che può essere [interna o] esterna [*environmental*], presente o passata, in modo che non si riproduca più la funesta dicotomia tra la “situazione esterna” [...] e la “condizione interna”.<sup>36</sup>

La nozione di motivazione riveste una particolare importanza in rapporto al tema principale del presente lavoro, la nascita della co-

---

<sup>34</sup> *Mind I*, p. 283.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 297. Langer si rifà qui alla denominazione di Claude Bernard di «milieu interne», che si riferiva in origine ai «fluidi corporei che circondano o riempiono le più solide strutture organiche». Cfr. C. Bernard, *La science expérimentale*, Baillière, Paris 1878.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

scienza simbolica. Tale evento può essere visto come un caso particolare di motivazione in cui la matrice, ovvero l'ambiente intraorganico, è particolarmente complessa ed eccezionalmente carica di energia; come già nei *PS*, infatti, anche in *Mind* gli atti riavvertiti o coscienti vengono indotti da una sollecitazione eccessiva, che impedisce all'organismo di reagire a ogni singolo stimolo tramite reazioni comportamentali effettive.

### 3.5. Individuazione e coimplicazione

Nella filosofia del vivente di Langer sono fondamentali due principi contrapposti, quello di individuazione (*principle of individuation*) e quello di coimplicazione (*involvement*). Il primo è responsabile della crescente differenziazione e autonomizzazione degli atti e si manifesta in moltissimi fenomeni, dalla differenziazione delle cellule nel corso della crescita di un organismo fino all'emergere dell'autocoscienza umana dal *feeling* animale. L'individuazione è, in altri termini, una tendenza all'aumento della differenza e dell'originalità di atti e specie biologiche; il punto culminante di tale tendenza – «la più alta individuazione che il mondo abbia mai raggiunto»<sup>37</sup> – è rappresentata secondo Langer dalla coscienza umana, la cui autonomia e separabilità dall'ambiente (ivi compreso dal corpo) raggiunge un altissimo alto grado grazie a forme linguistiche come il pronome "io" e a rappresentazioni simbolico-culturali come la "psiche" o l'"anima".

Il principio di individuazione costituisce quindi il possibile filo conduttore di un'interpretazione unitaria del vivente nel suo complesso: per Langer tanto «l'autoidentità fisica (*the physical self identity*) di una cellula corporea» quanto «l'intangibile ma inconfondibile individualità di un essere umano eccezionale (ad esempio di un Beethoven o di un Churchill)»<sup>38</sup> possono del tutto legittimamente essere considerati come esempi di un medesimo processo.

Per introdurre il secondo principio, quello di coimplicazione, è necessario fare un passo in avanti. Come abbiamo visto, per Langer un organismo non è un'entità monolitica ma un tessuto di atti; affermare che gli organismi, ciascuno secondo la sua posizione nella scala evolutiva, raggiungono un determinato grado di indivi-

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 312.

<sup>38</sup> Ivi, p. 310.

dualità e autonomia equivale quindi a dire che l'aggregato di atti in cui l'organismo consiste raggiunge una forma unitaria. Il processo di individuazione, in altri termini, non si manifesta nell'isolamento di uno o più atti dall'aggregato dell'organismo, ma nell'insorgere di una nuova modalità di connessione tra di loro: l'evoluzione può portare a un incremento di individualità soltanto se gli atti che costituiscono l'organismo trovano una sempre più stretta modalità di connessione reciproca e raggiungono un più alto livello di complessità.

Ciò significa però che il principio generale dell'individuazione non è pensabile senza la presenza di una forza opposta che miri all'integrazione, alla connessione e alla subordinazione degli atti a un principio unitario, ed è proprio tale forza a prendere il nome di principio di coimplicazione.

Langer descrive l'interazione tra i due principi nei termini seguenti:

[Individuazione e coimplicazione] sono forze opposte ma interdipendenti, e questo in maniera ben più complessa che non nel senso di una semplice alternanza o compensazione reciproca. Nella maggior parte dei fenomeni biologici sono in gioco entrambi i principi, e i processi che li esemplificano sono innumerevoli. L'individuazione è presente nella differenziazione citologica, nella riproduzione, nella speciazione, nell'insorgere della mente e nello sviluppo della personalità. La coimplicazione esercita il suo influsso nel formarsi di coacervati [...] all'interno delle prime goccioline proto-organiche [...], nel mutuo controllo delle cellule in un tessuto o dei tessuti in un corpo, nelle popolazioni di organismi fisicamente connessi tra loro (colonie animali[...]), nella riproduzione bisessuale e – al di là del livello anatomico – nei branchi di animali, nei siti di nidificazione comune e negli alveari, nei processi di comunicazione tra gli uomini e nella società umana.<sup>39</sup>

Gli atti presenti nei tessuti e negli organismi viventi possono dunque interagire tra loro in maniera prevalentemente “individuante” o prevalentemente “coinvolgenti”. I due principi possono raggiungere solo una dominanza relativa l'uno sull'altro poiché – in ultima analisi – entrambi hanno bisogno dell'azione dell'avversario; essi sono così strettamente intrecciati che l'individuazione di un organismo può essere vista come una nuova forma di coimpli-

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 312.

cazione (e cioè di relazione reciproca) tra gli atti che compongono l'organismo stesso.

In Langer anche il processo della coacervazione – e cioè del costituirsi delle prime proteine a partire da elementi chimici inorganici, processo che molto verosimilmente rappresenta il primo passo nella formazione della vita sulla terra – è principalmente ma non esclusivamente un processo di coimplicazione:

nella primissima fase della vita [...] il principio della coimplicazione appare come inequivocabilmente dominante. Ci devono essere state delle forti tendenze verso l'organizzazione, che portarono a una crescente interdipendenza delle azioni e sfociarono nella formazione di meccanismi biologici.<sup>40</sup>

La coacervazione, in cui è egemone l'azione del principio di coimplicazione, è resa possibile dalla costituzione di una membrana che racchiuda e delimiti i processi in atto in uno «spazio organico» («il primo requisito per il formarsi di strutture complesse», scrive infatti Langer, «è un ambito isolato e delimitato, in cui le trasformazioni chimiche possano esercitarsi su una sostanza identica a se stessa»); quest'esigenza di delimitazione, però, appartiene al principio di individuazione. Il formarsi di un'unità protoplasmatica tramite una membrana che la circonda completamente, ma al tempo stesso sia penetrabile in modo selettivo, è considerato dall'autrice il più primitivo atto di individuazione.<sup>41</sup> Il punto in questione è fondamentale: solo l'originarsi di membrane con funzione individuante permette lo sviluppo delle cellule, e cioè dei componenti di base della vita.

Langer trova conferma alla sua concezione nella teoria della coacervazione del biochimico russo A. P. Oparin:

i “coacervati” [sono] delle gelatine colloidali [...] che con tutta probabilità si sono formati nella massa tumultuosa della primissima idrosfera terrestre; essi manifestano molte proprietà e soprattutto potenzialità che li rendono i probabili precursori degli esseri viventi primitivi.<sup>42</sup>

Queste prime strutture organiche sono caratterizzate sia da stabilità, in quanto attorno a essi si forma una rudimentale membrana, sia dalla necessaria dialet-

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 322.

<sup>41</sup> Ivi, p. 337.

<sup>42</sup> Ivi, p. 318.

tica tra i due principi. [...] La stabilità dei sol colloidali idrofili è determinata in parte dall'elettrostatica, in parte da forze d'idratazione. [Questi due tipi di forze] sono contrapposti l'uno all'altro, poiché l'idratazione promuove la stabilità del sol, mentre le forze elettrostatiche tendono a unificare le particelle colloidali in un unico composto. [...] Così la stabilità del sistema è determinata dalla cooperazione di due influenze opposte ma che si bilanciano a vicenda.<sup>43</sup>

Nel processo di formazione dei coacervati, quindi, l'idratazione svolgerebbe una funzione individuante, le forze elettrostatiche un influsso coimplicante. A prescindere dalla validità scientifica di questa interpretazione, essa fornisce un esempio molto chiaro dell'atteggiamento d'indagine di Langer, che in tutta la sua opera (e specialmente in *Mind*) cerca di integrare nel quadro teorico costituito dalla teoria degli atti precise e dettagliate tesi scientifiche tratte da pubblicazioni specialistiche contemporanee.

Un'altra caratteristica della materia organica che si presta molto bene a venir analizzata in termini di interazioni tra atti è la ritmicità degli schemi di sviluppo degli esseri viventi. I sistemi organici devono confrontarsi sin dal loro primissimo emergere con il problema della conservazione e della riproduzione di sé. Se consideriamo tali sistemi come strutture composte da atti, il problema dell'autoconservazione assume una nuova forma: nel caso degli atti autoconservazione significa infatti riproduzione ciclica di una conformazione gestaltica di base. È solo in questo modo che può essere mantenuta l'identità della struttura attuale.

Per questo, come scrive Langer, all'inizio della vita

la fonte principale di ogni continuità funzionale deve essere costituita dall'instaurarsi di ritmi. E in realtà sono proprio le concatenazioni ritmiche a tenere insieme un organismo di momento in momento, [...] in una sequenza in cui la fase finale di un atto [...] è ripresa dal successivo.<sup>44</sup>

In altri termini, ogni atto ripropone in maniera originale l'universale sequenza quadripartita, ed è proprio questo che consente ai processi organici e agli organismi di mantenere una loro identità –

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> Ivi, p. 323. Questa concatenazione dell'ultima fase di un atto con la prima del seguente «avviene sia nei processi non biologici che in quelli biologici, ma negli ultimi è esemplare e raggiunge livelli di differenziazione e intensità non eguagliati da alcun fenomeno della materia inanimata», *ibidem.*

un'identità che sarà più simile a quella di una melodia che a quella di un oggetto fisico.<sup>45</sup>

La natura dei ritmi organici diviene ancor più comprensibile se ricordiamo che per l'autrice un atto non è altro che un flusso articolato di energia:

l'essenza del ritmo è un alternarsi della tensione, che prima si carica fino a raggiungere una crisi e poi rifluisce in un rilascio graduale, nel corso del quale si ha un nuovo accumulo di tensione e si prepara una nuova crisi. Se le sequenze di azioni così formatesi consistono di contrari che si alternano l'un l'altro [...], allora il ritmo risultante è una dialettica.<sup>46</sup>

Poiché ogni atto consiste di sub-atti e al tempo stesso è fase di uno o più super-atti, inoltre, la struttura ritmica del vivente si riprodurrà su più livelli: a livello molecolare, ad esempio, essa si presenta come una «concatenazione di minutissimi atti [...] in serie continue, le quali mantengono la loro identità grazie alla struttura ciclica dei loro componenti».<sup>47</sup> A livello dei super-atti si incontreranno processi considerabili come prosecuzioni della linea di sviluppo iniziata con la formazione dei coacervati. La delimitazione e stabilizzazione della materia organica attraverso una membrana è quindi il presupposto non solo del formarsi delle prime molecole, ma anche di una crescente diversificazione della vita. Tale tendenza alla diversificazione biologica porta inizialmente ai protozoi, poi ai primi organismi unicellulari e infine alla molteplicità di organismi viventi che popola la terra ai giorni nostri.

---

<sup>45</sup> Tutti questi elementi, compreso il ricorso alla metafora della melodia per descrivere le strutture viventi, si ritrovano anche in Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento...*

<sup>46</sup> *Mind I*, p. 285.

<sup>47</sup> Ivi, p. 286. A questo proposito Langer cita il ruolo dei catalizzatori e degli enzimi che regolano i ritmi dei processi organici: secondo l'autrice, essi possono accelerare tali processi al punto da rendere impossibile ogni confronto con le dinamiche che avvengono nella materia inorganica e che sono caratterizzate da una ben più accentuata stabilità. La capacità degli organismi di indurre (*self-induction*) accelerare o inibire (*self-inhibition*) i processi che avvengono al proprio interno appare quindi come un'ulteriore tratto che distingue il vivente dall'inanimato.

### 3.6. *Stock* e individui: il soggetto dell'evoluzione secondo Langer

Nel quadro del vivente elaborato da Langer ogni singola specie biologica si presenta come un complesso super-atto, le cui radici in ultima analisi affondano nel processo di formazione dei coacervati. Per quanto riguarda i singoli individui, essi emergono e scompaiono come note di un pezzo musicale: ognuno di essi segue lo specifico "tema", vale a dire la peculiare struttura quadripartita degli atti, che è tipico della sua specie di appartenenza.

Ritroviamo qui un concetto che era già stato espresso nei *PS*. Il soggetto dell'evoluzione non è il singolo organismo ma lo *stock*, ovvero la linea evolutiva che connette un organismo ai suoi predecessori diretti o indiretti (e, più indietro ancora, all'intero corso della vita sulla terra) e che include le varietà tassonomiche, le sottospecie, gli embrioni di linee evolutive differenti. In *Mind*, coerentemente con il nuovo quadro teorico generale, lo *stock* viene interpretato come un unico super-atto, mentre le varianti e le sottospecie che esso comprende sono viste come sub-atti dotati di relativa autonomia – anche se sempre all'interno della costanza strutturale della specie.

La portata del termine *stock* viene ulteriormente estesa grazie alla connessione con il concetto di matrice. L'insieme di varietà e sottospecie che costituiscono uno *stock* può infatti essere considerato come la matrice dalla quale gli organismi della specie emergono e muoiono. Gli individui sarebbero quindi singoli ed effimeri atti di individuazione, mentre la matrice stessa perdurerebbe ininterrotta. Lo *stock* ha per così dire una vita propria, più comprensiva di quelle dei singoli individui:

tutto ciò che è necessario per preservare la vita dello *stock* è che il ritmo delle individuazioni successive venga mantenuto senza interruzioni. Se esso viene interrotto sull'intero fronte degli alberi familiari che si irradiano dal tronco originario, allora la grande vita iniziata quando la terra era ancor giovane giunge al suo termine.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 341.



Nella concezione di Langer ogni *stock*, e quindi anche ogni singolo organismo, è connesso senza soluzione di continuità con i primi organismi unicellulari apparsi sulla terra.

Se lo *stock* costituisce un unico super-atto, però, anche nel suo interno saranno rintracciabili tanto una struttura ritmica quadripartita quanto la dialettica universale di individuazione e coimplicazione:

[negli *stock*] la forma-atto caratteristica del vivente si ripropone inaspettatamente con un ruolo di prima importanza: qui essa mostra non solo il principio della progressiva coimplicazione ma anche il principio opposto dell'individuazione. Esso diviene visibile nel momento in cui si considerano le sequenze di crescita, maturazione, senescenza e ringiovanimento (oppure senescenza e morte) che sono disseminate lungo tutta la storia di uno *stock*. Ciò che qui viene alla luce è che questa stessa storia si snoda in cicli di individuazioni successive in cui si riproduce lo schema generale degli atti.<sup>49</sup>

Nella dialettica di individuazione e coimplicazione che si svolge all'interno degli *stock*, a prevalere è il primo principio. Secondo Langer infatti l'enorme molteplicità di forme che uno *stock* può includere senza perdere la propria identità dipende infatti dalla tendenza individuante che permea l'intera evoluzione. Presente già negli organismi unicellulari, tale tendenza si rafforza ulteriormente in quelli pluricellulari, in cui «le forme e le modalità di individuazione vengono incredibilmente complicate dalla tendenza delle cellule a dividersi senza separarsi l'una dalle altre».<sup>50</sup> In altri termini, negli organismi pluricellulari le cellule si differenziano strutturalmente e funzionalmente senza doversi separare fisicamente le une dalle altre, come avviene invece nei protozoi. Ma anche tale fenomeno, ricco di conseguenze per l'evoluzione della vita, implica l'azione del principio opposto: anche in esso infatti la coesistenza tra cellule altamente individuate è possibile solo grazie al formarsi di una membrana che le racchiude. La differenziazione può tradursi in una nuova modalità organizzativa solo se le cellule si raggruppano in unità funzionali relativamente indipendenti (gli organi). Individuazione e delimitazione della materia organica sono dunque processi interdipendenti, la cui interazione porta a un

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 328.

<sup>50</sup> Ivi, p. 339.

incremento della complessità degli atti e alla loro organizzazione in unità funzionali; Langer esprime così tale interdipendenza dei due principi: «la coimplicazione intraorganica degli atti, conosciuta come “integrazione” di “funzioni”, è il più importante fattore di individuazione, vale a dire dell’instaurarsi di sistemi viventi attivi stabili e delimitati in se stessi».<sup>51</sup>

Facciamo ora un passo avanti nella concezione langeriana dell’evoluzione. Oltre che nell’integrazione delle funzioni cellulari, il principio della coimplicazione agisce anche nella trasmissione del patrimonio genetico dall’una all’altra delle ‘ondate’ di atti individuali che, all’interno di ogni *stock*, si susseguono con una periodicità regolare. In quanto unità di base dell’evoluzione della vita, infatti, lo *stock* deve essere sufficientemente stabile da rendere possibile la trasmissione alle generazioni successive dell’organizzazione raggiunta, ma anche sufficientemente variabile da permettere l’emergere di nuove forme e ramificazioni. Quest’ultimo aspetto è già stato trattato a sufficienza, mentre resta da chiarire in che modo possa essere assicurata la continuità della forma-base in cui lo *stock* consiste.

Come scrive Langer,

è l’ereditarietà genetica che fa l’unità e la continuità di uno *stock* biotipico; essa è il legame indissolubile tra ogni essere vivente e i suoi antenati [...] L’eredità genetica è la coimplicazione originaria di ogni organismo con gli altri organismi.<sup>52</sup>

Che l’unità e la continuità dello *stock* siano affidati alla trasmissione del materiale genetico tra le generazioni non significa però che i singoli individui non siano altro che mere attuazioni di un programma genetico predeterminato o esatte ripetizioni degli organismi del ciclo precedente. Come nella teoria darwiniana classica, infatti, anche in Langer la possibilità dell’emergere di varianti e ramificazioni all’interno dello *stock* è garantita dall’insorgere di mutazioni all’interno del corredo genetico.

Tale evento è considerato dall’autrice come una prova ulteriore della plasticità originaria della materia vivente. Come abbiamo visto, ogni atto (e quindi anche il super-atto rappresentato dallo

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 342.

<sup>52</sup> Ivi, p. 336.

*stock*) consiste in una struttura ritmica simile a una melodia, in cui cioè le varie riprese del tema fondamentale non sono ripetizioni esatte bensì elastiche riconfigurazioni della struttura di base. È su questo sfondo che va vista l'idea langeriana che le variazioni morfologiche e funzionali interne allo *stock* sono diretta espressione della disponibilità originaria del "tema principale" a svilupparsi in maniera molteplice. In questo contesto inoltre l'insorgere di mutazioni genetiche può essere visto non come un evento eccezionale o episodico, ma come lo stato normale della materia vivente, inesauribile matrice di nuovi atti.

### 3.7. La critica di Langer alla teoria della selezione naturale

La concezione della natura attuale della materia vivente consente a Langer di criticare la tesi biologista per cui lo sviluppo morfologico, funzionale e comportamentale di un organismo sarebbe strettamente determinato dalla sua dotazione genetica. Tale critica si concentra su un punto fondamentale: la situazione complessiva in cui un organismo si sviluppa – e che è composta dalle condizioni ambientali esteriori, dalla rete degli atti intraorganici, dalle interazioni con atti extraorganici ecc. – è considerata da Langer come una matrice sovra-individuale. Ciò significa che i nessi causali in essa attivi saranno di tipo indiretto, è questo vale anche per le indicazioni di sviluppo fornite dal corredo genetico. L'esito finale dello sviluppo ontogenetico, quindi, sarà sempre dovuto anche a influssi non genetici, di natura intraorganica o extraorganica, e il fenotipo, tuttora imprevedibile sulla sola base del corredo genetico, testimonierà di tale elemento di accidentalità.

La critica di Langer al determinismo genetico e alla sua utilizzazione nell'ambito del darwinismo non si limita a questo, ma si spinge sino a proporre su un'originale concezione della natura dei geni; tale concezione, come vedremo, sarà anch'essa legata all'idea della materia vivente come tessuto di atti e all'analisi delle proprietà degli atti. Prima di occuparcene nel dettaglio, però, è opportuno precisare quale sia l'obiettivo dell'autrice nel formulare tali critiche: più che una confutazione radicale del darwinismo, infatti, Langer intende proporre una sua correzione incentrata sull'attribuzione agli atti e agli organismi di una maggiore spontaneità e autonomia (tanto in rapporto al corredo genetico, quanto in rapporto agli agenti selettivi esterni). La teoria evoluzionista che Lan-

ger intende criticare è espressa in modo paradigmatico dall'opera di Julian Huxley<sup>53</sup> *Evoluzione: la sintesi moderna*.

Per una migliore comprensione delle osservazioni di Langer, è opportuno esporre sinteticamente gli elementi fondamentali della teoria classica dell'evoluzione per selezione naturale. Il primo elemento, che gli evoluzionisti considerano il garante della continuità biologica, è costituito dal corredo genetico contenuto nelle sequenze di DNA e dal ruolo che esso svolge nello sviluppo morfologico, fisiologico e comportamentale dei singoli organismi. Nella concezione di Langer l'idea della continuità genetica di una specie trova espressione nel concetto di *stock*: «sia nei protozoi, sia nei metazoi, sia in tutte le piante, il nucleo dell'ereditarietà – la continuità reale dello *stock* – è trasmesso con i cromosomi».<sup>54</sup>

Il secondo elemento, che rappresenta il fattore di rottura, è l'emergere nel corredo genetico di mutazioni casuali che portano a variazioni morfologiche, fisiologiche o comportamentali degli organismi. Anche questo secondo punto è accettato da Langer: «il presentarsi di mutazioni è un fatto ben accertato, [...] anche se poco è conosciuto sulle loro cause naturali».<sup>55</sup> Tanto per gli evoluzionisti quanto per Langer le mutazioni sono trasmissibili per via ereditaria, cosicché le variazioni fenotipiche che esse determinano divengono caratteristiche fisse delle specie.

Il terzo elemento, che nella teoria evolutiva classica rappresenta il vero e proprio fattore selettivo, è la pressione esercitata sul singolo organismo dall'ambiente esterno. È l'ambiente, infatti, a determinare se le variazioni originatesi dalle mutazioni genetiche si risolveranno in un vantaggio o in uno svantaggio nella lotta per la sopravvivenza. Come scrive Langer,

si dice che la “selezione naturale” sia in azione su ogni fenotipo giunto a completo sviluppo; essa consentirebbe all'organismo di vivere per procreare (“selezionando a suo favore”) o ne causerebbe la sparizione ancor prima che esso abbia potuto riprodursi (“selezionando contro di esso”). In questo modo, la “selezione naturale” agirebbe indirettamente sul corredo genetico che costituisce la

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 366. Cfr. J. Huxley, *Evoluzione: la sintesi moderna* (1942) Ubaldini, Roma 1966.

<sup>54</sup> Ivi, p. 366.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

potenzialità di sviluppo di uno *stock*, imponendo una tipologia statisticamente meglio adattata.<sup>56</sup>

Tra le relazioni con l'ambiente che contribuiscono alla selezione vanno incluse anche quelle con i conspecifici, specialmente nella forma della cosiddetta concorrenza sessuale: le variazioni anatomiche o comportamentali di un organismo che comportano una migliore intesa con i possibili partner riproduttivi vengono trasmesse alle generazioni successive con maggiore probabilità.

La maggior parte degli studiosi ritengono che l'azione congiunta di questi tre fattori – istruzioni genetiche, insorgere di mutazioni casuali a livello cromosomico, selezione naturale e sessuale degli organismi portatori di variazioni fenotipiche – sia del tutto sufficiente a spiegare tanto lo sviluppo degli organismi quanto la complessiva evoluzione della vita sulla terra. Langer, che pure ne accetta i fondamenti, rivolge a questa concezione una critica che mira a rivendicare all'organismo un ruolo più attivo nell'evoluzione. L'autrice fa notare come, nella concezione della selezione naturale sopra esposta, l'organismo si limiti a subire l'azione dei tre fattori. Più precisamente,

l'ambiente [esterno] figura come l'agente principale, mentre all'organismo è assegnato un ruolo essenzialmente passivo.<sup>57</sup> [...] [II] difetto degli evoluzionisti è rappresentato da una concezione “meccanica”, “negativa” e peculiarmente passiva degli organismi, che sono *ab ovo* entità future preadattate a venire inserite in “nicchie ecologiche” da un agente esterno, l'ambiente, che porta avanti l'azione della selezione “naturale”.<sup>58</sup>

Questa accusa di staticità resta valida anche nel caso di concezioni che – come quelle di S. Spiegelmann e C. H. Waddington<sup>59</sup> – cercano di attribuire al processo di trasmissione del corredo gene-

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 367.

<sup>57</sup> Ivi, p. 368.

<sup>58</sup> Ivi, p. 377.

<sup>59</sup> Ivi, p. 368: in queste ricerche «il semplice concetto di tratto ereditario è stato sostituito da quello più complicato di potenzialità ereditarie». Cfr. P. Spiegelmann, *Physiological Competition as a Regulatory Mechanism in Morphogenesis*, «Quarterly review of Biology», 20 (1945) e C. H. Waddington, *The Nature of Life*, Allen e Unwin, Londra 1961.

tico un carattere non meccanico ma ‘flessibile’. Anche in tali studi, infatti,

sono le forze ambientali a selezionare i fenotipi adeguati, agendo congiuntamente sui risultati di una modalità riproduttiva che implica variazioni casuali; equilibrando i corredi genetici delle popolazioni vegetali e animali, quindi, tali forze plasmano indirettamente anche il genotipo delle specie. È questo schema – che è un’immagine della vita, non un qualche modello teorico – che io ritengo inadeguato.<sup>60</sup>

Il primo passo verso l’elaborazione di un modello alternativo di selezione è costituito per Langer dall’accettazione dell’idea che gli esseri viventi e le specie sono aggregati dinamici di atti, vale a dire fenomeni caratterizzati da una notevole costanza strutturale. Se le unità di base della selezione sono atti, argomenta l’autrice, allora esse non possono essere passive: è la struttura stessa dell’atto a premere verso la propria realizzazione e la propria ciclica ripresa. Qualunque fattore selettivo – provenga esso dall’interno o dall’esterno dell’organismo – dovrà agire su una struttura che, in maniera autonoma e seguendo un ritmo relativamente costante, si sta già autonomamente evolvendo verso stadi successivi. Ritorna qui il concetto di motivazione degli atti, vale a dire l’idea di una causazione indiretta in cui i fattori esterni, per poter esercitare il loro influsso, devono in primo luogo ‘attraversare’ la matrice.

A questo proposito Langer si rifà a Ludwig von Bertalanffy, uno studioso la cui concezione del vivente ha profondamente influenzato la sua opera. Anche secondo Bertalanffy «non è lo stimolo ma la modificazione che esso provoca nello stato interno dell’organismo a motivare il movimento»,<sup>61</sup> e questo vale anche se alla diade stimolo/movimento sostituiamo quella di «influsso ambientale/sviluppo degli atti». <sup>62</sup> Va poi rilevato come al concetto langeriano di

---

<sup>60</sup> *Mind I*, p. 369.

<sup>61</sup> Ivi, p. 357; Langer non fornisce l’esatta provenienza del passo citato; poiché però in *Mind* tutte le altre citazioni da Bertalanffy sono tratte da *Das Gefüge des Lebens*, anche per questo è ipotizzabile la stessa provenienza; cfr. L. von Bertalanffy, *Das Gefüge des Lebens*, Teubner, Lipsia-Berlino 1937.

<sup>62</sup> Come accennato sopra, è proprio a causa della mediazione dello stato interno dell’organismo che il risultato di un influsso esterno non può venire predetto. La complessità e la molteplicità degli atti interconnessi che compongono la matrice, in altri termini, sono all’origine della già rilevata sproporzione

matrice corrisponda in Bertalanffy la nozione di sistema, e come entrambi i pensatori auspichino la nascita di una biologia che indaghi gli organismi non solo analiticamente – e cioè secondo il metodo delle scienze naturali che si occupano della materia inanimata – ma anche sinteticamente. Come scrive Bertalanffy,

il metodo classico della ricerca lavora in modo prevalentemente analitico, mira cioè a scomporre l'organismo nelle sue parti e nei suoi processi parziali; oggi-giorno però si fa avanti sempre più spesso la necessità di considerare l'organismo come un *tutto* unitario e di indagarlo in quanto tale. Non vi è dubbio infatti che una cellula è più di un mero ammasso di connessioni organiche innescate da colloidali, che un organismo pluricellulare non è un mero aggregato di cellule e che il processo vitale in un organismo non è un mero fascio di reazioni chimiche o fisiche, ecc. A ognuna di tali totalità vanno ascritte delle proprietà che mancano alle sue parti prese separatamente. [...] Per organismo si intende quindi un sistema in cui elementi e processi sono ordinati in maniera specifica, e in cui in ultima analisi ogni singolo elemento e processo dipende da tutti gli altri elementi e da tutti gli altri processi.<sup>63</sup>

Torniamo ora alla concezione langeriana dell'evoluzione. Secondo l'autrice, nelle dinamiche evolutive è presente una peculiare modalità di motivazione che è detta «pressione» (*pression*):

“pressione” è la denominazione generale di una classe di relazioni intercorrenti tra situazioni e atti: [tale termine indica] le relazioni che determinano la forma di un atto nel corso del suo sviluppo, e cioè al di là della sua determinazione iniziale a opera dell'impulso generativo.<sup>64</sup>

La pressione è quindi l'insieme delle forze che modificano la struttura dinamica dell'atto, che come abbiamo visto è contenuta *in nuce* nella sua prima fase, l'impulso. In questo insieme di forze, Langer assegna il ruolo principale alle relazioni tra l'atto e la situazione intraorganica in cui esso si sviluppa: per potere raggiungere e influenzare un particolare atto, i fattori esterni devono infatti inserirsi nel complesso dinamico rappresentato dalla matrice.

---

tra fattori esterni e reazioni (atti), ed è per questo che uno stimolo apparentemente poco rilevante può innescare uno sviluppo di ampia portata e viceversa.

<sup>63</sup> Bertalanffy, *Das Gefüge des Lebens...*, p. 12.

<sup>64</sup> *Mind I*, p. 370.

L'atto è legato alla matrice da una relazione che Langer definisce «implementazione» (*implementation*). Poiché un atto è essenzialmente un decorso strutturato di energia, ma non consiste esclusivamente di energia, esso ha bisogno di una base materiale che lo sostenga (o, appunto, “implementi”). Per implementazione Langer intende quindi l'apporto materiale che molecole, cellule, organi o addirittura altri organismi danno allo sviluppo degli atti:

Ogni atto esige un certo supporto da parte dell'ambiente circostante, sia esso intraorganico o extraorganico. Il respiro, ad esempio, è e deve essere implementato da una costante disponibilità di ossigeno. I processi metabolici devono venire continuamente nutriti con i loro speciali metaboliti. [...] Anche gli atti dell'udire, della visione, della percezione tattile o della manipolazione richiedono un'implementazione relativamente intensa e costante.<sup>65</sup>

Nella terminologia di Langer gli elementi materiali che contribuiscono allo svolgersi degli atti sono detti «matrice materiale» (*material matrix*): «la matrice materiale [è] la controparte della matrice funzionale composta di attività – o per meglio dire è il prodotto, e dunque l'immagine perfetta di quest'ultima».<sup>66</sup>

Per quanto riguarda quel particolare super-atto che per Langer coincide con l'intera esistenza di un organismo, la matrice materiale è rappresentata in primo luogo dal corpo dell'organismo stesso:

i materiali metabolizzati nel corso dei processi vitali fondamentali sono, ovviamente, distribuiti e ridistribuiti in modo molto preciso, tenuti assieme da legami chimici [...] ed elaborati in un'unica e molto intricata struttura fisica. Questa struttura è il corpo dell'agente, che è quindi la tangibile registrazione della vita che lo produce.<sup>67</sup>

I concetti di implementazione e di matrice materiale sono utilizzati da Langer per sottoporre a una critica serrata la concezione darwinista per cui i fattori egemonici dell'evoluzione sarebbero esterni. L'autrice, in altri termini, mira ad attribuire all'organismo e alle specie un ruolo maggiore nella loro stessa evoluzione, che da

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 370.

<sup>66</sup> Ivi, p. 331.

<sup>67</sup> Ivi, p. 329.



un lato è prefigurata formalmente nella fase dell'impulso, dall'altro è mediata dalle relazioni complesse che ogni atto intrattiene con la matrice.<sup>68</sup> Se un atto non fosse sottoposto a nessun influsso esteriore, in altri termini, esso si svilupperebbe unicamente secondo lo schema di base contenuto nella sua fase iniziale e si ripeterebbe ciclicamente fino all'esaurimento del *quantum* di energia in cui consiste. Una tale situazione però è del tutto teorica: nella concezione langeriana della materia organica, all'interno di ogni determinata situazione o matrice coesistono molti atti che si trovano in differenti stadi di sviluppo e non cessano di influenzarsi reciprocamente.

Le modalità dell'interazione tra gli atti sono numerose: essi possono entrare in concorrenza per il sostrato materiale che li implementa, possono venire accelerati, rallentati o inibiti da altri atti che si svolgono nello stesso organismo e possono addirittura trovarsi nella condizione di doversi armonizzare con atti che hanno luogo in altri organismi (ne è un esempio la riproduzione sessuata, in cui i processi fisiologici, ormonali e comportamentali di due organismi distinti devono intersecarsi in un punto ben determinato). Per poter rilasciare la propria carica energetica secondo il proprio specifico schema ritmico, quindi, ogni atto deve per così dire farsi largo in un tessuto di influssi reciproci.<sup>69</sup>

Se nella teoria darwiniana classica i fattori selettivi esercitano il loro influsso su un organismo finito e unitario, nella concezione di Langer i soggetti dell'evoluzione – gli atti – sono visti come entità dinamiche e composite; essi, inoltre, devono tener conto di una situazione che – soprattutto sul piano intraorganico – è aperta a molteplici varianti. Data la stretta interconnessione degli atti che compongono la matrice, inoltre, ogni nuovo influsso non può che

---

<sup>68</sup> La trattazione del primo aspetto – la prefigurazione, nell'impulso, della forma e del ritmo complessivi dell'atto – è legata alla concezione langeriana dei geni, un tema che verrà affrontato nel prossimo paragrafo.

<sup>69</sup> La situazione normale di un organismo è quindi «un'enorme avanzata di induzioni, inibizioni, mutue pressioni e compromessi, [in cui] cercano di imporsi non solo le funzioni essenziali [respirazione, battito cardiaco] ma anche un gran numero di altri processi, che proliferano e si differenziano»; cfr. *ivi*, p. 403. L'organismo è quindi un complesso dinamico di atti, per il quale Langer (in diretta contrapposizione al behaviorismo) propone più la definizione di «tantissimi agenti» (*so many agents*) che quella de «il reagente»; cfr. *ivi*, p. 395.

modificare l'organismo nella sua totalità. È inevitabile ritornare nuovamente al concetto di causazione indiretta: ogni nuovo fattore, sia esso una mutazione a livello genetico o una trasformazione delle condizioni esterne, agisce su un complesso di atti e sub-atti già in corso di svolgimento, ognuno dei quali tende al proprio completamento e alla ripetizione ciclica di sé. È per questo che in Langer le variazioni fenotipiche, tradizionalmente considerate come risultati della selezione diretta di mutazioni casuali, sono invece l'esito imprevedibile di innumerevoli relazioni intraorganiche ed extraorganiche.

### 3.8. I geni come “atti congelati”

Nella concezione langeriana, quindi, la trasmissibilità genetica delle caratteristiche anatomiche, fisiologiche e comportamentali di una specie è dovuta all'influsso congiunto di due proprietà degli atti: in primo luogo dalla circostanza che il “tema principale” dell'atto è prefigurato nella fase dell'impulso, in secondo luogo dal fatto che gli atti – in quanto *Gestalt* dotate di persistenza – sono in grado di estendersi e di contrarsi senza compromettere la loro identità di base.<sup>70</sup>

È soprattutto il fenomeno della contrazione degli atti a rivestire un'importanza fondamentale. Esso starebbe infatti alla base del funzionamento dei geni:

la speciale rilevanza della capacità di contrazione degli atti in rapporto alla concezione della vita come progressione di attività [...] sta nel fatto che essa suggerisce un processo in cui *le attività vitali stesse possono venir ereditate per trasmissione genetica*.<sup>71</sup>

Questo punto va esaminato più dettagliatamente. Per Langer la capacità fondamentale degli organismi viventi di trasmettere informazioni di sviluppo alle generazioni seguenti si basa sul fatto che intere sequenze di atti possono venire quasi completamente o completamente sospese senza però svanire; tali sequenze esse si ri-

---

<sup>70</sup> «L'unità e la persistente identità con se stessi degli atti [sono molto importanti], in quanto tali caratteristiche sono a fondamento della facoltà degli atti di espandersi in circostanze opportune, o di ridursi, a volte fino a nulla più di un complesso di tensioni in equilibrio»; *ivi*, pp. 372-73.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 375; corsivo mio.

durrebbero a «un complesso di tensioni elettrochimiche o di schemi latenti».<sup>72</sup>

Vi sono due generi di situazioni in cui ciò è necessario al perpetuarsi degli atti. Un primo caso è quello in cui le condizioni di implementazione all'interno della matrice non sono favorevoli agli atti, cosa che porta alla riduzione del loro decorso alla prima fase, quella dell'impulso. Ciò non equivale però alla sparizione dell'atto, che può restare in tale stato di latenza per un periodo indefinitamente lungo – ovvero fino a che non si presentino condizioni di implementazione favorevoli. È quanto avviene ad esempio in alcune specie di batteri che vivono negli strati più profondi delle miniere di sale: «non appena si ritrovano in un ambiente che permette loro di riattivarsi, le loro funzioni vitali si riprendono, e questo anche dopo un'attesa di migliaia di anni».<sup>73</sup>

Il secondo contesto in cui la riducibilità degli atti ha una grande importanza è costituito dalla possibilità che essa dischiude di trasmettere alle generazioni successive strutture e funzioni vitali. Secondo Langer, infatti, gli atti e le sequenze di atti in stato di riduzione possono venire fisicamente separati dall'organismo in cui si sono originati e proseguire il loro sviluppo altrove, dando origine così a una nuova vita. Ciò può avvenire con o senza che avvenga l'incontro tra le cellule portatrici delle attività sospese – ovvero del corredo genetico – con cellule provenienti da un altro organismo. Nel primo caso si avrà la riproduzione sessuata, nel secondo quella asessuata.

Nel caso della riproduzione sessuata, le sequenze di atti in stato di riduzione che si separano fisicamente dall'organismo sono rappresentate dai gameti. Secondo Langer, la sostanza materiale dei gameti (e specialmente dell'ovulo<sup>74</sup>) garantisce agli atti in stato di riduzione il necessario livello minimo di implementazione. L'implementazione ulteriore, richiesta dall'uscita dallo stato di riduzione, sarà fornita dalla matrice materiale in cui gli atti si troveranno a svilupparsi: nel caso dei mammiferi, dal corpo materno.

---

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibidem*; l'esempio dei batteri proviene da H. J. Dombrowski, *Lebende Bakterien aus dem Paläozoikum*, «Biologisches Zentralblatt», 82 (1963), pp. 477-84.

<sup>74</sup> Per una trattazione del ruolo del citoplasma per lo sviluppo del nuovo organismo cfr. E. Fox Keller, *Vita, scienza & cyberscienza*, Garzanti, Milano 1996.

L'esposizione della critica di Langer alla concezione dominante dell'evoluzione può iniziare proprio da questa reinterpretazione della funzione svolta dai geni nello sviluppo del singolo organismo. Secondo l'autrice,

un gamete porta su di sé un "codice genetico", e cioè non uno stampo da seguire o un *set* di istruzioni alle quali obbedire, ma una moltitudine di attività sospese di origine organica, pronte a riprendere il loro sviluppo non appena possibile.<sup>75</sup>

Questa moltitudine di atti in stato di riduzione è sottoposta a molteplici influenze; così come ogni matrice, la situazione in cui si svilupperà la nuova vita è un intricato tessuto di atti e processi preesistenti, che hanno natura tanto intraorganica quanto extraorganica. Va sottolineato che, negli atti sospesi di cui i gameti sono portatori, la fase dell'impulso assume un'importanza ancora maggiore del solito; ogni atto sospeso, scrive Langer, «preme verso la propria attualizzazione e si espande in tutta l'ampiezza che il suo impulso iniziale e la sua situazione gli permettono.»<sup>76</sup> Al livello delle specie, quindi, lo sviluppo ontogenetico è il risultato da un lato della spinta spontanea dell'atto individuale a svilupparsi secondo il proprio ritmo e la propria struttura, dall'altro dell'azione limitante degli altri atti, che si sviluppano contemporaneamente e che cercano anch'essi le migliori condizioni di implementazione.<sup>77</sup> Secondo Langer l'azione delle condizioni ambientali esterne si aggiunge a questa struttura dinamica – che può essere considerata un vero e proprio «conflitto di atti contemporanei».<sup>78</sup> Ciò implica però che il fattore primario tanto dello sviluppo dell'organismo quanto dell'evoluzione delle specie è l'insieme di "prefigurazioni strutturali" contenute nei gameti nella forma degli atti sospesi. L'embrione può così essere considerato come un nodo di atti che esercitano

---

<sup>75</sup> *Mind I*, p. 376.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Alle già ricordate modalità di influenza reciproca degli atti – impedimento, sostegno, accelerazione, rallentamento o sospensione indotta – va aggiunta la possibilità che un atto venga definitivamente bloccato dagli altri atti, che gli sottraggono la necessaria implementazione materiale: «esso viene soppresso, e la dinamica abortiva che lo riguarda si aggiunge all'inalizzabile matrice dell'agente»; cfr. *ivi*, p. 377.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 376.

influssi gli uni sugli altri: «un unico groviglio di forze che premono, che include anche i propri atti».<sup>79</sup>

La subordinazione dei fattori esterni contenuta nella sua concezione della riproduzione permette a Langer di rivendicare per gli organismi una maggiore autonomia e spontaneità di sviluppo rispetto a quanto previsto dalla teoria evolutiva classica:

se, a ogni modo, si considera il complesso ereditario di ritmi vitali come il dato iniziale, consistente per essenza in elementi dinamici (impulsi potenziali, codificati in strutture cromosomiche con modalità non ancora comprese), allora il fatto che l'evoluzione attuale della vita procede per pressioni diventa di per se stesso evidente, poiché in fondo la vita medesima è uno schema di espressione.<sup>80</sup>

Langer estende ad altri due ambiti d'indagine della biologia lo schema dinamico della concorrenza tra gli atti interni. Il primo è costituito dall'analisi degli *stock*, che vengono visti anch'essi come aggregati di atti (super-atti) mentre gli individui che rientrano in essi vengono considerati come sub-atti individuali; proprio come gli atti intraorganici, gli individui compresi nello *stock* cercano di sviluppare compiutamente lo schema e il ritmo di base della loro fase iniziale ed entrano così in competizione con gli individui che si sviluppano contemporaneamente a essi. Il secondo ambito è rappresentato dall'evoluzione complessiva della vita sulla Terra, che Langer interpreta come un unico super-atto, incredibilmente complesso e articolato, in cui il ruolo dei sub-atti è svolto dai singoli *stock*.<sup>81</sup>

Per Langer, quindi, il modello attuale del vivente e la ripartizione degli atti in super-atti e sub-atti consente di analizzare il fenomeno della vita su tutti i suoi livelli, dall'ontogenesi all'evolu-

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 377.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> Secondo Langer, quindi, il fatto che le fasi e le dinamiche della sequenza base dell'atto prendano forme diverse ai vari livelli della realtà non pregiudica la validità generale del modello attuale. Né nell'evoluzione di uno *stock* né in quella della vita sulla terra è riconoscibile un unico schema che si ripete ciclicamente – «certo» scrive Langer – «nessun impulso può distribuire se stesso sui milioni di anni di continua attività vitale che costituiscono uno *stock*» – ma il ruolo fondamentale della fase-impulso resta comunque confermato. Cfr. ivi, p. 380.

zione delle specie, dalla riproduzione allo sviluppo della vita sulla Terra. Inoltre, sempre secondo l'autrice, tale modello può essere applicato con tutta legittimità anche all'etologia, alla sociologia e alla psicologia;<sup>82</sup> la fecondità che esso rivela in ognuno di questi ambiti, che pure esigono un particolare adattamento dello schema di base ai fenomeni studiati, è dovuta al fatto che esso partecipa della flessibilità ed elasticità delle strutture attuali stesse.

Per comprendere la portata della concezione langeriana dei geni come atti sospesi vanno prese in considerazione le tesi di altri autori che attribuiscono un grande valore all'autonoma potenzialità di sviluppo immagazzinata nei geni e al ruolo attivo dell'organismo nel determinare il suo stesso sviluppo. Per Jacques Monod, ad esempio, le mutazioni individuali del corredo genetico rappresentano la fonte casuale da cui l'evoluzione attinge, e per ciò stesso una ricchezza inesauribile. Tali mutazioni, sottolinea Monod, non sono affatto così eccezionali e saltuarie come spesso viene ipotizzato: «in complesso si può valutare che, nella popolazione umana attuale, si verifichino a ogni generazione da cento a mille miliardi di mutazioni circa».<sup>83</sup> Le mutazioni che portano a variazioni effettive del fenotipo e realizzano così la loro potenzialità di sviluppo sono però molto meno numerose, poiché l'effettiva realizzazione delle mutazioni dipende anche da quello che Monod chiama il «carattere teleonomico» dell'organismo:

ogni "novità" sotto forma di alterazione di una struttura proteica [causata da mutazioni genetiche] verrà innanzitutto saggiata riguardo la sua compatibilità con l'insieme di un sistema già assoggettato a innumerevoli vincoli che controllano l'esecuzione del progetto dell'organismo. Le sole mutazioni accettabili sono dunque quelle che perlomeno non riducono la coerenza dell'apparato te-

---

<sup>82</sup> Un esempio di interpretazione di un fenomeno sociologico tramite le categorie elaborate per il modello attuale del vivente: «atti collettivi molto estesi, come ad esempio il fare la guerra, non possono venir derivate da un solo impulso centrale, e cioè senza prendere in esame altri aspetti dello schema di base dell'atto»; cfr. *ivi*, p. 381

<sup>83</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità* (1970), Mondadori, Milano 1974, p. 119; sempre sul tema del carattere casuale dell'evoluzione cfr. B.-O. Küppers (hrsg.), *Ordnung aus dem Chaos*, Piper, München 1987 e M. Eigen, R. Winkler, *Il gioco: Le leggi naturali governano il caso*, Adelphi, Milano 1986.

leonomico ma piuttosto lo rafforzano ulteriormente nell'orientamento già adottato oppure, certo più raramente, lo arricchiscono di nuove possibilità.<sup>84</sup>

La vicinanza tra le tesi di Monod e quelle di Langer emergerà pienamente solo in seguito, dopo che ci saremo occupati di un punto particolare della biologia teorica langeriana: la presenza nell'organismo di una sorta di teleologia interna che ne guida lo sviluppo e con la quale ogni atto deve confrontarsi (ivi compresi gli innumerevoli atti sospesi che premono per uscire dalla stato di riduzione genetica).

Forti analogie con la concezione di Langer sono presenti anche nell'opera della genetista americana Evelyn Fox Keller, secondo la quale la «riserva di potenzialità» rappresentata dal corredo genetico non è un mero prodotto del caso ma il frutto dell'attività dell'organismo. Al processo di replicazione delle molecole di DNA, un processo basilare per lo sviluppo dell'embrione, prendono parte infatti due tipi di meccanismi enzimatici: il primo tipo è responsabile della fedeltà della replica all'originale (si tratta di dispositivi biologici di correzione degli errori, ovvero di enzimi di riparazione), mentre il secondo sembra tendere al risultato contrario, quello di mantenere alta la quota degli errori di duplicazione. Il ruolo della seconda classe di enzimi consiste in questo:

ben lungi dal ridurre gli errori, [essi] generano attivamente variazioni nella sequenza di nucleotidi; inoltre, sembra addirittura che il luogo e il momento in cui entrano in gioco siano regolati dai geni;<sup>85</sup> [Tali geni], che accrescono il tasso di mutazioni [...] sono detti *geni mutatori*.<sup>86</sup>

Anche questa concezione si distanzia nettamente dalla teoria classica dell'evoluzione, secondo la quale le mutazioni del genotipo si presentano solo in numero limitato e non dipendono dall'azione di alcun meccanismo genetico che le produca attivamente.

La teoria di Fox Keller, inoltre, rivela un'ulteriore affinità sia con quella di Langer che con quella di Monod per il fatto di mettere in gioco (oltre alle potenzialità di sviluppo dovute ai geni mutatori) una tendenza complessiva alla coerenza dello sviluppo bio-

---

<sup>84</sup> Monod, *Il caso e la necessità...*, p. 121.

<sup>85</sup> E. Fox Keller, *Il secolo del gene* (2000), Garzanti, Milano 2001, p. 28.

<sup>86</sup> Ivi, p. 30.

logico, che guida anche la realizzazione del programma genetico. Il fenomeno a cui Fox Keller fa riferimento è quello della ridondanza genetica ovvero della presenza di un surplus di geni rispetto a quelli che sarebbero strettamente necessari a trasmettere le informazioni di sviluppo ontogenetico.

Gli esperimenti sulla ridondanza vengono effettuati tramite una tecnica detta *knock-out*: all'inizio dello sviluppo di un organismo, determinati geni vengono asportati e sostituiti con segmenti pro-teici non portatori di informazioni (così che si possa rilevare con certezza quali caratteristiche del fenotipo vengono pregiudicate dalla sostituzione). Lo scopo del procedimento è stabilire correlazioni univoche tra singoli geni ed elementi del fenotipo, ma secondo Fox Keller i risultati porterebbero in un'altra direzione:

soltanto di rado i *knock out* producevano l'effetto previsto. In alcuni casi l'eliminazione di un gene o la sua sostituzione con una copia anomala non aveva alcun effetto nemmeno quando il gene era ritenuto essenziale. In alcuni casi, la procedura di distruzione/sostituzione sembrava addirittura dar luogo a un *miglioramento* della funzione.<sup>87</sup>

Tali esiti impreveduti possono essere spiegati ipotizzando che per guidare i singoli momenti dello sviluppo ontogenetico si attivino geni diversi da quelli che regolano la vita normale dell'organismo. Nella teoria di Fox Keller questo fenomeno prende il nome di «polimorfismo estensivo» o «ridondanza funzionale» del genotipo.

In conclusione, la concezione della materia vivente che emerge dal confronto delle teorie di Langer, Monod e Fox Keller appare caratterizzato da un lato dall'accentuazione della potenzialità e della flessibilità degli organismi, dall'altro dall'ipotesi dell'esistenza di un piano o progetto complessivo dell'ontogenesi (che, come in Fox Keller, riuscirebbe persino a compensare l'eliminazione naturale o artificiale di singoli geni dal corredo genetico). L'accentuazione del ruolo dei fattori evolutivi interni all'organismo, inoltre, ridimensiona notevolmente il peso dei tre fattori della teoria darwiniana classica (continuità geneticamente determinata della specie, mutazioni casuali del corredo genetico, azione selettiva sugli organismi modificati da parte di ambiente e conspecifici). In Langer questa profonda reinterpretazione, che mira alla

---

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



rivendicazione di un ruolo più attivo per l'organismo, viene ottenuta inserendo tale concetto nel modello attuale del vivente: l'organismo non viene più considerato come un centro deputato all'esecuzione di reazioni, ma come un sistema composto da «molti centri d'azione» (*many agents*) coordinati tra loro.

### 3.9. Un'evoluzione tollerante

L'idea dell'evoluzione come evoluzione di atti porta con sé tutta una serie di conseguenze. In primo luogo va sottolineato come la competizione per le risorse materiali, che nella teoria darwiniana riguarda gli organismi nel loro rapporto con l'ambiente esterno, sia presente in Langer già al livello delle relazioni tra gli atti (e cioè, specialmente negli organismi pluricellulari, a livello intraorganico). Inoltre per l'autrice la competizione tra gli atti non riguarda solo la necessaria implementazione materiale, ma anche l'imposizione del proprio ritmo peculiare (della loro identità, per così dire). Il risultato è l'elevatissimo livello dell'interazione tra gli atti, ognuno dei quali viene rallentato o accelerato, favorito o svantaggiato, ridotto o espanso ad opera degli altri.

In questo contesto si situa un ulteriore fenomeno, che va incluso tra le molteplici relazioni tra gli atti: «gli atti possono avviarsi seguendo un ritmo e in seguito includere in esso (anche a forza) altri atti».<sup>88</sup> Questa dinamica, che Langer definisce «principio del trascinarsi» (*principle of entrainment*), porta alla costituzione di super-atti composti da più atti subordinati. L'autrice porta ad esempio il battito cardiaco, un atto complesso che 'dà il tempo' a numerosi sub-atti:

il cuore dei vertebrati rappresenta un caso paradigmatico di *entrainment*; esso non ha un unico ritmo ma molti, uno dei quali – il *pacemaker*, che in molti animali coincide con il ritmo del nodo senoatriale – trascina gli altri in modo che il “battito” si presenta come un atto unitario.<sup>89</sup>

L'insieme delle relazioni tra gli atti, dunque, appare come una competizione serrata in cui ogni atto mira ad assicurarsi le condizioni materiali di sviluppo e ad estendere il più possibile il proprio

---

<sup>88</sup> Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 163.

<sup>89</sup> *Mind I*, p. 385.

ritmo. Questa situazione è denominata da Langer selezione interna (*inner selection*), anche in riferimento all'opera *Internal Factors in Evolution* [*Fattori interni dell'evoluzione*] di L. L. White (che a sua volta si rifà a *Der Kampf der Teile im Organismus* [*La lotta delle parti nell'organismo*] di W. Roux e a *On Germinal Selection* [*Sulla selezione germinale*] di A. Weismann, due testi della seconda metà dell'Ottocento).<sup>90</sup> La novità che White e Langer propongono rispetto alle tesi di Roux e Weismann consiste nel non considerare la selezione interna (tra parti dell'organismo o tra atti) come una semplice riproposizione sul piano intraorganico della competizione che vige nell'ambiente esterno tra i diversi organismi. Per White e Langer, la selezione interna non è dominata dalla lotta per la sopravvivenza ma dall'integrazione funzionale e dalla cooperazione.

A questo proposito, Langer riporta un appunto critico che White muove a Roux e Weismann:

entrambi pensavano a una lotta tra le parti, cioè a una competizione per lo spazio e il nutrimento in cui il successo relativo di una parte implicava la sconfitta relativa delle altre. Nulla potrebbe essere più diverso da una selezione interna in cui, invece, la capacità di tutte le parti di adattarsi reciprocamente porta a una singola *unità funzionale coordinata*.<sup>91</sup>

L'autrice ritiene poi opportuno citare l'entusiastica affermazione di White per cui la dinamica della selezione interna sarebbe «un meccanismo selettivo non darwiniano».<sup>92</sup>

L'armonico concretere degli organi e delle funzioni di un organismo, che White definisce «condizione coordinativa»<sup>93</sup> e riconduce all'azione dei geni, viene considerata da Langer come affine alla propria concezione dello sviluppo ontogenetico, basata come abbiamo visto sul modello attuale del vivente. Invece che di condizione coordinativa, Langer parla di un'«attività coordinante», o «disciplina intraorganica» (*internal disciplin*), grazie alla quale atti e sequenze di atti compensano gli effetti potenzialmente negativi

---

<sup>90</sup> L. L. White, *Internal Factors in Evolution*, New York 1965; W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881 e A. Weismann, *On Germinal Selection*, «The Monist», 2 (1896).

<sup>91</sup> Ivi, p. 407, n. 55.

<sup>92</sup> Ivi, p. 397.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

della concorrenza per l'implementazione materiale. È interessante notare come la disciplina intraorganica ipotizzata da Langer conferisca alla crescita complessiva dell'organismo un netto carattere teleologico, «l'apparenza di star seguendo una direzione costante».<sup>94</sup>

La nozione di selezione interna porta con sé due conseguenze rilevanti. In primo luogo essa impedisce che il tessuto delle relazioni tra gli atti, in cui la concorrenza è innegabile, venga letto come un *bellum omnium contra omnes*. In secondo luogo essa apre la via a una nuova valutazione del ruolo delle mutazioni genetiche: secondo Langer, infatti, la disciplina interna che coordina tutte le attività di un organismo determina anche quali mutazioni del genotipo potranno tradursi in effettive variazioni della morfologia e del metabolismo di un organismo. Con le parole di Langer,

[questo] controllo dell'effettiva espressione dei geni [...] viene esercitato su un numero incalcolabile [di mutazioni], che di conseguenza non vengono mai alla luce. Esse, a ogni modo, possono venir custodite e trasmesse nel corredo genetico dello *stock* per ere, e rappresentano così un'incommensurabile capacità di nuovi sviluppi immagazzinata in ogni matrice individuale.<sup>95</sup>

Questi due elementi – da un lato la concezione che a evolversi non siano gli organismi ma gli atti, dall'altro l'accentuazione della disciplinata cooperazione degli atti – danno luogo a un risultato di tutto rilievo: l'introduzione nella teoria evolutiva classica di un «principio di tolleranza» (*principle of tolerance*<sup>96</sup>) che Langer contrappone frontalmente all'ortodossia darwiniana. La maggior parte degli evoluzionisti (tra cui l'autrice cita come esempio paradigmatico E. S. Goodrich) partono infatti dal presupposto che l'evoluzione di una specie biologica conservi e trasmetta solo quegli organi e quelle modalità funzionali o comportamentali che si siano rivelati vantaggiosi nella lotta per la sopravvivenza. Di conseguenza ogni struttura attualmente esistente in una specie *deve* avere un valore positivo in rapporto alla sopravvivenza della specie; estremizzando questa linea di pensiero, Goodrich si spinge ad affermare che «nell'evoluzione di un organo deve essere utile ogni

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 396.

<sup>95</sup> Ivi, p. 397.

<sup>96</sup> Ivi, p. 400.

singolo stadio [del suo sviluppo]»,<sup>97</sup> una tesi che Langer considera come una sorta di articolo di fede del darwinismo ufficiale. Oltre a non essere scientificamente provata, nota l'autrice, essa viene contraddetta anche solo dal fatto che gli organi si mostrano pronti per il loro ruolo ben prima di entrare effettivamente in funzione.

A quella dei «selezionisti ortodossi» (*orthodox selectionists*) Langer contrappone la propria concezione per cui l'evoluzione ammette e 'tollera' anche le variazioni non vantaggiose del fenotipo:

[il] principio di tolleranza è altrettanto ragionevole del principio dell'eliminazione delle strutture inutili. La tolleranza è un elemento ampiamente diffuso nell'evoluzione, ma piuttosto trascurato [dagli studiosi]; analogamente, anche l'esistenza di forme inutili ha un reale significato [...], sia per ciò che esse svelano sulle origini della specie, sia per il ruolo inaspettato che esse possono giocare nelle crisi che riguardano quest'ultima.<sup>98</sup>

La maggiore tolleranza che contrassegna l'evoluzione nella concezione di Langer va ricondotta a due fattori: il primo è che i soggetti dell'evoluzione sono gli atti, il secondo che lo sviluppo intraorganico di ogni atto viene determinato non solo dal proprio impulso ma anche dalla disciplina interna che regola la coesistenza degli atti. In Langer il valore degli atti in relazione alla sopravvivenza della specie è invece un fattore di secondaria importanza, che non pregiudica le possibilità di sviluppo degli atti stessi. Consideriamo la situazione intraorganica di un embrione: pur se determinato da molteplici tendenze di sviluppo – tutte esplicitazioni di quegli "atti sospesi" che in Langer costituiscono i geni<sup>99</sup> – che si sviluppano contemporaneamente e si contendono le possibilità di implementazione materiale offerte dalla matrice, lo sviluppo em-

---

<sup>97</sup> *Ibidem*; cfr. inoltre E. P. Goodrich, *Living Organisms*, Clarendon Press, Oxford 1924, p. 141.

<sup>98</sup> *Mind I*, p. 400.

<sup>99</sup> Molti di questi "atti latenti" restano in stato di riduzione finché una variazione nelle condizioni di implementazione o, in generale, nei rapporti intraorganici tra gli atti non ne permette l'espressione: «un incalcolabile numero di atti non viene affatto alla luce. Essi possono, a ogni modo, venir conservati e trasmessi nel corredo genetico per generazioni, e sembrano rappresentare un'incommensurabile possibilità di nuovi sviluppi immagazzinati in ogni matrice individuale»; cfr. *ivi*, p. 397.

brionale è un processo essenzialmente armonico. Nella prospettiva langeriana, inoltre, nulla impedisce che in questo processo emergano strutture e processi «inutili o quantomeno superflui», che però hanno in se stessi altrettanta ragione di esistere delle strutture utili (in quanto «entrambe sorgono dalla matrice degli atti»<sup>100</sup>).

Veniamo ora a un nodo teorico molto rilevante ai fini di una valutazione conclusiva della concezione evolutiva di Langer. Come abbiamo accennato sopra, la disciplina interna che dirige lo sviluppo complessivo dell'organismo è attiva già a livello genetico, e determina l'attivazione di alcuni degli atti latenti nei geni. Essa viene quindi a costituire «una costante istanza di controllo sull'operato dei geni, [che agisce] prima che le pressioni ecologiche possano esercitare il loro influsso».<sup>101</sup> Ciò non significa che gli atti latenti non possano venire riattivati da fattori ecologici extraorganici: la riattivazione è sempre il risultato di una combinazione di fattori interni ed esterni, che si armonizzano solo nello sviluppo dell'organismo. Tutto questo porta con sé una conseguenza di grande importanza: le mutazioni genetiche perdono il carattere casuale che hanno per i darwinisti ortodossi. Tanto il loro 'risvegliarsi' dallo stato di riduzione quanto le conseguenze che hanno sulla formazione del fenotipo diventano parte integrante del complesso ma unitario sviluppo dell'organismo.

Ciò può essere meglio compreso se si tiene presente che ogni nuovo fattore evolutivo (sia esso l'insorgere di un atto latente o il presentarsi di nuove condizioni ambientali) agisce in primo luogo sull'intera matrice, e può quindi esercitare solo un influsso mediato sull'organismo. Il nuovo fattore deve per così dire «attraversare» la rete di influenze reciproche, coordinazioni, inibizioni ecc. che già sussiste tra gli atti, e può farlo solo intrecciandosi a essi. In circostanze normali, è nel corso di questo attraversamento della matrice che il nuovo elemento di sviluppo viene armonizzato con gli altri. Anche per Langer, certo, vi sono casi in cui l'armonizzazione tra mutazione e sviluppo ontogenetico non riesce, ma secondo l'autrice essi si verificano raramente, «ovvero solo in quelle situazioni anomale in cui una mutazione che avrebbe salvato l'intero sistema viene scartata».<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 400.

<sup>101</sup> Ivi, p. 397.

<sup>102</sup> *Ibidem.*

A conclusione di queste riflessioni sulla potenzialità genetica e sulla spontanea capacità evolutiva degli organismi non può non essere ricordato il contributo dello studioso americano Stephen Jay Gould, la cui opera presenta molti punti di convergenza con quella di Langer. Gould si oppone alla tesi evoluzionista per cui la complessità e la differenza delle specie biologiche si accrescerebbero gradualmente e costantemente con il progredire della vita sulla terra. Ciò che egli non accetta, in altri termini, è la proporzionalità diretta con cui il darwinismo ortodosso fa dipendere il grado di diversificazione delle specie biologiche dalla lunghezza del periodo che i processi evolutivi hanno avuto a disposizione per plasmarle.

Dietro questa concezione vi è, di nuovo, l'idea che gli organismi siano in se stessi degli esseri passivi e determinati dall'esterno. Con le parole di Gould,

nella teoria darwiniana convenzionale, l'organismo propone e l'ambiente dispone. L'organismo fornisce la materia prima nella forma della variazione genetica espressa in variazioni morfologiche. [...] Il *mutamento* evoluzionistico (in opposizione alla mera variazione) è prodotto da forze della selezione naturale che sorgono dall'ambiente esterno. [...] Poiché gli organismi forniscono solo la materia prima, e poiché questa materia prima è stata giudicata quasi sempre insufficiente per tutti i mutamenti che si verificano ai tipicamente solenni tempi darwiniani, l'ambiente diventa il motore per regolare la velocità e l'entità dell'alterazione evolutiva.<sup>103</sup>

Nella maggior parte degli evoluzionisti quest'idea va di pari passo con la ferma convinzione che la pressione ambientale è una legge inevitabile, che determina la direzione e il ritmo dell'evoluzione in modo coerente e immutato dall'inizio della vita sulla terra.

La base sperimentale della messa in questione di tale concezione è fornita a Gould dai fossili provenienti dal sito archeologico di Burgess Shale, risalenti a un'era geologica compresa tra il Precambriano e il Cambriano (vale a dire a circa 570 milioni di anni fa). Tali fossili sembrano attestare che la fauna di quel periodo era caratterizzata una varietà di progetti di costruzione e di direzioni di sviluppo molto maggiore che nei periodi seguenti. Come scrive Gould,

---

<sup>103</sup> S. J. Gould, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia* (1989), Feltrinelli, Milano 1990, pp. 232s.

la fauna di Burgess comprende una varietà di piani anatomici ineguagliata e superiore a quella di tutti gli organismi che vivono oggi in tutti i mari della Terra. La storia della vita pluricellulare è stata dominata dalla decimazione di una grandissima quantità di forme iniziali, rapidamente generate dall'esplosione del Cambriano. La storia degli ultimi 500 milioni di anni ha presentato una restrizione di forme seguita da una proliferazione all'interno di pochi tipi stereotipi, non un'espansione generale della varietà con aumento della complessità [come afferma la teoria evolutiva classica].<sup>104</sup>

Sulla scorta delle tesi di J. W. Valentine, Gould non riconduce l'alto tasso di diversificazione delle forme-base degli organismi a un ambiente particolarmente favorevole allo sviluppo delle specie, ma propone l'ipotesi che a quel tempo il corredo genetico fosse più flessibile e ricco di potenzialità di quanto non sia oggi:

I genomi del Cambriano erano più semplici e più flessibili? [...] I geni più antichi avevano meno interazioni [di controllo] con altri? Gli organismi antichi si sviluppavano con una traduzione più diretta da gene a prodotto, la quale permetteva loro di intercambiare e modificare le loro parti separatamente?<sup>105</sup>

L'enorme potenzialità di sviluppo che, con la sua teoria degli atti sospesi, Langer assegna agli organismi viventi in generale viene considerata da Gould come attribuibile soprattutto a un limitato periodo della passata evoluzione. A ogni modo, secondo Gould, anche dopo il periodo degli «strani e meravigliosi»<sup>106</sup> animali del Cambriano gli organismi viventi non sono «mero carburante per il motore della selezione naturale»<sup>107</sup> ma determinano essi stessi la direzione del loro percorso evolutivo.

La tesi di Gould è stata ripresa criticamente dal paleontologo Niles Eldridge, secondo il quale il genoma degli organismi può dispiegare tassi di plasticità solo in determinate condizioni di esonero dalla pressione ambientale, come ad esempio dopo una catastrofe che porti all'estinzione di massa di molte specie e lasci molto spazio alla formazione di nuove soluzioni adattative (sembra che queste ultime, infatti, possano svilupparsi solo in condizioni di

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 211.

<sup>105</sup> Ivi, p. 235.

<sup>106</sup> Ivi, p. 245.

<sup>107</sup> Ivi, p. 235.

ridotta concorrenza tra le specie). Va notato che la riproposizione di Elridge non nega affatto l'idea di un'elevata flessibilità del genoma, ma ne subordina gli effetti a determinate condizioni ambientali.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> N. Elridge, *Ripensare Darwin* (1995), Einaudi, Torino 1999.



## CAPITOLO IV

### IL COMPORTAMENTO ANIMALE COME MATRICE DELLA COSCIENZA UMANA

#### 4.1. Langer e la psicologia animale

L'ininterrotto tessuto di atti che costituisce la vita è il contesto evolutivo dal quale Langer vede emergere non solo lo *stock* umano ma anche, all'interno di esso, il fenomeno della coscienza simbolica. Come abbiamo visto, però, per l'autrice l'inserimento nel modello attuale della nascita della coscienza non fornisce da solo una spiegazione di tale fenomeno: sono necessarie ricerche puntuali e dettagliate, che prendano in esame quei tratti del comportamento e della struttura mentale degli animali che possano risultare utili alla comprensione del passaggio alla «mentalità simbolica» dell'uomo. L'indagine sul comportamento animale si traduce così nella determinazione empirica delle caratteristiche di un determinato gruppo di atti, gli atti comportamentali (*behavioral acts*), che rappresentano il contesto immediato della nascita degli atti coscienti (*conscious acts*).

Questa impostazione di ricerca è coerente con l'atteggiamento teorico di fondo di Langer, per la quale da un lato le modalità d'azione dell'uomo si devono differenziare nettamente dal comportamento animale, dall'altro però non va perso di vista il loro radicamento in quest'ultimo. Per quanto riguarda in particolare *Mind*, tuttavia, tanto la differenziazione che la connessione genealogica non riguardano l'animale e l'uomo *tout court* bensì sul lato dell'animale gli atti comportamentali riavvertiti, sul lato dell'uomo gli atti coscienti in senso stretto. Prima di occuparci nel dettaglio delle due tipologie di atti va però affrontato un grave problema metodologico posto dalla tesi della discendenza degli atti coscienti dagli atti comportamentali animali.

Secondo Langer la qualità di "essere coscienti" è una caratteristica peculiare di alcuni degli atti che si svolgono all'interno delle strutture neurali dell'uomo. Nell'*homo sapiens* (una varietà dello *stock* umano), il verificarsi di questo fenomeno porta alla forma-

zione della capacità rappresentativa e alla nascita di rappresentazioni simboliche del mondo, dello spazio, del tempo. Se però l'intero processo dell'ominazione deve venire considerato come un evento del tutto naturale (come è ferma intenzione di Langer fin dai tempi di *FNC*), allora già nel comportamento animale devono poter essere rintracciate potenzialità di sviluppo e linee evolutive che preparino il passaggio alla modalità di azione e di rappresentazione proprie dell'uomo.

Cercare nell'animale le condizioni di possibilità della coscienza umana richiede però – e ritorna qui un problema già menzionato in precedenza – che il ricercatore (lo psicologo animale, l'etologo) abbia in qualche modo accesso alla vita interiore dell'animale stesso, al lato soggettivo del suo comportamento. Nel periodo in cui scrive Langer la possibilità stessa di un accesso alle strutture interiori della mente animale era oggetto di un acceso dibattito, portato avanti dalle due maggiori correnti di pensiero che si siano occupate del comportamento animale nei decenni centrali del secolo scorso: il behaviorismo e l'etologia.

Prendiamo in esame i due rappresentanti principali del behaviorismo, John Broadus Watson (1878-1958) e Burrhus Frederic Skinner (1904-1990). Dal punto di vista metodologico, entrambi condividono l'intento positivista di fondare tanto la psicologia animale che quella umana su ricerche il più possibile oggettive, e per entrambi l'auspicata oggettività dovrebbe venire garantita dallo svolgimento delle ricerche in condizioni di laboratorio strettamente controllate. A questa impostazione di base corrisponde un atteggiamento di rifiuto verso ogni indagine e osservazione psicologica non sperimentale e non verificabile in modo scientifico, e in particolare modo verso l'introspezione.<sup>1</sup>

La posizione di Langer sulla questione dell'introspezione ci è già nota dai *PS*: per evitare l'accusa di soggettivismo, che può es-

---

<sup>1</sup> La posizione teorica di John Watson è così descritta da Giorgio Celli: «disgustato dalle speculazioni filosofiche, per non dire metafisiche, di quei colleghi che certo proponevano teorie dettagliate sugli stati di coscienza, ma che non sapevano indicare alcun equipaggiamento sperimentale eccetto l'introspezione, Watson decise di condurre le proprie ricerche psicologiche su basi scientifico-naturalistiche. I processi mentali e il cosiddetto mondo interiore non interessavano i behavioristi, poiché ciò che realmente accade nella testa di un essere vivente, animale o uomo che sia, resta comunque celato»; cfr. G. Celli, *Konrad Lorenz, in Spektrum der Wissenschaft – Biographie*, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg 2001, p. 25.

sere mossa a un'indagine psicologica condotta attraverso l'introspezione, il ricercatore deve basare la propria attività su quei prodotti dello spirito umano – le opere d'arte – che hanno raggiunto un'esistenza intersoggettiva e sono quindi oggettivi (anche se, nel loro caso, l'oggettività ha un significato diverso da quello della misurabilità scientifica). Secondo Langer tali prodotti culturali rappresentano una via d'accesso assolutamente legittima alla vita psichica.<sup>2</sup> Tale via d'accesso, però, è disponibile solo per l'uomo: per quanto riguarda gli animali, non è disponibile alcun prodotto oggettivo dello spirito da cui possa partire un'elaborazione teorica. Di fronte a questo problema Langer non rinuncia all'indagine del mondo interiore non umano, ma cerca di costruirsi un metodo composito, basato sulla costante interazione tra le categorie del modello attuale del vivente e una fitta serie di ipotesi, tesi e contributi tratti dalla letteratura specializzata del suo tempo.

A tale proposito è particolarmente rilevante il fatto che i ricercatori e gli scienziati che più profondamente hanno influenzato la psicologia animale di Langer non appartengano né al behaviorismo né all'etologia. Sia nel caso del biologo Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) che in quello dello psicologo Hans Volkelt (1866-1932), infatti, si tratta di approcci teorici che precedono le due correnti citate; per quanto riguarda invece Gehlen, la sua concezione si pone come una consapevole alternativa tanto al behaviorismo quanto all'etologia.

Torniamo brevemente al metodo d'indagine behaviorista. Dopo aver rifiutato come non scientifica ogni ipotesi sulla struttura mentale tanto animale quanto umana, al ricercatore non resta altro che studiare il comportamento come una sequenza di reazioni scatenate da stimoli esterni. Non a caso uno dei principi cardine del behaviorismo è la limitazione del campo d'indagine al solo comportamento osservabile, una limitazione che va di pari passo con

---

<sup>2</sup> Questa impostazione non risolve la questione della ripetibilità e controllabilità delle conoscenze dischiuse dalle opere d'arte e lascia quindi sussistere il dubbio che esse, in fondo, siano ancora troppo soggettive. Questa critica non tocca seriamente la concezione di Langer, che – pur essendo profondamente improntata al naturalismo – non si attiene rigidamente al postulato positivista della verificabilità delle condizioni dell'indagine. Viene qui in luce il già rilevato pluralismo metodologico di Langer, che le consente di considerare tanto le opere d'arte quanto le acquisizioni scientifiche come materiale antropologico di pari dignità.

l'adozione di procedure di misurazione quantitativa tanto degli stimoli quanto delle risposte. Inoltre le particolari connessioni stimolo/reazione, che secondo i behavioristi costituiscono le unità di base del comportamento, non vengono considerate innate (cosa che implicherebbe la presenza di strutture interiori stabili ed ereditarie), ma al contrario apprese nel corso della vita individuale dell'animale.

Spesso questa concezione porta al tentativo di manipolare in laboratorio le reazioni agli stimoli, secondo il principio per cui un premio dato in occasione di una pronta reazione allo stimolo rafforza la reazione stessa, mentre una punizione la indebolisce o addirittura la inibisce. Nel caso dei behavioristi era soprattutto il principio del rafforzamento delle reazioni a rivestire una particolare importanza: esso era visto come il presupposto teorico della possibilità di *condizionare* il comportamento, portando le cavie a eseguire sequenze d'azioni variabili a piacere. E – in forza della loro convinzione che la relazione tra stimolo e risposta non è fissa ma, in linea di principio, indeterminata – i behavioristi (e Skinner in particolare) credevano di poter produrre una stessa reazione «connettendo tra loro due stimoli del tutto eterogenei, o addirittura in contraddizione l'uno con l'altro».<sup>3</sup>

Alla predilezione behaviorista dell'apprendimento come motore del comportamento animale si contrapponeva e tuttora si contrappone l'impostazione dell'etologia di impostazione lorenziana, che sottolinea la presenza negli animali di modalità comportamentali innate.<sup>4</sup> L'etologia muove ai behavioristi la critica seguente: se non si fossero limitati a studiare le reazioni animali nelle condizioni artificiali del laboratorio, essi avrebbero potuto osservare come gli animali, nelle loro interazioni con l'ambiente naturale e con i con-

---

<sup>3</sup> Cfr. Celli, *Konrad Lorenz...*, p. 27. Skinner era poi convinto che il condizionamento (inteso come capacità di instaurare artificialmente reazioni comportamentali a partire da stimoli) fosse applicabile con successo anche all'uomo e alla società: «[i suoi] esperimenti di condizionamento su ratti e piccioni, coronati da successo, lo spinsero a proporsi come rinnovatore dei metodi didattici dell'insegnamento. Egli usava ripetere con enfasi che, se gli fosse stato affidato un bambino in tenera età, ne avrebbe fatto a suo piacimento un genio o un idiota» (*ibidem*).

<sup>4</sup> Concezione presente fin dai primi scritti di Konrad Lorenz; cfr. *Über den Begriff der Instinkthandlung*, «Folia biotheoretica», 2 (1937), pp. 17-50 e *Über die Bildung des Instinktbegriffes...* Cfr. inoltre N. Tinbergen, *Lo studio dell'istinto* (1951), Adelphi, Milano 1994.

specifici, agiscono attuando sequenze di movimento innate (i cosiddetti schemi comportamentali). L'animale, in altri termini, «viene al mondo già in possesso della capacità di reagire a determinate situazioni come se “sapesse” – pur senza averlo potuto apprendere in alcun modo – ciò che deve fare».<sup>5</sup> Esempio classico di schema comportamentale è la sequenza di movimenti che molti uccelli mettono in atto nel corteggiamento. Si tratta di una sequenza fissa, che Lorenz e Tinbergen definiscono istintiva e che viene innescata da stimoli esteriori scatenanti (*Auslöser*) quali la forma e il colore del piumaggio, il ritmo e la velocità dei movimenti del partner sessuale ecc. Sia gli stimoli scatenanti che le sequenze di movimenti sono specie-specifici, cosicché divergenze anche lievi negli schemi comportamentali possono fungere da criterio distintivo tra due specie affini. Secondo Lorenz, «le coordinazioni ereditarie o moti istintivi sono decisamente unità indipendenti dal tutto; nella loro forma sono così inalterabili come le più dure componenti dello scheletro»<sup>6</sup> – dove “autonome” significa anche indipendenti da ogni processo di apprendimento.<sup>7</sup>

A differenziare ulteriormente l'etologia dal behaviorismo è il fatto che la prima non esita a passare dal piano degli schemi comportamentali innati a quello degli istinti: Lorenz, Tinbergen ed Erich von Holst, in altri termini, ritengono del tutto legittimo l'ampliamento del campo d'indagine alle strutture psichiche degli animali: gli istinti sono per loro delle forze in grado di guidare dall'interno il comportamento animale. Per gli etologi l'osservazione delle sequenze fisse di movimenti che si danno in natura è quindi una valida via d'accesso alle strutture della vita interiore degli animali, poiché laddove ci sono schemi comportamentali costanti sembrano doverci essere anche stabili strutture interne su cui il

---

<sup>5</sup> Celli, *Konrad Lorenz...*, p. 36.

<sup>6</sup> K. Lorenz, *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressione* (1963), Garzanti su licenza de il Saggiatore, Milano 1974, p. 107.

<sup>7</sup> L'esposizione del contrasto tra behaviorismo ed etologia che viene proposta in queste pagine è necessariamente semplificata. A parziale completamento va ricordato che, come i behavioristi hanno spesso dovuto riconoscere che la biologia e l'ecologia di una specie animale influiscono profondamente sulla sua capacità d'apprendimento, così gli etologi hanno preso atto che non tutto è innato e che vi sono casi di apprendimento di nuove modalità comportamentali da parte di individui e gruppi (come nel caso dei macachi giapponesi, cfr. R. Chauvin, *Sociétés animales*, in Y. Coppens *et al.*, *Société, de l'animal à l'homme*, L'Harmattan, Paris 1990, pp. 39-78).

comportamento stesso possa appoggiarsi; non si capirebbe altrimenti da dove un animale appena nato possa trarre la capacità di eseguire senza incertezze operazioni anche molto complesse.

Le risposte date dagli etologi alla questione delle strutture interne del comportamento animale sono molteplici;<sup>8</sup> le due tesi più interessanti sono rappresentate dal cosiddetto “modello idraulico” degli istinti, proposto da Lorenz, e dalla tesi di Lorenz e Tinbergen dell’esistenza di stabili centri neurali del comportamento nel sistema nervoso e in special modo nel cervello.

Il modello idraulico di Lorenz si basa sulla rappresentazione del comportamento istintivo (sia esso riproduttivo, aggressivo, nutritivo ecc.) come accumulazione e rilascio dell’«energia endogena» dell’animale. Nel modello elaborato da Lorenz, tale energia è raffigurata dall’acqua di una vasca, che cresce in maniera costante; raggiunto un certo livello, l’acqua esercita una pressione sufficiente ad aprire una valvola di deflusso. Ma nel modello la pressione non è l’unico fattore a determinare l’apertura della valvola. Essa è collegata anche a una bilancia posta all’esterno della vasca, e può quindi essere aperta anche da un peso posto su quest’ultima. I due fattori agiscono in maniera inversamente proporzionale: quando la pressione dell’acqua nella vasca è bassa, la valvola può essere aperta solo ponendo sulla bilancia un peso consistente; se invece l’acqua esercita già una forte pressione, basta un peso ridotto per farla defluire.

Il funzionamento di tale modello della vita istintuale degli animali è semplice:

il livello dell’acqua nella vasca simboleggia l’energia endogena – la disponibilità a una data azione – che aumenta in modo costante col passare del tempo. I pesi sulla bilancia sono gli stimoli scatenanti esterni [*Auslöser*]. Se in caso di debole motivazione (poca acqua nella vasca) per innescare un comportamento c’è bisogno di stimoli esteriori molto forti (molto peso sul piatto della bilancia), in caso di forte motivazione bastano stimoli deboli.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. a questo proposito Tinbergen, *Lo studio dell’istinto...*; K. Lorenz, *The Comparative Method in Studying Innate Behavior Patterns*, «Symposia of the Society for Experimental Biology» 4 (1950), pp. 221-68. Per un’introduzione all’etologia cfr. Celli, *Konrad Lorenz...*; Id., *Konrad Lorenz. L’etologo e i suoi fantasmi*, Bruno Mondadori, Milano 2001 e C. Immelmann, *Introduzione all’etologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

<sup>9</sup> Celli, *Konrad Lorenz...*, p. 45.

Può persino accadere che la pressione dell'acqua porti da sola all'azionamento della valvola; si ha allora una cosiddetta «azione a vuoto», vale a dire un movimento istintivo eseguito in assenza di stimolo esterno. Lorenz porta ad esempio il comportamento di uno storno da lui allevato, che eseguiva l'intera sequenza istintiva dei movimenti di cattura e di consumazione del cibo su una preda inesistente.

Il «modello psicoidraulico»<sup>10</sup> di Lorenz – che, detto per inciso, è stato spesso criticato come superficiale e meccanico – ha in comune con la concezione di Langer un elemento importante: entrambi gli autori cercano di attribuire all'animale un ruolo più attivo e articolato di quanto non prevedano i behavioristi. Nella concezione di Lorenz, infatti, l'animale non si limita a reagire agli stimoli ma viene sospinto all'azione dalla pressione interna dell'istinto, che in molte specie si traduce in un'attiva ricerca delle occasioni che possono dare sfogo all'energia accumulata.

Di norma la fase di ricerca attiva, detta comportamento di appetenza, precede il vero e proprio comportamento istintivo; solo quest'ultimo, inoltre, è fisso e rigidamente specie-specifico, mentre lo svolgimento del comportamento di appetenza mostra varianti individuali e una maggiore libertà. Come scrive Celli, la ricerca della preda è una sequenza di movimenti relativamente indeterminata e flessibile, mentre la sequenza motoria della cattura della preda è invece geneticamente predeterminata in tutte le sue fasi.<sup>11</sup>

A questo proposito va introdotta la nozione di “azione consumatoria” (*consummatory action*), con cui gli etologi designano la fase conclusiva di un comportamento di appetenza ovvero il raggiungimento del suo fine; la cattura della preda, per fare un esempio, è la fase consumatoria del comportamento di ricerca. Dal punto di vista terminologico la *consummatory action* ricorda da vicino la fase culminante dell'atto nella concezione di Langer, una fase che l'autrice definisce *consummation*. Il termine di Langer può essere considerato come una derivazione della teoria etologica, come sembra confermare la seguente citazione:

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Ivi, p. 37; Celli prosegue: «non ogni azione dell'animale è quindi diretta dall'istinto; l'unica vera e propria manifestazione istintiva è piuttosto l'azione conclusiva che si innesca per ultima».

l'operazione di un "istinto" [...] è preparata da atti connessi, detti anche "comportamento appetitivo", che culmina nella consumazione [*consummation*] di un atto totale e cioè in un sub-atto che viene detto più propriamente "atto consumatorio" [*consummatory act*]. [...] Gli atti consumatori sono i movimenti più stereotipati.<sup>12</sup>

Dietro la vicinanza terminologica si cela però una sostanziale differenza di contenuto. In etologia il soggetto che compie l'azione conclusiva della sequenza motoria è l'animale stesso (che ha portato la ricerca della preda o del *partner* sessuale fino alla sua conclusione, il "consumo"); secondo Langer invece è l'atto che consuma se stesso o, meglio ancora, la propria carica energetica. Come in tutti i processi organici, infatti, anche nel comportamento animale le unità processuali di base sono gli atti.

Nei due autori l'accentuazione della spontaneità dell'attività animale ha quindi un'origine diversa. In Langer l'animale è attivo perché consiste in un tessuto di atti (cosa che, del resto, non permette di considerarlo un soggetto nel senso stretto del termine); in Lorenz lo è perché, pur essendo mosso dall'interno (dalla pressione dell'energia endogena, per riprendere il modello idraulico), esso rimane il centro unitario della propria attività. Si spiega così la critica di Langer secondo la quale gli etologi tenderebbero ad antropomorfizzare il comportamento animale: considerare gli animali come soggetti unitari del comportamento, infatti, significa attribuire loro intenzionalità e capacità di pianificazione, facoltà che l'autrice americana riserva esclusivamente all'uomo. È questo un punto sul quale ritorneremo ampiamente in seguito.

Come accennato sopra, oltre al modello psicoidraulico di Lorenz l'etologia propone una seconda ipotesi sul "lato interno" degli schemi comportamentali istintivi innati, che è associata ai nomi di Lorenz, Tinbergen e von Holst e avanza l'idea dell'esistenza di centri neurali del comportamento. Di fronte al fatto che, già al loro primo incontro con un determinato stimolo scatenante, molti animali sappiano rispondergli con i corretti movimenti istintivi, Lorenz e Tinbergen hanno ipotizzato la presenza nell'organismo di speciali strutture neurali, ognuna delle quali sarebbe responsabile dell'esecuzione di una particolare sequenza motoria. Come fa no-

---

<sup>12</sup> *Mind II*, pp. 17-18.



tare Langer, questa ipotesi introduce in etologia un'ottica decisamente orientata in senso neurologico:

il professor Lorenz è andato al di là dei fatti medesimi e ha postulato per ogni azione istintiva l'esistenza di speciali «centri» neurali [...]. Ciò rende la sua teoria un'ipotesi neurologica.<sup>13</sup> [Per quanto riguarda Tinbergen], egli postula una catena di «centri» nel bulbo cerebrale, che escono dal midollo spinale e terminano nell'ipotalamo; tali centri corrisponderebbero in maniera univoca alle sequenze degli atti.<sup>14</sup>

Secondo questa concezione, gli schemi comportamentali innati sarebbero determinati da una struttura fisica permanente composta da neuroni; per questo la corrispondenza tra sequenze di movimenti e centri neurali sarebbe fissa, data in modo definitivo alla nascita dell'individuo.

Mossa dall'intento di attribuire plasticità e variabilità agli organismi viventi, Langer non accetta tale rigidità nel rapporto tra schemi comportamentali e strutture neurali. Appoggiandosi alle ricerche di Erich von Holst e Ursula Saint Paul, l'autrice afferma la presenza di centri neurali singolarmente responsabili delle sequenze istintive non è mai stata empiricamente accertata; al contrario, stimolazioni elettriche del sistema nervoso hanno mostrato un'alta variabilità delle reazioni degli animali da esperimento. Diverse stimolazione di una stessa area cerebrale, in altri termini, innescano differenti sequenze motorie. Nei polli, ad esempio,

se gli elettrodi connessi al cervello restano inseriti per più ore, la stimolazione della stessa area scatenerà – in successione apparentemente casuale – ora questa ora quella unità di comportamento istintivo (il lisciarsi le penne, la beccata, il volo o altro ancora) con, occasionalmente, intervalli in cui non vi sono risposte esternamente osservabili.<sup>15</sup>

Per Langer, quindi, i risultati sperimentali di von Holst e Saint Paul non forniscono alcun supporto alla tesi etologica che alla base del meccanismo degli istinti vi siano centri neurali specie-specifici.

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 19; l'osservazione si riferisce al lavoro di Lorenz, *The Comparative Method...*

<sup>14</sup> *Mind II*, p. 20.

<sup>15</sup> Ivi, p. 22; cfr. poi E. von Holst e U. Saint Paul, *Vom Wirkungsgefüge der Triebe*, «Die Naturwissenschaften», 47, nr. 18 (1956), pp. 409-422, p. 411.

Essi evidenziano invece una grande versatilità della maggior parte delle strutture cerebrali, se non di tutte, «come se esse fossero connessioni di un circuito piuttosto che organi fissi».<sup>16</sup>

#### 4.2. La definizione langeriana di atto comportamentale

Nel suo modello attuale del vivente Langer distingue tra *covert acts* e *overt acts*. I primi sono quegli atti il cui ciclo si svolge per intero all'interno dell'organismo, senza mai manifestarsi sul piano delle interazioni con l'ambiente. I secondi, al contrario, sono quegli atti nel cui svolgimento almeno una fase è costituita da movimenti o altri cambiamenti osservabili dell'organismo. Tra gli *overt acts* rientrano a pieno titolo gli atti comportamentali (*behavioral acts*), nei quali – come ad esempio nella nutrizione, nella riproduzione, nell'aggressione di un conspecifico – sono sempre presenti una o più fasi che implicano necessariamente l'interazione con l'ambiente esterno.

Ciò non significa però che gli atti comportamentali non siano influenzati dal tessuto interno degli atti, vale a dire dalla matrice intraorganica. Per Langer, al contrario, soprattutto i più elementari tra essi – come ad esempio la “migrazione verticale” del plancton verso acque più nutrienti, fenomeno dal quale Langer inizia la sua indagine sul comportamento animale – sono pensabili come un'estensione di dinamiche intraorganiche.<sup>17</sup> I meccanismi che guidano tale comportamento primitivo sono infatti

molto simili agli influssi omeostatici che gli organi esercitano gli uni sugli altri per mezzo dei prodotti delle loro attività, con la differenza che [qui le influenze] provengono dall'esterno dell'organismo e fanno sì che esso reagisca come un tutto, come avviene con la locomozione o il cambiamento di posizione.<sup>18</sup>

Si ha qui un'ulteriore caratteristica degli atti comportamentali: essi sono innescati da elementi esterni (*motivazione esterna*):

---

<sup>16</sup> *Mind II*, p. 22.

<sup>17</sup> «Il comportamento primitivo è un'estensione delle funzioni interne, ed è governato da meccanismi di controllo analoghi (sebbene non identici) [a quelli intraorganici]»; cfr. *ivi*, p. 3.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 5.

la differenza principale [...] tra le attività intraorganiche e le forme più elementari di comportamento è che le condizioni decisive per il controllo del comportamento stesso sono esterne, in quanto i fattori somatici sono largamente permissivi.<sup>19</sup>

A un primo sguardo, quest'ultima affermazione sembra contraddire l'intento di Langer di ascrivere all'organismo un ruolo attivo: nel caso della semplice migrazione verticale delle masse di plancton, infatti, sembrerebbe del tutto appropriata una spiegazione basata sullo schema behaviorista stimolo/reazione (schema che Langer giudica semplicistico e meccanico). Per sfuggire a questa critica l'autrice ricorre nuovamente alla tesi della causazione indiretta:

le cause esterne agiscono come stimoli; attraversando quella matrice di attività che è l'organismo, esse aggiungono la loro influenza alla condizione che prevale nel sistema. In uno sciame di esseri unicellulari come è il fitoplancton, l'effetto dello stimolo è statisticamente prevedibile, ma non lo è certo per il singolo caso.<sup>20</sup>

È la prevedibilità statistica degli atti comportamentali degli organismi unicellulari, quindi, a nascondere il fatto che il fattore principale del comportamento è rappresentata in ogni caso dallo stato interno del sistema. Lo stimolo esterno, in altri termini, presenta all'organismo un'opzione, una possibilità di azione sulla cui realizzazione decidono però sempre le condizioni intraorganiche della matrice. Nel caso del movimento verticale del plancton si tratta di una matrice estremamente semplice: il repertorio comportamentale di tale organismo comprende due sole possibilità di movimento (verso l'alto e verso il basso), e lo stimolo esterno può quindi incidere sulla situazione intraorganica in maniera molto limitata (in pratica solo appoggiando o inibendo quello che dei due atti si sta svolgendo in un dato momento).

Si ha quindi un atto comportamentale quando uno stimolo proveniente dall'esterno, inserendosi nel tessuto intraorganico degli atti che compongono un organismo, fa sorgere in quest'ultimo un

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 3.

<sup>20</sup> Ivi, p. 5.

compiuto e articolato *overt act*. In altri termini, gli atti comportamentali si originano

sotto l'influenza di eventi esterni quando dei cambiamenti (più o meno acuti) nelle condizioni esteriori si riflettono nella motivazione di *overt acts* e fanno apparire questi ultimi come effetti meccanici e diretti di uno stimolo.<sup>21</sup>

Lo schema stimolo/reazione (che in fondo non è altro che una variante della causalità diretta) è quindi la semplificazione in sede teorica di più complessi processi motivazionali. L'effettiva applicabilità di tale strumento d'indagine ai fenomeni comportamentali più elementari non deve però far dimenticare che una sua indiscriminata generalizzazione porta a travisare la realtà.

La critica di Langer ai comportamentisti può ora venire precisata. Secondo il metodo comportamentista, il ricercatore deve prescindere da ogni processo mentale dell'organismo e considerare quest'ultimo come un blocco unico, che «prova sensazioni» e «reagisce a stimoli». Ciò conduce secondo Langer a prendere in considerazione solo una parte dell'atto comportamentale (quella, appunto, osservabile dall'esterno), trascurando le profonde radici che esso ha nella situazione complessiva dell'organismo. È solo a causa di questa programmatica limitazione del campo d'indagine che la causalità diretta e lo schema stimolo/reazione sono potuti apparire ai behavioristi come le leggi fondamentali di tutte le modalità comportamentali.

Le caratteristiche peculiari di un atto comportamentale sono quindi la presenza in esso di fasi esternamente osservabili e il ruolo scatenante – ma non determinante – delle condizioni ambientali esterne sulla motivazione dell'atto stesso. Vi è poi una terza caratteristica, la specie-specificità. Secondo Langer ogni specie biologica è in possesso di un determinato repertorio di modalità comportamentali innate e predeterminate. Nel caso del plancton tale repertorio è estremamente limitato, mentre con l'aumentare del livello evolutivo della specie esso diviene più ricco e articolato. Ogni repertorio però, da quello degli organismi unicellulari a quelli degli animali superiori e dell'uomo, è composto da atti, ovvero da processi strutturalmente analoghi. Ogni comportamento effettivamente realizzato, in altri termini, consiste

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 10.

[in una] decisione tra atti alternativi che presentano la tipica forma: impulso, ascesa, consumazione, declino, nel mezzo di pressioni che limitano e plasmano la risposta comportamentale e possono distorcerla o inibirla.<sup>22</sup>

L'idea della specie-specificità del repertorio comportamentale non è lontana dalla nozione etologica di sequenza motoria istintiva (come è stato ricordato sopra, per Lorenz e i suoi successori possono servire da criteri distintivi tra due specie affini non solo le caratteristiche morfologico-anatomiche ma anche le variazioni nel comportamento di tali specie). Ciò che invece è peculiare al repertorio comportamentale come inteso da Langer è il fatto che, tramite il modello attuale, esso viene posto in stretta connessione con l'intera fisiologia dell'organismo e della specie. Gli *overt acts* divengono così un'espressione della potenzialità e della spontanea attività che – sulla base della teoria genetica sopra esposta – caratterizzano secondo Langer ogni *stock* vivente. Ogni singolo atto comportamentale è la realizzazione di uno dei numerosissimi atti presenti in stato di sospensione nel corredo genetico; per questo motivo, il repertorio comportamentale può essere visto come una riserva di modalità di comportamento a disposizione della specie.<sup>23</sup>

Riassumiamo brevemente la posizione di Langer nei confronti delle due principali modalità d'approccio allo studio del comportamento animale. Tanto al behaviorismo quanto all'etologia l'autrice rimprovera una troppo rigida adesione allo schema stimolo/reazione:

ciò che [le due impostazioni] hanno in comune è un concetto di «comportamento» inteso come reazione a un singolo stimolo o a una serie di stimoli esterni da parte di un meccanismo fisso, che può essere o un intero animale [come per i behavioristi] o una parte determinata dell'animale [come nella teoria dei centri neurali di Lorenz e Tinbergen].<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 5.

<sup>23</sup> Nel comportamento dell'individuo adulto, però, tale potenzialità genetica lascia il posto a una maggiore fissità e prevedibilità. Riprendendo Lorenz, Langer nota che «nel comportamento animale ci sono azioni stereotipate, a volte di considerevole complessità [...]. È ad esse che ci si riferisce di solito col termine di "istinti". La loro natura endogena è evidente, poiché già la prima volta che un animale si trova ad eseguirle egli le realizza nella loro forma tipica [...], senza tentativo ed errore»; cfr. ivi, p. 17.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 22-23.

Al nesso stimolo/reazione, una relazione causale diadica, Langer contrappone la dinamica della motivazione o causazione indiretta, tipica di tutti i processi organici e quindi anche del comportamento in generale. Tale relazione causale è triadica: oltre allo stimolo e alla reazione, una corretta analisi del comportamento animale deve includere la situazione complessiva dell'animale stesso.

Ciò significa però – ed è a questo punto che Langer fa un significativo passo in avanti – che si deve prendere in considerazione anche il modo in cui l'animale percepisce l'ambiente circostante e il presentarsi dello stimolo. Qui l'approccio di Langer si allontana tanto dal behaviorismo quanto dall'etologia classica, in quanto al centro dell'interesse dell'autrice vengono a porsi le modalità del sentire (*feeling*) animale, vale a dire le “categorie” della ricezione dell'ambiente da parte dell'animale.

In questo suo spostamento di prospettiva Langer si appoggia alle teorie di J. von Uexküll, Hans Volkelt e altri studiosi della percezione e dell'esperienza soggettiva degli animali, teorie di cui ci occuperemo approfonditamente nel prossimo paragrafo. Ciò che è necessario sottolineare sin d'ora è che tale riorientamento dell'indagine sul comportamento animale porta con sé conseguenze di tutto rilievo anche per quanto riguarda l'uomo. Si inizia a comprendere che in *Mind* la collocazione speciale dell'uomo nel regno animale e nella natura dipende non solo e non tanto dall'“intelligenza” o da altre astratte facoltà, bensì da una differenziazione qualitativa della percezione dell'ambiente e del comportamento umano nel loro complesso, che fa sì che solo per l'uomo si possano utilizzare i termini di “azione intenzionale” e di “condotta”.

Secondo Langer, infatti, il comportamento animale è caratterizzato da un limite di fondo: l'azione dell'animale non può oltrepassare in alcun modo la situazione percettiva in cui esso si trova. Tale situazione, come vedremo, non coincide con il momento presente ma può comprendere settori più o meno estesi del futuro; gli animali però non ne hanno coscienza in questi termini, perché il futuro non è *rappresentato* in alcun modo nella loro mente. Solo l'uomo riesce a uscire da questo modo di vita determinato dall'istinto, a separare la propria esperienza dal comportamento adeguato alla situazione e ad elaborarla sul piano simbolico-rappresentativo.

È chiaro ormai che i termini “istinto” e “istintivo” hanno in Langer un significato diverso rispetto all'accezione etologica. Per gli etologi uno schema comportamentale è istintivo quando è in-

nato, indipendente dall'apprendimento e disponibile (a diversi livelli di maturazione) sin dalla nascita, mentre il comportamento non istintivo è sempre appreso – per prova ed errore negli animali, tramite l'anticipazione rappresentativa e la pianificazione negli uomini. Langer invece, che tende a trascurare la distinzione tra innato e appreso, considera come non istintive solo quelle modalità comportamentali che – sul lato del soggetto agente – includono rappresentazioni simboliche indipendenti dal contesto immediato. Per l'autrice, quindi, le uniche modalità d'azione non istintive sono solo le azioni umane. Questa concezione langeriana è all'origine di molteplici problemi, che riguardano la comprensione della percezione animale e l'interpretazione del comportamento esteriormente osservabile. Le teorie degli autori sopra citati, ma soprattutto quella di Hans Volkelt, servono all'autrice proprio come supporto teorico per affrontare questo nodo di problemi.

#### 4.3. I contributi di Uexküll e Volkelt alla concezione di Langer del comportamento animale

«Per capire gli scopi e i processi vitali di una creatura» – scrive Langer – «si deve prendere in considerazione in che genere di *Umwelt* essa vive, e cioè che cosa essa è in grado di percepire.»<sup>25</sup> Questo principio metodologico offre il fianco all'obiezione che il behaviorismo muove a ogni psicologia animale di tipo psicologico-introspettivo: le analisi della percezione animale che vogliono porsi dal punto di vista dell'animale stesso non sono scientifiche, in quanto costantemente esposte al pericolo della proiezione di sensazioni, capacità e vissuti umani sulla vita psichica degli animali.

Langer è ben consapevole di questo pericolo:

la presenza di fasi psichiche [negli atti comportamentali animali] può, naturalmente, venire affermata solo in ottica speculativa, e ogni ulteriore approfondimento della loro natura deve appoggiarsi su ciò che ci deriva dalla conoscenza diretta della vita umana; eppure, tali approfondimenti non sono necessariamente espressione di un ingenuo antropomorfismo.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 45.

<sup>26</sup> Ivi, p. 103.

L'«ingenuo antropomorfismo» può venire evitato se il ricercatore si impegna a tenere presente l'ampiezza del divario che separa l'azione umana da quella animale e a commisurare a tale divario le costruzioni teoriche e i concetti operativi di cui si serve. Su questo punto la soluzione di Langer non è del tutto convincente: per l'autrice infatti l'antropomorfismo può venire evitato solo se si parte dal modello attuale del vivente, e soprattutto dalla distinzione tra atti comportamentali animali e azioni umane; tale distinzione però sembra già presupporre quella differenza qualitativa tra animale e uomo che l'indagine empirica sulla psiche animale dovrebbe arrivare a scoprire.

Passiamo ora a esaminare nei dettagli l'approccio di Langer alla questione della differenza qualitativa tra la percezione animale e quella umana. L'autrice precisa innanzitutto che tale differenza non consiste nel fatto, empiricamente accertabile, che lo spettro visivo e uditivo degli animali può essere molto più ampio o molto più ridotto di quello degli uomini. La circostanza che gli insetti vedano colori corrispondenti a una frequenza d'onda superiore al violetto, o che i pipistrelli sentano gli ultrasuoni, non rappresenta una differenza qualitativa della loro percezione ma un'estensione quantitativa del campo sensoriale.

Per differenza qualitativa Langer intende invece una diversa strutturazione del percepito e una diversa modalità di organizzazione dell'ambiente. In particolare, l'elemento centrale è l'assenza, nella percezione animale dell'ambiente, delle categorie di base di base dell'esperienza umana (l'unità e l'identità degli oggetti, la loro collocazione nello spazio e nel tempo, la connessione causale tra gli eventi ecc). Tali categorie possono nascere solo dopo che nella coscienza umana si è formato un piano rappresentativo (un "mondo interiore") indipendente dall'agire immediato. L'uomo, in altri termini, si differenzia qualitativamente dall'animale perché è libero dalla costrizione a rispondere con un *overt act* a ogni stimolo percettivo rilevante, mentre l'animale non può svincolarsi da tale costrizione.<sup>27</sup> Per quanto riguarda ad esempio il comporta-

---

<sup>27</sup> Per quanto riguarda ad esempio il comportamento riproduttivo, un animale in buona salute e nell'adeguata situazione intraorganica (il periodo d'estro) non può ignorare o rifiutare lo stimolo scatenante offertogli da un *partner* della stessa specie. Nell'uomo invece, per usare un termine di Gehlen, l'agire sessuale *si esonera* sia dalla periodicità stagionale sia da qualunque legame a stimoli predeterminati: per questo esso arriva a costituirsi in un ambito indipen-



mento riproduttivo, un animale in buona salute e nell'adeguata situazione intraorganica (il periodo d'estro) non può ignorare o rifiutare lo stimolo scatenante offertogli da un *partner* della stessa specie. Nell'uomo invece, per usare un termine di Gehlen, l'agire sessuale *si esonera* sia dalla periodicità stagionale sia da qualunque legame a stimoli predeterminati: per questo esso può arrivare a costituire un ambito relazionale indipendente, l'erotismo, che presenta un gran numero di varianti individuali e culturali (ivi incluse le cosiddette perversioni).

Secondo Langer, nell'animale un analogo legame con la situazione si ritrova anche sul piano della percezione, una percezione che «è più intimamente legata all'azione aperta di quanto non lo sia la nostra».<sup>28</sup> Più precisamente, la struttura dei complessi percettivi animali è strettamente determinata dagli atti che di volta in volta si svolgono nell'organismo:

le percezioni sono spesso il risultato molto indiretto della connessione tra eterogenee impressioni sensoriali. Il principio della loro formazione è la selezione – tra tutti gli elementi di una situazione – di quei fattori che implementeranno gli atti in corso di svolgimento [*acts in progress*]. [...] In altri termini, le caratteristiche primarie accessibili agli animali vedono sono valori [*values*].<sup>29</sup>

Per valori Langer intende qui valori per l'azione (*values for action*): la percezione animale si presenta come un processo di ricezione di stimoli dotati di valore motivante. Per l'animale, dietro di essi non vi è altro: per esso gli oggetti che, in ottica umana, sorreggono gli stimoli non esistono separatamente da questa loro funzione.

Diamo ora un esempio di applicazione di questa tesi a una concreta situazione del regno animale. Nella concezione di Langer, in una qualunque specie animale il piccolo ha per la madre solo la funzione – o, appunto, il valore – di uno stimolo a cui possano 'agganciarsi' uno o più atti comportamentali. Il piccolo, quindi, non ha alcun valore in sé. Secondo l'autrice, la completa funzionalità della percezione all'azione immediata ha due conseguenze rilevanti: la prima è che non è necessario che, nella mente della madre,

---

dente, l'erotismo, che presenta un gran numero di varianti individuali e culturali (ivi incluse le cosiddette perversioni).

<sup>28</sup> Ivi, p. 54.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 54-55.

le singole impressioni relative al piccolo vengano esattamente ripartite nelle diverse aree sensoriali (vista, udito, tatto ecc.). La seconda è che non c'è bisogno nemmeno che esse vengano unificate attorno a un oggetto unitario: per la madre il piccolo non esiste in quanto oggetto autonomo ma solo come un insieme non unificato di impressioni atte a implementare il comportamento di cura.

Per fornire un'adeguata base teorica a questa concezione radicale dell'alterità della percezione animale Langer si appoggia principalmente alle opere *Über die Vorstellung der Tiere* [Sulle rappresentazioni negli animali]<sup>30</sup> di Hans Volkelt e *I mondi invisibili* di Jakob von Uexküll,<sup>31</sup> è quindi necessario esaminare in maniera analitica gli influssi che esse hanno esercitato su Langer.

Da Uexküll Langer deriva il concetto di «circolo funzionale» (*Funktionskreis*), che si riferisce al fatto che la percezione animale è determinata di volta in volta dalle funzioni vitali che l'animale sta svolgendo. Per Uexküll la percezione animale è sempre funzionale all'ecologia complessiva della specie; in altri termini, tra l'apparato sensoriale dell'animale e l'ambiente vi è una piena corrispondenza strutturale. È in questo quadro che l'autore inserisce la distinzione tra un «mondo riavvertito» (*Merkwelt*) e un «mondo dell'azione» (*Wirkwelt*); entrambi sono specie-specifici, ma mentre il primo è l'insieme dei tratti caratteristici (*Merkmale*) che in generale un animale può percepire attraverso i suoi organi di senso, il secondo è l'insieme delle caratteristiche concrete che gli servono come punti d'appoggio *per un'azione determinata*. Uexküll definisce questo secondo gruppo di caratteristiche come *Wirkmale*, termine traducibile con “caratteristiche ambientali funzionali all'azione”.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Volkelt, *Über die Vorstellung der Tiere...*

<sup>31</sup> Von Uexküll, *I mondi invisibili...* Per la cattiva qualità della traduzione italiana consultata, ho reputato opportuno tradurre io stesso i passi citati da Uexküll; le indicazioni di pagina si riferiscono quindi all'edizione tedesca (per maggiori dettagli si veda la bibliografia).

<sup>32</sup> Come scrive Celli, nella concezione di Uexküll «ogni animale possiede un proprio “mondo riavvertito” e un proprio “mondo dell'azione”, che gli sono dati una volta per tutte dalla sua costituzione fisica e dal genere di “recettori” ed “effettori” che esso possiede. Ciò ci porta a riconoscere che in ogni comportamento animale il soggetto e l'oggetto sono tra loro connessi da una catena di cause ed effetti. Questa catena parte dall'oggetto nella forma di uno o più stimoli che agiscono sui recettori dell'animale. Nell'animale, essi vengono interconnessi in una “rete dei tratti riavvertiti” [*Merknetz*], che poi si amplia in

La molteplicità e la ricchezza tanto del *Merkwelt* quanto del *Wirkwelt* dipendono direttamente dall'ampiezza delle attività vitali della specie considerata: sia la capacità percettiva generale che la percezione relativa al comportamento in atto dipendono infatti dalle necessità biologiche della specie. Consideriamo l'esempio utilizzato dallo stesso Uexküll: dei suoi ospiti, rappresentati da mammiferi di varie specie, la zecca (*Ixodes ricinus*) percepisce solo la presenza di sangue caldo e di peli a cui aggrapparsi e l'odore di acido butirrico (emanato dai follicoli piliferi): «solo questi tre, tra le centinaia di influssi legati alle proprietà corporee di un mammifero, divengono per la zecca elementi portatori di tratti caratteristici [*Merkmaltträger*].»<sup>33</sup> È tramite essi che la zecca viene a contatto con le caratteristiche utili all'azione (*Wirk-male*), ovvero si mette in grado di agire: il mondo riavvertito diviene mondo funzionale all'azione, e nell'animale si innesca il comportamento di spostamento nel pelo del mammifero e di ricerca di un punto privo di peli dove poter inserire il rostro.

L'ambiente percepito dalla zecca, che consiste solo dei tratti rilevanti per la ricerca del nutrimento, è quindi molto limitato. Animali più complessi dispongono di ben più vasti *Merwelten* e *Wirkwelten*: all'aumentare del numero e della varietà delle prestazioni di un animale, infatti, cresce anche il numero di oggetti che popolano il suo ambiente e la complessità strutturale di quest'ultimo. Tutti gli animali però, «dai più semplici ai più complessi, sono inseriti nei loro ambienti in maniera altrettanto integrale.»<sup>34</sup>

A seconda del momento e della fase di sviluppo, l'animale viene a trovarsi al centro di diversi circoli funzionali: quello della caccia, quello della ricerca del partner riproduttivo, quello della fuga ecc. In ognuno di essi il complesso dei tratti percepiti riceve una diversa 'tonalità': nella caccia, l'insieme dei tratti percepiti, ad esempio, da un gatto affamato presenta prima una complessiva «tonalità di ricerca» (*Suchton*), poi una «tonalità di nutrizione» (*Freßton*); nella fuga dell'animale su un albero, la percezione dell'animale assume invece una «tonalità di arrampicata» (*Kletterton*). Le tonalità unificano le varie caratteristiche ambientali (i tratti riavvertiti e

---

una "rete dei tratti per l'azione" [*Wirknetz*] e imprime agli effettori un determinato tipo di movimento. Così si chiude quel cerchio che Uexküll definisce "circolo dell'azione"», cfr. Celli, *Konrad Lorenz...*, p. 52.

<sup>33</sup> Von Uexküll, *I mondi invisibili...*, p. 28.

<sup>34</sup> Ivi, p. 27.

i tratti per l'azione) in modo tale che alla situazione vitale immediata dell'animale corrisponda – con la minima possibilità d'errore – un'adeguata modalità comportamentale. In altri termini, è proprio la funzione unificante svolta dalle tonalità complessive delle situazioni percettive a far sì che «nel loro rapporto con l'ambiente gli animali posseggano quella grande sicurezza che noi ammiriamo in loro».<sup>35</sup>

Prima di andare avanti va fatta un'importante osservazione. Il *Funktionskreis* o situazione vitale immediata degli animali non è necessariamente un momento di breve durata: in alcune specie animali, una situazione vitale unitaria dal punto di vista percettivo può protrarsi anche per anni. Come è stato empiricamente dimostrato, una zecca può attendere anche per diciotto anni il presentarsi di una preda; in questo periodo restano immutate tanto la condizione intraorganica dell'animale quanto – se adottiamo la tesi di Uexküll – la tonalità complessiva della sua percezione (definibile come una «tonalità d'attesa»).

L'importanza della concezione di Uexküll, ben colta da Langer, è che essa apporta una prima relativizzazione dell'oggettività della percezione animale. Per spiegare la percezione e il comportamento animale, infatti, la teoria di Uexküll non richiede nessun'altro elemento oltre alle caratteristiche riavvertite, alle caratteristiche per l'azione e alla tonalità complessiva della situazione vitale. E va notato che le caratteristiche avvertite, le caratteristiche per l'azione e la tonalità della situazione sono tutti elementi percettivi estremamente variabili: le prime due sono specie-specifiche, e la tonalità complessiva dipende dall'attività vitale che l'animale sta svolgendo in un dato momento. Come Langer rileva già in *Mind I*

Jakob von Uexküll sottolinea il fatto che due organismi differenti, pur situati nello stesso ambiente, esistevano probabilmente in due situazioni ambientali ampiamente diverse, o, come lui li definì, in due diversi “mondi ambiente” (“Umwelten”).<sup>36</sup>

Passiamo ora a esaminare nei dettagli la concezione di Volkelt, il secondo autore ad aver avuto una grande influenza sulla concezione langeriana della mente animale. L'impostazione d'indagine

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 68.

<sup>36</sup> *Mind I*, p. 282.

di Volkelt è profondamente originale: ogni ricerca nell'ambito della psicologia animale deve venire preceduta da una operazione di 'smascheramento'. L'interrogativo principale a cui Volkelt cerca di rispondere è, come in Uexküll, «come appaiono all'animale le cose dell'ambiente circostante?»; per avere una risposta soddisfacente però egli ritiene necessario in primo luogo «smettere la nostra ingenua visione del mondo [*Weltanschauung*]» e liberarsi dall'inespressa pretesa di validità universale che le categorie percettive e cognitive dell'uomo portano con sé.

L'ingenuità della concezione di senso comune della percezione animale è dovuta all'inespressa convinzione che

a un animale – un cane, un cavallo, un uccello – le cose dell'ambiente circostante (ad esempio gli edifici a fianco di una strada, ecc.) appaiono esattamente come a noi stessi, o comunque in modo molto simile. Inoltre noi diamo per scontato che gli animali percepiscano costrutti [*Gebäude*] oggettivi, internamente strutturati ed esternamente delimitati in modo del tutto analogo alle cose che costituiscono la nostra immagine del mondo – alle cose a noi note, che restano costanti o che cambiano, che si spostano e vanno a formare nuove composizioni [*Konstellationen*].<sup>37</sup>

La messa in questione dell'universalità dell'immagine umana del mondo deve quindi iniziare dalle categorie responsabili della «cosalità» [*Dinghaftigkeit*] del percepito. Il sistema categoriale dell'uomo struttura il percepito in «costrutti oggettivi» [*objektive Gebilde*] che Volkelt definisce anche «costanti con forma cosale» [*Konstanten von dinghafter Form*] o «complessi cosali di qualità» [*dinghafte Komplexe von Qualitäten*]. Essi sono esperiti come il substrato al quale, di volta in volta, vanno riferite le qualità percepite.

Per l'uomo tali complessi o centri unitari della percezione possiedono una stabile identità: le cose possono restare immutate oppure cambiare, ma in condizioni normali è chiaro che sono esse a costituire la base materiale sia della permanenza che del mutamento. La permanenza di un complesso cosale 'dietro' i molteplici cambiamenti di stato e di qualità che esso subisce è però solo un lato della sua identità, la quale è determinata anche dalla limitazione verso l'esterno rappresentata dagli altri complessi cosali. In

---

<sup>37</sup> Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere...*, p. 41.

altri termini, nella percezione umana l'insieme delle relazioni con le altre cose è una necessaria componente dell'identità della cosa stessa. Per cosalità della percezione Volkelt intende dunque la strutturazione del campo percettivo attorno a centri permanenti, sostanziali, dall'identità determinata tanto internamente quanto verso l'esterno. La stabile identità degli oggetti che emergono da questa operazione di unificazione categoriale è la base della *riconoscibilità* degli oggetti stessi in diverse situazioni e della loro *indipendenza* dalle disposizioni attuali del soggetto percipiente.

Per poter cogliere la portata dell'alterità della percezione animale si deve tenere presente che l'oggettività, l'autonomia, la durata e la coesistenza delle cose potrebbero non essere le categorie di base della percezione animale, o addirittura non esistere affatto in essa. Ma come si può arrivare a sospettare la presenza, e poi a conoscere sperimentalmente, un sistema percettivo così radicalmente diverso? Il metodo d'indagine di Volkelt si basa sull'analisi di un fenomeno particolare del comportamento animale che egli chiama «misconoscimento oggettuale». Si tratta in altri termini di osservare con attenzione tutti quegli episodi della vita degli animali in cui una "cosa" che si ripresenta in tempi diversi e in diverse costellazioni oggettuali non viene riconosciuta come la stessa cosa; ciò consente di avvicinarsi per via deduttiva alle categorie percettive degli animali, ovvero di immaginare quale struttura cognitiva riesca a rendere ragione di un comportamento che, se si parte dall'assunto dell'universalità delle categorie umane, rimane inspiegabile.<sup>38</sup>

L'esempio utilizzato da Volkelt, che riprendiamo estesamente, è tratto dal comportamento del ragno crociato (*Aculepeira ceropegia*) verso le mosche che incontra in circostanze non usuali. Contrariamente ad altre specie di ragni, il ragno crociato non attende la preda stando al centro della ragnatela bensì nascosto in un nido laterale; quando una mosca resta impigliata, il ragno viene avvertito dalle vibrazioni di un filo che connette la ragnatela con il nido (detto "filo segnalatore") e si precipita fuori dal nido per prendere

---

<sup>38</sup> Il gruppo di modalità comportamentali in cui si verifica il misconoscimento oggettuale sono definiti da Volkelt «una favorevole via d'accesso ai segreti del lato rappresentativo [*Vorstellungsseite*] della coscienza animale»; esse offrono l'occasione di superare il problema, più volte menzionato, dell'impossibilità di un'esperienza diretta delle modalità percettive animali. Cfr. *ivi*, p. 40.

la mosca. Nei casi in cui, per diverse ragioni, il ragno incontra la mosca fuori dalla ragnatela e senza la mediazione delle vibrazioni del filo segnalatore esso reagisce in tutt'altro modo: se la mosca è vicina al nido o vi entra nel tentativo di fuggire il ragno si tira indietro, e non la attacca nemmeno nel caso in cui si arrivi a un contatto diretto. È di fronte a questa mancata reazione del ragno che Volkelt si chiede: «in queste due situazioni, nettamente diverse l'una dall'altra, la mosca appare alla coscienza del ragno come lo stesso complesso cosale [*als derselbe dinghafte Komplex*] oppure no?»<sup>39</sup>

La risposta di Volkelt è negativa:

chi crede nella costanza relativa della rappresentazione cosale della mosca dovrebbe riconoscere che, in questo caso, l'entità chiusa e nettamente delimitata che nella coscienza del ragno corrisponde alla mosca non produce il solito effetto sul comportamento del ragno stesso (pur essendo presente nella sua coscienza). E questo avviene anche quando il ragno è sicuramente affamato e anche se la mosca si trova proprio davanti al suo apparato boccale!<sup>40</sup>

Secondo Volkelt le due situazioni – mosca nella ragnatela e mosca vicino al nido – corrispondono a due diverse situazioni vitali del ragno, definibili come disposizione predatoria e disposizione difensiva; con il mutare della disposizione del ragno, la mosca non viene percepita come il medesimo complesso cosale.

Si presenta a questo punto un'obiezione che lo stesso Volkelt riporta e discute: la mosca potrebbe apparire nell'una situazione come un determinato complesso cosale, nell'altra come un altro. Anche ammettendo che il ragno non riconosca i due complessi cosali come “la stessa cosa”, non vi sarebbero però motivazioni sufficienti a porre in dubbio l'organizzazione cosale della sua percezione. Per rispondere a quest'obiezione, che comporta il rischio di dover postulare un complesso cosale separato per ogni situazione o disposizione vitale, Volkelt fa ricorso a una legge evolutiva che definisce «principio di parsimonia».

Secondo tale principio, «soltanto l'efficacia di una struttura [biologica] è in grado di mantenere in vita tale struttura e di permetterle tanto una stabile esistenza attraverso le generazioni quanto

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 19.

<sup>40</sup> Ivi, p. 55.

un'ulteriore evoluzione». <sup>41</sup> In altri termini, solo le strutture vantaggiose vengono conservate, in quanto conferiscono agli organismi che le portano una maggiore competitività nella lotta per l'esistenza. Se può accadere che, occasionalmente, emergano e si conservino delle variazioni né positive né negative in rapporto alla sopravvivenza (che Volkelt chiama «superflue»), «è però impossibile che esse – siano variazioni casuali, correlati di strutture efficaci o meri rudimenti – continuino a svilupparsi nella loro originalità in una direzione determinata». <sup>42</sup> Secondo il principio di parsimonia di Volkelt, in altri termini, lo sviluppo di una nuova struttura o funzione degli organismi viventi è possibile solo a condizione che tale struttura o funzione sia vantaggiosa già nei primi stadi della sua maturazione. Esso è quindi opposto al principio di tolleranza di Langer, secondo il quale le variazioni superflue non solo vengono tollerate dall'evoluzione complessiva dell'organismo ma possono anche svilupparsi autonomamente.

Volkelt applica il principio di parsimonia anche allo studio della percezione animale. L'autore parte dalla supposizione che la percezione cosale sia superflua rispetto alle finalità del comportamento animale: nessuna prestazione animale, infatti, richiede una struttura percettiva incentrata sulle categorie di unità, sostanzialità e durata degli oggetti. La percezione cosale, quindi, può sì essere emersa nell'evoluzione animale come variazione casuale, o come correlato di una struttura utile, ma se fosse stata superflua non avrebbe mai potuto superare lo stadio di rudimento e svilupparsi fino alla piena funzionalità. Ritornando all'esempio del ragno crociato e della mosca, Volkelt afferma che il richiamo al principio di parsimonia è una valida risposta all'obiezione per cui che il ragno, nelle due diverse disposizioni vitali, potrebbe vedere due diversi complessi cosali; questo raddoppiamento degli strumenti cognitivi richiesti dall'azione gli appare infatti un impossibile spreco evolutivo.

Ricorrendo al principio di parsimonia, tuttavia, l'autore ammette implicitamente che la questione della cosalità o non-cosalità della percezione animale non può venire risolta sul solo piano sperimentale. Tale principio, infatti, si colloca sul meta-livello delle interpretazioni complessive del processo evolutivo della vita ed è

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 62.

<sup>42</sup> Ivi, p. 63.



tutt'altro che univocamente accettato. La stessa Langer, come accennato, ritiene che l'evoluzione segua un principio direttamente opposto a quello di Volkelt, quello di tolleranza, secondo il quale possono arrivare a completo sviluppo anche organi e funzioni che non hanno alcun valore positivo per la sopravvivenza della specie. Langer sembra non notare l'implicita contraddizione che sussiste tra la propria concezione dell'evoluzione tollerante e l'"evoluzione parsimoniosa" di Volkelt, né sembra avere consapevolezza di quanto strettamente la tesi della non-cosalità della percezione animale dipenda dal principio di parsimonia. Solo così può presentare i risultati di Volkelt come un'ipotesi squisitamente empirica, anzi come la descrizione più convincente del lato soggettivo del comportamento animale.

Dopo avere sottolineato il carattere superfluo della percezione cosale negli animali, Volkelt passa a esporre la propria concezione della percezione animale. Negli animali, questa la tesi centrale di Volkelt, tanto la percezione che la rappresentazione dell'ambiente sarebbero organizzate per «situazioni complessive» [*Komplexqualitäten*]. Il concetto di *Komplexqualität* è stato originariamente elaborato da Krueger<sup>43</sup> in relazione alla nozione di «qualità gestaltica» [*Gestltqualität*] di Ehrenfels;<sup>44</sup> esso si riferisce alle diverse "modalità d'apparizione", "coloriture" o, per usare il termine di

---

<sup>43</sup> F. Krueger, *Psychologische Studien* (1906), München, vol. I, pp. 379-83 e vol. II pp. 221-35. Le indagini di Volkelt e Uexküll sulla percezione animale hanno una particolare rilevanza non solo per l'influenza che hanno avuto su Langer ma anche perché – come del resto la concezione di Langer stessa – anticipano i recenti sviluppi dell'etologia cognitiva di Jaques Vauclair, Donald R. Griffin e Felice Cimatti. Cfr. a questo proposito J. Vauclair, *L'intelligenza animale*, Red Edizioni, Milano 1996; D. J. Griffin, *Cosa pensano gli animali*, Laterza, Bari 1986; F. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali*, Carocci, Roma 1998 e Id., *Come vede il modo uno scimpanzé...*; Celli, *Klassische Ethologie und kognitive Ethologie*, in Konrad Lorenz..., pp. 84-87.

<sup>44</sup> Krueger, *Psychologische Studien...*; C. von Ehrenfels, *Über Gestaltqualitäten*, «Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie», 14 (1890), p. 249. Come scrive Volkelt, quindi, «a ogni situazione complessiva corrisponde nella coscienza dell'animale una qualità complessiva specifica. In altri termini: la qualità alla quale è connessa l'azione include qui la situazione complessiva. [...] La qualità complessiva è contemporaneamente un senso immediato per l'intero, un organo che rileva l'intera situazione complessiva; essa infatti, nonostante la sua assenza di struttura sul piano fenomenologico, permette che tutte le componenti dell'ambiente accessibili ai sensi siano attive al proprio interno»; cfr. Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere...*, p. 95.

Uexküll, «tonalità» che le situazioni ambientali assumono in funzione della disposizione vitale e delle attività momentanee dell'animale. Nella coscienza animale, in altri termini, «solo l'intero, e non il singolo, è fenomenologicamente dato».<sup>45</sup> Poiché però anche per l'animale la costanza e il cambiamento delle situazioni ambientali rimangono indispensabili strumenti di orientamento dell'azione, l'animale dovrà essere in grado di registrarle in qualche modo; per Volkelt esso non si baserà tanto sulla durata e sul mutamento di singole cose ma sulla durata e sul mutamento di unitarie percezioni complessive.

Oltre a essere strettamente legate alle attività vitali, le percezioni animali si caratterizzano quindi per

una qualità complessiva, non articolata, eppure specifica. Essa "contiene" parti ed elementi solo nella misura in cui essi possono essere messi in luce da un'analisi fenomenologica, mentre le rappresentazioni della coscienza umana sono già strutturate in elementi distinti, anche senza venire analizzate. Nell'animale solo la qualità complessiva diffusa e non strutturata è fenomenologicamente presente e attiva.<sup>46</sup>

Nella coscienza animale, dunque, il prevalere delle qualità complessive fa sì che non possano emergere contenuti separati. Se così è, allora il cambiamento della situazione complessiva deriverà dal fatto che ogni nuovo contenuto, *senza venir percepito come tale*, modifica il 'tono' dell'ambiente e la stessa qualità complessiva. Questo fenomeno viene spiegato da Volkelt tramite un'analogia con le dinamiche delle emozioni umane: come ogni nuovo sentimento cambia la sfera emotiva dell'uomo nella sua interezza, così ogni nuovo elemento significativo che si aggiunge alla situazione ambientale dell'animale viene percepito come un mutamento complessivo dell'insieme percepito. Ma se l'uomo, tramite l'introspe-

---

<sup>45</sup> Volkelt sottolinea come tutti i complessi percettivi, oltre alle qualità delle loro parti, abbiano le loro peculiari qualità. Anche nell'organizzazione della coscienza umana, in altri termini, vi sono qualità complessive, che sono però per così dire perfettamente integrate nella strutturazione cosale; nell'esperienza quotidiana, non analizzata in ottica psicologica o fenomenologica, i complessi cosali e le qualità complessive formano un insieme vissuto come unitario, in cui però – ed è qui secondo Volkelt la specificità della percezione umana – le "cose" spiccano come unità autonome e ben delimitate dal resto della situazione; cfr. *ivi*, p. 68.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 90.

zione e l'analisi, è in grado di identificare e isolare il nuovo sentimento, l'animale non arriva mai a percepire isolatamente l'elemento che si aggiunge alla situazione percettiva.<sup>47</sup> Esso quindi non reagisce a stimoli isolati percepiti come tali, ma a determinati contenuti parziali delle qualità complessive – che Volkelt definisce «qualità parziali guida», o «qualità parziali che danno il tono» [*tonangebende Teilqualitäten*] alla situazione percettiva nel suo insieme.<sup>48</sup>

Tutto ciò porta con sé un'ulteriore, rilevante conseguenza. Se per gli animali non si danno stimoli isolati e ben delimitati, non vi è nulla nella loro coscienza che possa fungere da 'rappresentante' delle cose, ovvero che possa istituire una relazione semantica di qualche tipo. Detto in altri termini, l'esperienza animale non può contenere rappresentazioni di cose o eventi, in quanto l'elemento rappresentante dovrebbe in qualche modo emergere autonomamente dal tutto – cosa impossibile se l'attività animale viene considerata come il prodotto esclusivo della coordinazione tra qualità complessive e schemi comportamentali. Sempre senza isolarli nella coscienza, le qualità parziali modificano il tono complessivo della percezione; tale modificazione, anche sottile, provoca nell'animale un'azione specifica e adeguata (che Volkelt definisce una «meravigliosa e sottile opera della sensibilità [*wunderbar feiner Fühlwerk*]).<sup>49</sup>

La mancanza di rappresentazioni fa sì che la dimensione temporale del sistema percettivo basato sulle qualità complessive sia un eterno presente: non essendovi nella percezione animale alcun oggetto dotato di stabile identità, non esiste nemmeno alcun elemento percettivo in base al quale misurare il mutamento.

Questa serie di riflessioni portano Volkelt a escludere che nella coscienza animale esistano rappresentazioni in generale:

---

<sup>47</sup> Per illustrare questo punto Volkelt si rifà a un altro psicologo animale, Edward Thorndike (che del resto ha esercitato una profonda influenza anche su Langer): «l'animale reagisce a un'impressione sensoriale vaga e mal definita, che non viene ben distinta dal complesso e nemmeno "percepita" nel senso tecnico della parola»; cfr. *ivi*, p. 90; la citazione proviene da E. L. Thorndike, *Animal Intelligence*, Macmillan, New York 1911, p. 119.

<sup>48</sup> Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere...*, p. 100.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 96.

con ciò si è risposto anche alla domanda se gli animali, pur non disponendo di rappresentazioni cosali, abbiano o meno [altre] rappresentazioni in senso stretto. Non ne hanno. L'effetto postumo di ciò che è stato esperito in precedenza non si manifesta affatto come rappresentazione, separata dall'esperienza presente complessiva, di uno stato diffuso non presente [...]. Tale effetto consiste esclusivamente in un'influenza assimilativa del passato sul presente, che appare solo nel risultato dell'azione.<sup>50</sup>

Data la loro assenza di struttura, la loro diffusione e la loro «affinità al sentimento», le qualità complessive non possono essere riprodotte e ricordate come tali. Secondo Volkelt, il genere di memoria di cui gli animali dispongono può essere solo una «memoria dell'intero»: l'atto di ricordare, che negli uomini consiste nel riconoscimento di una situazione a partire da uno o più dei suoi elementi, negli animali è una vera e propria ricostruzione di intere situazioni percettive esperite in precedenza. Tale ricostruzione è motivata dal ripresentarsi di una qualità parziale, di cui però – va tenuto presente – l'animale non è consapevole:

in un sol colpo, la precedente e pregnante situazione complessiva è di nuovo presente; la precedente situazione complessiva, infatti, agisce sulla situazione presente in modo assimilativo – in altri termini, il passato arriva quasi a ripetersi.<sup>51</sup>

Come anche Langer nota, quindi, la memoria animale è un processo basato sull'assimilazione, piuttosto che sull'associazione.<sup>52</sup>

La concezione di Volkelt comporta una relativizzazione dell'oggettività della percezione animale ancora più radicale di quella di Uexküll. In Uexküll gli animali non possono percepire altre cose e qualità se non quelle che rientrano in un dato circolo funzionale, ma esse (per quanto poche) sono pur sempre *cose*, oggetti ben delimitati e unitari, e qualità riferite a quelle cose. Uexküll, in altri termini, relativizza la *quantità* di cose e di caratteristiche che sono ammesse nei diversi mondi costituiti dalla percezione animale, ma tiene valido anche per questi ultimi lo schema categoriale dedotto dall'esperienza umana – per il quale se esistono qualità devono esi-

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 120.

<sup>51</sup> Ivi, p. 117.

<sup>52</sup> *Mind II*, p. 63.

stere anche sostanze che ‘portano’ le qualità stesse.<sup>53</sup> Il passo in avanti compiuto da Volkelt (e, sulla sua scia, da Langer) consiste nell’affermare con decisione la non-cosalità della percezione animale, eliminando in tal modo qualunque sostrato oggettuale delle qualità o dei “valori per l’azione”.<sup>54</sup>

#### 4.4. Comportamento senza rappresentazioni

In *Mind* Langer integra i contenuti principali della teoria di Volkelt – e, più in subordine, di quella di Uexküll – nel modello attuale del vivente: la sequenza di qualità complessive che, secondo Volkelt, accompagna e dirige sul lato soggettivo il comportamento animale viene fatta corrispondere alla sequenza delle fasi degli atti comportamentali. Per l’autrice americana, quindi, ogni sub-atto comportamentale corrisponde a una nuova esperienza complessiva della coscienza animale. Nel comportamento predatorio di un gatto, scrive Langer, il susseguirsi delle qualità complessive determina le modalità dell’apparire dell’animale cacciato. L’osservatore umano ritiene che il gatto veda ininterrottamente l’animale come “la preda” e l’ambiente come un contesto neutro, mentre in realtà l’ambiente percepito dal gatto

muta addirittura da un sub-atto all’altro del processo di uccisione; inoltre, poiché un sub-atto può essere esso stesso un insieme articolato, [...] si ha tutto un gioco di modalità di funzionamento, una gerarchia relativa di motivazioni che

---

<sup>53</sup> Consideriamo in quest’ottica la seguente affermazione di Uexküll, intesa a chiarire il concetto che solo gli uomini possono essere “puri osservatori” degli oggetti mentre l’animale è sempre invischiato in un’attività vitale di qualche tipo: «la pietra, che sta nelle mani di un osservatore [umano] come un oggetto privo di relazioni, non appena arriva in rapporto a un soggetto [animale] si trasforma in un portatore di significato [*Bedeutungsträger*]. [In altri termini], poiché nessun animale può porsi come osservatore, si può affermare che nessun animale entra mai in relazione con un “oggetto”, ma solo con il portatore di un significato impostogli [dalle sue attività vitali]», cfr. Uexküll, *I mondi invisibili...*, p. 106. L’attaccamento teorico di Uexküll a una “cosa in sé” intesa come substrato delle qualità percepite va ricondotto all’influsso di Kant: Uexküll infatti era convinto che, con le sue opere, «la biologia si era definitivamente legata alla dottrina di Kant, la quale – attraverso l’accentuazione del decisivo ruolo del soggetto – poteva ora venire applicata nella concezione dell’ambiente»; cfr. *ivi*, p. 30.

<sup>54</sup> *Mind II*, p. 55.

varia di momento in momento e in cui la preda è successivamente (o alternativamente) un bersaglio, un giocattolo, una vittima, un boccone o quant'altro ancora.<sup>55</sup>

Se l'uomo vede l'animale cacciato come un oggetto ben determinato, identico a se stesso, indipendente dai «ruoli per l'azione» che può rivestire, per l'animale invece esso non possiede affatto tale stabilità qualitativa. Nel corso dell'azione la funzione di riferimento, che per gli esseri umani è svolta dall'unità cosale dell'oggetto, viene assunta da un'efficiente correlazione tra atti comportamentali e situazioni percettive d'insieme.

L'inserimento della teoria delle qualità complessive nel modello attuale presenta il vantaggio che la sequenza delle qualità parziali che guida l'azione dell'animale riceve ordine e coerenza dalla struttura attuale stessa. Come scrive Langer,

noi, soggetti d'azione umani, teniamo insieme i nostri atti grazie a una concezione dei mezzi e dei fini, delle cause e degli effetti – una concezione che ci fa tener fede alla nostra intenzione originale; [per l'uomo,] nella rappresentazione dello scopo è contenuta l'anticipazione immaginativa delle condizioni favorevoli. [...] Negli atti animali invece la tensione che informa il tutto è preformata nell'impulso; l'atto non è controllato da un'immagine delle condizioni esterne che devono venire ricercate o sfuggite, ma da una pressione interna verso la consumazione.<sup>56</sup>

La medesima disciplina interna degli atti che abbiamo visto in azione nell'ontogenesi riesce quindi a unificare anche il lato interiore e soggettivo dell'atto, vale a dire le condizioni percettive grazie alle quali l'atto viene portato a compimento. Può essere compresa in questo senso l'affermazione di Langer che «ciò che dà forma all'ambiente è la natura dell'impulso attuale».<sup>57</sup>

L'accettazione della tesi di Volkelt dell'assenza di rappresentazioni oggettuali nella percezione animale e della limitazione di quest'ultima al presente e all'ambiente immediatamente circostante conduce Langer a una conclusione apparentemente paradossale. Secondo l'autrice, infatti, le percezioni animali sarebbero più affidabili e sicure di quelle umane nel guidare l'azione:

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 63.

<sup>56</sup> Ivi, p. 66.

<sup>57</sup> Ivi, p. 77.

Il motivo per cui gli animali, che operano senza concetti o simboli, possono agire altrettanto efficacemente dell'uomo [...] e a volte anche con maggiore efficacia, è che i loro atti istintivi principali sono unità altamente articolate, che si sono formate nel corso della filogenesi e non vengono confuse in alcun modo dalla coscienza di esigenze meramente possibili, di eventuali errori o di atti alternativi.<sup>58</sup>

Ritorna qui il tema langeriano del fondamentale irrealismo dell'uomo, un irrealismo che già in *FNC* era visto come necessario correlato della collocazione speciale dell'uomo nel regno animale. L'uomo agisce sulla base di concetti e simboli (*with concepts and symbols*) che gli aprono nuove possibilità: cosalità, identità e costanza del percepito, inserimento degli oggetti nelle meta-categorie dello spazio e del tempo, visioni del mondo culturalmente determinate ecc. Grazie a queste operazioni di categorizzazione e trasformazione simbolica la percezione e l'esperienza dell'uomo si liberano dalla dipendenza dalle disposizioni immediate (fame, aggressività ecc.) e dalle modalità comportamentali in atto: i contenuti dell'esperienza ricevono così una loro esistenza sul piano rappresentativo e diventano entità autonome a tutti gli effetti. Oltre a permettere infinite varianti comportamentali, però, questo insieme di processi dischiude anche la possibilità del conflitto tra linee d'azione o addirittura della paralisi: per ogni situazione data, la coscienza simbolica propone molte possibili vie d'azione, esponendo così il soggetto al pericolo di una reazione sbagliata, incerta o anche solo troppo lenta.

Vediamo ora come Langer utilizzi la concezione del comportamento animale che risulta da tutte queste tesi e argomentazioni. Per spiegare le prestazioni complesse degli animali, gli studiosi del comportamento (siano essi zoologi o etologi) tendono a ipotizzare che nella loro mente vi siano vari tipi di rappresentazioni indipendenti dal momento presente: immagini di conspecifici o umani assenti, ricordi di vario genere, mappe cognitive o altri concetti operativi. Langer, che ha escluso tutte queste possibilità, si trova di fronte al compito di reinterpretare tali prestazioni senza ricorrere in alcun modo alle rappresentazioni oggettuali simboliche. A tale compito è dedicato il capitolo quindicesimo del secondo volume di *Mind*, intitolato, appunto, *Interpretations*.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

In queste pagine l'intento di Langer è

costruire [il comportamento animale] in termini non rappresentativi, offrendo possibili interpretazioni alternative alle presunte pratiche "sociali", "razionali" e "cerimoniali" degli animali – interpretazioni che, quindi, procedano in modo più aderente all'animalità di tali modalità comportamentali [*in more animalian ways*] e le considerino come atti strutturati in impulsi e guidati (al modo di una melodia) dal susseguirsi e dal crescendo delle sensazioni e delle emozioni, fino alla consumazione o al fallimento.<sup>59</sup>

Esempio paradigmatico di reinterpretazione *in a more animalian way* di una prestazione animale complesso è la spiegazione che Langer fornisce del comportamento migratorio di molte specie di uccelli. Di fronte alla complessità e all'incredibile precisione di questo comportamento, che si ripete ogni anno toccando esattamente le stesse tappe, la maggior parte dei ricercatori ipotizzano che l'uccello migratore disponga non solo di rappresentazioni interiori del tragitto, dei tempi di volo e della meta della migrazione, ma anche di capacità intellettuali che lo mettono in grado di calcolare la propria posizione all'interno di una sorta di mappa cognitiva. Quest'ipotesi cela secondo Langer un'antropomorfizzazione di base, che consiste nella proiezione del nostro sistema di coordinate spazio temporali nella mente dell'uccello.<sup>60</sup>

La reinterpretazione di Langer si basa sulla proposta di considerare l'intera migrazione, ritorno incluso, come un unico super-atto che si svolge nell'eterno presente di tutti i comportamentali ani-

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 101. La metafora della melodia costituisce al tempo stesso un rinvio a Volkelt e una ripresa della tesi langeriana della corrispondenza formale tra fenomeni naturali (qui gli atti comportamentali) e le opere d'arte. Si veda a questo proposito Volkelt, *Über die Vorstellungen der Tiere...*, p. 126: «ciò che viene conservato nella memoria di un piccione viaggiatore o di un uccello migratore non è, come si usa ipotizzare, un'enorme somma di rappresentazioni isolate, ma è invece una sequenza di qualità complessive simile a una melodia [*melodieartig*], che si dispiega progressivamente al presentarsi degli stimoli sensoriali».

<sup>60</sup> Cfr. *Mind II*, p. 90: «Nel nostro pensiero, la struttura dello spazio è così ovviamente geometrica, con un nord, un sud e un ovest definiti dagli effetti della rotazione della terra, che ogni linea di movimento è per noi una divisione dello spazio in aree che definiscono la portata del movimento stesso. Per noi, quindi, è assiomatico che un movimento è diretto da un posto a un altro, vale a dire da un punto di partenza a una meta».



mali. Le dimensioni che la migrazione può raggiungere vengono spiegate in base a una proprietà generale degli atti, l'estensibilità (proprietà speculare alla loro riducibilità). Il movimento migratorio non sarebbe che il frutto dell'ampliamento progressivo di spostamenti ciclici inizialmente di minore portata: «il percorso originale era forse un'escursione circolare, magari con molte interruzioni, una delle quali poteva essere una lunga pausa su un buon terreno di pascolo [...]; l'atto ha preso la forma attuale nel corso di un'evoluzione durata millenni».<sup>61</sup>

Secondo Langer la lunghezza e la durata della migrazione non sono argomenti sufficienti a invalidare la tesi che essa coincida con un unico atto: gli atti comportamentali degli animali, infatti, non possono essere misurati con i criteri temporali umani. La loro coesione interna non ha nulla a che vedere con lo scorrere del tempo: come avviene per tutti gli atti, la loro struttura è determinata in primo luogo dalla necessità di seguire le linee di sviluppo prefigurate nell'impulso. Se sufficientemente elevata, la carica energetica iniziale rende possibile anche l'inconsueta estensione temporale di atti come una migrazione stagionale o addirittura annuale.<sup>62</sup>

Considerata 'dall'interno', quindi, una migrazione è un atto come gli altri: ogni sua fase motoria viene motivata dall'assimilazione di una qualità complessiva, mentre il presentarsi di nuove qualità guida fornisce i necessari aggiustamenti di rotta, e questo fino al completamento dell'atto stesso. La controversa questione delle capacità di orientamento degli animali viene risolta da Langer considerando le qualità complessive che si susseguono come altrettanti "stimoli inconsci" in grado di dare orientamento e unità allo spostamento. Un elemento geografico – ad esempio una costellazione – può così mutare la percezione e l'azione dell'animale senza necessariamente essere oggetto di una rappresentazione isolata e inserito in una mappa cognitiva.

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 98.

<sup>62</sup> Le fasi di una migrazione sono quindi «sub-atti di una lunga tensione che si snoda da un impulso consistente e complesso fino alla consumazione, la quale (nel caso della migrazione) consiste nel ritorno al punto di partenza»: «[in un tale] atto istintivo di lunga durata, una serie ordinata di impulsi, che si trasmette da un sub-atto giunto a compimento a un altro, è guidata da una sequenza molto simile di sensazioni che sorgono e svaniscono», cfr. *Mind II* p.127.

Quanto alla complessità della sequenza di fasi migratorie (tappe, pause, cambi di direzione ecc.), anch'essa viene spiegata da Langer tramite la coerenza strutturale dell'atto, che prescinde dalla lunghezza dello stesso e dipende dall'impulso iniziale. Quest'ultimo elemento mette in gioco anche la dotazione genetica dell'animale; senza addentrarci nei particolari, basti ricordare che per Langer il comportamento migratorio emerge da una situazione intraorganica geneticamente motivata, nella cui costituzione hanno una parte fondamentale le ghiandole (soprattutto la tiroide) e la produzione di ormoni. La matrice intraorganica dell'atto migratorio consisterebbe in uno stato di irrequietezza detto *spring fever* o *itching foot*, strettamente connesso alla disponibilità dell'animale all'accoppiamento.

Langer applica la propria strategia di reinterpretazione anche alla vita sociale degli animali. Per quanto riguarda lo scambio di vocalizzazioni tra animali sociali, ad esempio, l'ipotesi più diffusa è che gli animali siano in possesso sia della rappresentazione dei conspecifici con cui interagiscono, sia di quella dello scopo delle vocalizzazioni stesse. Se così fosse, gli animali sarebbero in grado di 'prendere il posto' dei conspecifici, di prevedere le loro reazioni individuali e di pianificare così complesse interazioni sociali (che includerebbero l'inganno, la vendetta, l'altruismo ecc.). A tutto ciò va poi aggiunta l'inespressa convinzione della maggior parte degli studiosi (e degli osservatori umani in generale) che l'animale impegnato in tale presunta comunicazione concepisca se stesso come un'entità ben definita verso l'esterno e "gli altri" come dei centri d'identità autonomi e simili a se stesso. Tale convinzione si accompagna solitamente all'idea che gli animali abbiano un senso del tempo analogo a quello umano: pianificazione e vendetta infatti sono possibili solo per organismi che dispongano tanto della concezione del passato e del futuro quanto dell'idea di sé e degli altri come di entità identiche a se stesse e durevoli nel tempo.

Il primo passo in direzione di una migliore comprensione del comportamento sociale degli animali consiste secondo Langer nel mettere in secondo piano degli oggetti e dei centri di interesse sui quali si concentra spontaneamente l'attenzione dell'osservatore umano. Nelle interazioni tra animali superiori (avvengano esse tra madre e figlio, oppure tra *partner* riproduttivi) non bisogna quindi vedere delle relazioni tra individui che dispongono dei mezzi simbolici atti a 'presentificare' se stessi, gli altri e forse anche la relazione stessa. Nel modello proposto da Langer tali interazioni sono

viste da un lato come atti istintivi di lunga durata (*protracted instinctive acts*) che si forniscono l'un l'altro le necessarie condizioni d'implementazione, dall'altro come sequenze di situazioni percettive fondate su qualità complessive – e non sulla percezione distinta dei soggetti e degli interlocutori del comportamento sociale stesso. In altri termini, ciò che l'animale percepisce del partner nel corso dell'atto sociale riguarda più la fase dell'atto stesso che il partner “in sé”. Inoltre, poiché anche nei comportamenti sociali le fasi dell'atto sono determinate principalmente dalla condizione intraorganica, anche la percezione dei conspecifici sarà pesantemente influenzata da essa:

il susseguirsi delle influenze endocrine si manifesta in gran parte come una differente sensibilizzazione [*sensitization*] di sistemi percettivi [...]. Le fasi ormonali, o comunque chimiche, del ciclo vitale impongono un valore speciale agli oggetti percettivi, in armonia con il presentarsi degli impulsi<sup>63</sup>

Langer propone un'interpretazione alternativa di molti altri fenomeni della vita sociale degli animali, un'interpretazione che non implica il ricorso a rappresentazioni oggettuali dei conspecifici né ad altri simboli e concetti, e in cui le nozioni di comunicazione, simpatia e imitazione sono sostituite rispettivamente da quelle di comunione (*communion*), empatia (*empathy*) e suggestione (*suggestion*). Esaminiamo più nel dettaglio questa vera e propria operazione di riscrittura del linguaggio etologico. Per “simpatia” si intende solitamente il sentimento che sussiste tra un animale e un conspecifico e che implica la rappresentazione di quest'ultimo come un essere dall'identità ben distinta. Langer, per cui tale rappresentazione non può esistere, propone di adottare il concetto alternativo di empatia:

[l'empatia è] una reazione fisica molto diretta che si innesca quando vengono percepiti altri esseri, in particolare se essi appartengono alla stessa specie biologica del percipiente. [...] Negli animali essa è probabilmente una fluttuante e decrescente affinità di sentimento, che per un limitato periodo di tempo unisce

---

<sup>63</sup> Ivi, p.127. Si può ora meglio comprendere l'affermazione di Langer che «gli animali non percepiscono oggetti permanenti e ben definiti, come fanno gli uomini; [...] la proprietà basilare delle percezioni umane, che determina tutte le altre loro proprietà per il soggetto percipiente, è il loro valore nella situazione corrente»; cfr. ivi, pp. 55-56.

un genitore animale e il suo piccolo. Nella vita umana, in cui la rappresentazione e l'immaginazione pervadono tanto la formazione di percezioni sensoriali nel suo complesso quanto l'uso immediato delle stesse, l'empatia è largamente rimpiazzata dalla simpatia o da qualche altra disposizione semi-intellettuale.<sup>64</sup>

Analogamente, la presunta comunicazione tra animali sarebbe in realtà una forma di comunione o interazione diretta tra atti comportamentali:

gli etologi [considerano] ogni componente degli atteggiamenti corporei o dei suoni emessi come un segnale finalizzato alla "comunicazione sociale". Io, però, sono incline a pensare che i segnali, e specialmente i segnali comunicativi (che vengono intesi e interpretati) giochino – se pure lo fanno – un ruolo di scarsissimo rilievo anche tra i più evoluti tra gli esseri non-umani; e che gli atti intraorganici ed extraorganici, nati dall'impulso, dalle pressioni e dalle condizioni ambientali e percepiti in modo diretto, siano sufficienti a soddisfare ogni bisogno animale.<sup>65</sup>

Consideriamo infine il comportamento imitativo: quando un animale ne imita un altro viene spontaneo supporre che esso disponga tanto della rappresentazione dell'animale imitato, quanto di quella dello scopo futuro dell'azione imitativa. Langer contesta questa posizione e propone, secondo la strategia che ormai conosciamo, una riformulazione concettuale:

gli animali non sono portati a guardarsi l'un l'altro oggettivamente; essi vedono l'atto in cui un conspecifico è impegnato, e all'improvviso provano l'impulso a fare essi stessi la medesima cosa [...] Il loro forte è la suggestionabilità, che rende alcune specie così sensibili agli impulsi reciproci da far sì che già il primo accenno di un movimento si estenda istantaneamente a un'intera schiera di individui.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 12.

<sup>65</sup> Ivi, p. 138. Come scrive Lachmann, in Langer «gli animali, a causa della loro incapacità a sviluppare una comprensione simbolica, non riescono ad astrarre da se stessi e ad entrare in contatto con un altro – inteso come essere individuale in senso stretto»; cfr. Lachmann, *Susanne Langer...*, p. 198. Va notato che questa tesi comporta una netta limitazione della facoltà animale di instaurare relazioni basate su segni, una facoltà che aveva grande rilevanza in *FNC* e che tendeva ad avvicinare uomo e animali sulla base della comune capacità semiotica (sia pure differenziata in uso di segnali e uso di simboli).

<sup>66</sup> *Mind II*, p. 131.

Anche in questo fenomeno il ruolo principale non è giocato dagli individui ma dagli atti, che (come sappiamo) sono in grado di determinare il corso di altri atti secondo la dinamica del trascinamento (*entrainment*). Il fatto che gli atti ‘trascinati’ appartengano ad altri individui non è per Langer un problema: è la proiezione delle categorie cosali della nostra esperienza che, quando osserviamo delle interazioni tra animali, ci porta a dare troppa importanza all’individualità dei singoli. Per Langer, quindi, comunione, empatia e suggestione sono modalità comportamentali che possono sembrare simili ai fatti umani della comunicazione, della simpatia e dell’imitazione, ma che in realtà sono organizzate in modo completamente diverso.

La tendenza di fondo delle “reinterpretazioni” langeriane, quindi, consiste nel considerare le relazioni tra individui come interazioni tra atti comportamentali, i quali – pur avendo nella presenza dei conspecifici e nei loro segnali una necessaria condizione di implementazione – sono però determinati in primo luogo da condizioni intraorganiche. Di conseguenza non è più necessario che i conspecifici siano presenti in quanto tali (vale a dire come esseri autonomi, individuali e analoghi al soggetto) nella coscienza dell’animale, ma è sufficiente che essi forniscano i necessari punti d’appoggio agli atti comportamentali in corso. E questo, va ricordato, è possibile solo se la percezione animale è vista come capace di armonizzare con precisione il momento soggettivo delle fasi dell’interazione e le corrispondenti sequenze motorie.

Riassumiamo ora le caratteristiche principali dell’organizzazione della mente animale secondo Langer. In primo luogo, l’esperienza animale è basata su percezioni (*percepts*) funzionali all’atto comportamentale immediato, che non hanno lo *status* di vere rappresentazioni (*representations* o *concepts*). Nella mente animale non si trovano né rappresentazioni cosali degli oggetti, né quelle meta-categorie che nell’uomo fondano la durata e l’autonomia delle cose (ovvero le categorie dell’identità e dell’alterità, lo spazio e il tempo come dimensioni indipendenti, il “mondo” come contesto d’eventi più comprensivo dell’ambiente ecc.).

Nemmeno i conspecifici con cui interagisce vengono percepiti dall’animale come individui autonomi, dotati di un’esistenza e di una durata più estese di quanto non richieda l’interazione stessa. Secondo la teoria di Volkelt e Langer, nel comportamento sociale degli animali gli altri non sono che portatori delle cosiddette “qualità guida” che ri-orientano la percezione e l’atto stesso. E va ricor-

dato che tale riorientamento si svolge quasi completamente nell'ombra: l'animale risponde al mutamento della sua situazione percettiva globale, ma non è consapevole del singolo elemento (visivo, uditivo o olfattivo) che lo ha determinato: nella coscienza animale, quindi, né il conspecifico né lo stimolo di cui esso è portatore possono emergere come entità indipendenti dalla situazione. Il complesso delle relazioni sociali tra animali – tra madre e figlio, tra *partner* riproduttivi o tra i membri di un gruppo organizzato gerarchicamente – va visto allora come una rete ininterrotta di atti comportamentali che si influenzano reciprocamente: anche se motivati in primo luogo dai cicli ormonali dell'organismo, essi necessitano dell'implementazione rappresentata dalla presenza sensibile dei conspecifici.

Tutto ciò rende tanto l'esperienza soggettiva quanto il comportamento degli animali «essenzialmente egocentrici, e questo anche se essi possono includere altri atti e addirittura lasciare spazio alle necessità di altri esseri». <sup>67</sup> L'autoreferenzialità del comportamento animale non include però alcun simbolo o alcuna rappresentazione del sé, cosa che permetterebbe all'animale di percepire se stesso come separato dalla situazione vitale immediata. La percezione di sé dell'animale resta nella sua essenza un cieco sentire funzionale al comportamento (allo stesso modo in cui l'empatia tra animali non implica alcuna idea degli altri come esseri in linea di principio simili al soggetto agente); essa non è quindi soggettività nel senso proprio del termine. Certamente gli atti comportamentali vengono avvertiti con grande precisione dall'animale, e certamente vi sono negli animali spontaneità e unità dell'azione, ma tutte queste caratteristiche (pur contribuendo a differenziare la concezione di Langer dal behaviorismo) sono da ricondurre più alla struttura dinamica degli atti e alla specifica struttura della percezione animale che all'idea di un soggetto animale che *dispone* dei suoi atti comportamentali.

Per usare la terminologia di Plessner, nelle teorie di Uexküll, Volkelt e Langer l'animale appare come un essere vivente organizzato attorno a un centro ma inconsapevole della propria centricità, ovvero consapevole di se stesso come di uno *stato* (*zuständlich*)

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 146. Cfr. inoltre ivi, p. 145: i tratti caratteristici degli atti comportamentali animali sono «[la loro] completa egocentricità, anche di quelli usualmente classificati come “sociali”».

ma non come di un *oggetto* (*gegenständlich*).<sup>68</sup> L'animale, in altri termini, non è in grado di applicare a se stesso né la categoria dell'io, né quella della sostanza, né ancora quello che in Kant è lo strumento applicativo di quest'ultima categoria: lo schema della durata nel tempo. Se lo potesse, allora sarebbe in grado anche di "interpretare" i mutevoli stati della propria autopercezione come cambiamenti delle qualità di un essere sostanziale e duraturo – come fa l'uomo, che può elaborare in molteplici modi lo iato presente tra gli stati momentanei di coscienza e il sé inteso come sede dell'identità.<sup>69</sup>

Tutte le possibilità rappresentative precluse all'animale – la "cosa", l'"altro" e il "sé" – sono invece disponibili all'uomo. Secondo Langer, anzi, nell'uomo le tre tipologie di concetti sono strettamente interdipendenti, cosicché egli sembra poter comprendere se stesso solo passando per l'altro. A tal proposito Langer menziona l'idea di G. H. Mead che uno dei tratti principali dell'uomo sia la capacità di prendere simbolicamente il posto dell'altro, di identificarsi con lui e di proiettarsi nella sua situazione esistenziale.<sup>70</sup> Prima di occuparci di questa peculiare eteroreferenzialità simbolica dell'uomo intendo però presentare alcuni sviluppi recenti della ricerca sulla mente animale che ripropongono (volutamente o meno) le tesi di Uexküll, Volkelt e Langer.

#### 4.5. Etologia classica ed etologia cognitiva

Mentre l'etologia classica fondata da Lorenz e Tinbergen si occupa in prevalenza della questione degli istinti e della distinzione tra modalità comportamentali innate e apprese, la posteriore corrente dell'etologia cognitiva – tra i cui rappresentanti principali vi sono James J. Gould, Jacques Vauclair e Donald R. Griffin – si interessa soprattutto dell'intelligenza e delle capacità cognitive degli animali studiati in libertà. Quest'ultimo tema è oggetto anche

---

<sup>68</sup> Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo...*, pp. 312ss.

<sup>69</sup> In altri termini – ma di questo ci occuperemo in seguito – ogni uomo prende coscienza di se stesso e degli altri tramite "varianti dell'io" di provenienza culturale, storica e individuale; solo così può raggiungere un sufficiente grado di unitarietà, sostanzialità e autonomia dell'identità personale e la necessaria stabilità nella percezione dell'altro.

<sup>70</sup> G. H. Mead, *Mente, sé e società* (1927-30), Giunti-Barbèra, Firenze 1966.

delle ricerche di Felice Cimatti, la cui originale posizione verrà esposta nei dettagli nelle pagine che seguono.

Se gli etologi classici considerano gli stimoli sensoriali come fattori innescanti di schemi comportamentali largamente innati, per gli etologi di impostazione cognitiva essi sono i dati emergenti di un problema che l'animale deve risolvere in maniera di volta in volta variabile. Gli strumenti dell'etologia classica non sono adeguati a descrivere questo tipo di relazione agli stimoli: da un lato il modello psicoidraulico di Lorenz non riesce a spiegare le modalità concrete dell'azione ma solo, nel migliore dei casi, la provenienza dell'energia utilizzata; dall'altro, il ricorso alla predeterminazione genetica del comportamento non basta a rispondere agli interrogativi sugli strumenti cognitivi degli animali. Facciamo un esempio di questo secondo limite dell'etologia classica. La famosa "danza delle api" – nel corso della quale gli insetti comunicano con i movimenti del corpo la presenza e l'esatta collocazione dei campi di fiori – è sì una capacità innata e quindi geneticamente determinata, ma questo non dispensa il ricercatore dal chiedersi se le api dispongano o meno di un sistema di simboli e di una mappa mentale dei dintorni dell'arnia.

Vauclair, Gould e Griffin ritengono di poter rispondere in modo affermativo a queste domande. Gould, in particolare, afferma che le api dispongono di una "mappa interiore" del territorio su cui volano e che la utilizzano con un'intelligenza non dissimile da quella umana. L'etologia cognitiva non prevede infatti alcuna differenza qualitativa tra intelligenza animale e intelligenza umana e considera entrambe come fondate sull'uso di rappresentazioni. Come scrive Celli,

per Vauclair e Griffin, l'intelligenza – nozione che possiamo considerare coestensiva al concetto di "cognizione" – entra in gioco ogni volta che si può supporre nell'animale la presenza della rappresentazione di qualcosa di non immediatamente presente. Dove c'è rappresentazione ci deve essere uno spazio mentale, e gli etologi [cognitivisti] vogliono concedere questo spazio, sia pur rischiarato da una minuscola scintilla di coscienza, anche ai nostri compagni animali.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Celli, *Konrad Lorenz...*, p. 85.



Anche l'etologia cognitiva, quindi, è consapevole dell'importanza dell'eventuale presenza di rappresentazioni nella mente animale, e della possibilità che esse dischiudono di fare riferimento a oggetti non inclusi nella situazione percettiva data. Le risposte fornite da tale disciplina vanno però nella direzione opposta a quelle di Langer: gli esiti estremi sono rappresentati ad esempio dalla concezione del primatologo G. G. Gallup,<sup>72</sup> che dall'osservazione dei primati arriva alla conclusione che le scimmie antropomorfe siano in possesso di rappresentazioni dei conspecifici come di entità individuali e possano attribuire loro intenzioni, sentimenti, progetti complessi riguardanti azioni future. Tesi analoghe sono sostenute dallo psicologo e studioso del comportamento Angelo Tartabini, secondo il quale tra i primati sono presenti modalità di comportamento e di relazione legittimamente definibili come simulazione, invidia, propositi di vendetta o riconciliazione ecc. Per Tartabini tali possibilità comportamentali si basano sulla presenza di una sorta di mappa cognitiva delle relazioni sociali interne al gruppo:

nella riconciliazione come nella vendetta, è necessario che i contendenti non confondano il passato col presente e che quindi tengano conto di quelle che potrebbero essere le relazioni sociali del futuro. Del passato bisogna ricordare le circostanze in cui è nato il conflitto e quali siano state le cause scatenanti.<sup>73</sup>

Tra le capacità cognitive che Gallup e Tartabini attribuiscono ai primati rientrano quindi tutte le facoltà che invece, secondo Langer, appartenerebbero solo alla modalità d'organizzazione della mente umana: rappresentazioni di diverse dimensioni temporali, concetti stabili di sé, degli altri e delle relazioni intersoggettive ecc. Tartabini, inoltre, riporta molti episodi in cui gli scimpanzé sembrano conoscere o intuire le rappresentazioni dei conspecifici e utilizzarle a proprio vantaggio. Tartabini ritiene possibile, ad esempio, che uno scimpanzé intuisca quale rappresentazione di un

---

<sup>72</sup> G. G. Gallup, *Self-awareness and the emergence of mind in Primates*, «American Journal of Primatology», 2 (1982), pp. 237-48; G. G. Gallup, D. J. Povinelli, P. D. Suarez, R. J. Anderson, J. Lethmate, P. D. Menzel jr., *Further reflections on self-recognition in Primates*, «Animal Behavior», 50 (1995), pp. 1525ss.

<sup>73</sup> A. Tartabini, *Una scimmia in tutti noi*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 57.

dato spazio abbia un conspecifico, e si serva di questa conoscenza per nascondere della frutta là dove sa che l'altro non la può trovare.

Il presupposto generale di questa concezione – che per Volkelt e Langer si basa su una serie di indebite antropomorfizzazioni dei comportamenti osservati – è che la differenza tra le prestazioni cognitive degli animali (o almeno dei primati) e quelle dell'uomo non investe il modo di funzionare della coscienza ma solo il suo livello di perfezionamento. Tale differenza, quindi, sarebbe solo quantitativa:

la differenza nell'uso negli strumenti e nel linguaggio, tra l'uomo e le scimmie antropomorfe, consiste solo nel fatto che i livelli operativi nell'uomo sono più complessi e i periodi di maturazione più lunghi.<sup>74</sup>

Passiamo ora alla posizione di Cimatti, un autore che può essere considerato come appartenente all'etologia cognitiva ma che presenta molteplici punti di contatto con la concezione di Langer.<sup>75</sup> La prima di tali affinità è che anche Cimatti valuta positivamente l'opera di Uexküll e in particolare la sua concezione della percezione animale come dipendente dalle disposizioni e dalle attività dell'animale. Come per il biologo tedesco, anche per Cimatti l'animale percepisce l'ambiente in maniera tanto aderente all'azione da precludersi l'esperienza dell'oggetto in quanto tale ovvero dell'oggetto come entità autonoma.

Cimatti applica tali premesse alle questioni della creatività animale e del cosiddetto linguaggio animale. Per quanto riguarda la prima, egli ritiene che la dipendenza dall'azione della loro percezione pone agli animali dei limiti insuperabili. Nel regno animale sono sì presenti casi di «creatività non umana»,<sup>76</sup> in cui cioè gli animali mostrano una certa libertà nel riorganizzare creativamente gli elementi percepiti, ma anch'essi sottostanno a una limitazione generale: per poter essere inseriti in un comportamento creativo, gli oggetti impiegati dall'animale devono essere vicini tra loro nel suo campo percettivo. L'esempio classico è quello dello scimpanzé

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 35.

<sup>75</sup> Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali...*; *La mente come risuonatore*, «Sistemi intelligenti», 7, nr. 2, pp. 263-86; *La scimmia che si parla... e Come vede il mondo uno scimpanzé...*, pp. 109-32.

<sup>76</sup> Ivi, p. 112.

che deve spostare una cassa al fine di raggiungere una banana appesa sopra di lui: se la cassa è nella stessa stanza l'animale riesce nel compito, non però se essa è nella stanza accanto (cioè fuori dal campo percettivo e dal contesto d'azione immediato).

È evidente che l'uomo ha superato questa limitazione. Secondo Cimatti ciò è dovuto alla capacità linguistica umana, il cui insorgere e il cui sviluppo hanno portato a una complessiva riorganizzazione della percezione e dell'azione. Un oggetto che ha ricevuto un nome, infatti,

non è più soltanto un insieme di attività, ma anche qualcosa di autonomo, con le sue caratteristiche, indipendente da quello che ci si può fare; la parola [...] lo isola dal resto delle relazioni percettive e pragmatiche in cui è inserito, e in questo modo diviene una entità a sé, come tale raffigurabile.<sup>77</sup>

Inoltre, tramite il linguaggio l'uomo può isolare e rendere intelligibili non solo gli oggetti ma anche le relazioni tra gli oggetti: i concetti di somiglianza e differenza, di anteriorità, contemporaneità, posteriorità ecc. possono formarsi solo le corrispondenti relazioni tra gli oggetti vengono colte in se stesse e stabilizzate linguisticamente. Ciò marca ancora più nettamente il confine tra uomo e animale; quest'ultimo può sì percepire e differenziare tra loro le categorie di oggetti, ma non sa tematizzare in se stessa la nozione di "differenza".

A questo proposito Cimatti introduce l'importante distinzione tra concetti percettivi, ossia concetti che si formano dalla ricezione percettiva di diverse categorie oggettuali presenti nell'ambiente immediato, e concetti linguistici, possibili solo grazie alla necessaria mediazione dei vari elementi del linguaggio (nomi, verbi ecc).<sup>78</sup> I concetti percettivi, che guidano il comportamento degli animali, sono «concetti operativi»: non «speciali entità della mente [ma] dispositivi [...] capaci di reagire in un determinato modo a certi stimoli trascurando tutti gli altri». <sup>79</sup> Il girasole, ed esempio, non dispone di alcuna rappresentazione mentale, definizione o conoscenza astratta del sole (di nulla quindi che lo individui come una

<sup>77</sup> Ivi, p. 118.

<sup>78</sup> Ivi, p. 111; cfr. inoltre D. Dennett, *L'atteggiamento intenzionale*, il Mulino, Bologna 1993 e J. Mehler, E. Dupoux, *Appena nato*, Mondadori, Milano 1991.

<sup>79</sup> Cimatti, *Come vede il mondo uno scimpanzé...*, p. 111.

stella con determinate caratteristiche), ma solo di un «dispositivo» che reagisce alla presenza di una grande fonte di luce. Con ogni probabilità il girasole non è consapevole dell'esistenza del sole come corpo celeste autonomo e distinto anche dalla luce che arriva sulla terra, ma ciò non impedisce a Cimatti di ascrivergli la capacità di distinguere *operativamente* lo stimolo "sole" dal resto dell'ambiente.

È soprattutto nel regno animale che tali concetti operativi si rivelano efficienti e affidabili. Come afferma Cimatti, nessuna forma di vita potrebbe sopravvivere senza poter organizzare la propria esperienza e classificare in qualche modo gli elementi del proprio campo percettivo: «senza questa capacità ogni incontro sarebbe sempre il primo [...], con tutti i rischi che questo comporterebbe.»<sup>80</sup> I concetti percettivi descritti da Cimatti sono operazioni mentali che consentono all'animale di reagire velocemente e senza esitazioni agli stimoli ambientali; essi hanno la stessa funzione che le qualità complessive svolgono nella teoria di Volkelt, quella di spiegare la prontezza e la complessità del comportamento animale senza ricorrere a categorie e rappresentazioni che superino il "qui-e-ora" del campo percettivo animale. Ma ciò implica anche – come Cimatti scrive in relazione agli studi di Karmiloff-Smith – che i concetti percettivi possono essere considerati come «un sapere della mente ma non per la mente, ossia un sapere "incapsulato", che [gli animali] non sanno usare in altri contesti e per altri fini.»<sup>81</sup>

Senza l'opera di fissazione svolta dal linguaggio, quindi, anche le prestazioni più elaborate – come, negli scimpanzé, l'utilizzo di bastoncini per estrarre le termiti dai loro nidi – restano essenzialmente legate alla situazione percettiva attuale. Ciò è testimoniato dal fatto che lo scimpanzé, dopo aver 'pescato' le termiti, non porta con sé lo strumento che ha utilizzato; il bastoncino (e lo strumento in generale) restano per l'animale

parte *inseparabile* di un certo evento, della particolare situazione in cui viene usato<sup>82</sup>. [Essi], per quanto fisicamente indipendenti, non lo sono cognitivamente: ci sono solo quando servono, quando la situazione percettiva lo esige. Come se, nella mente [...] dello scimpanzé, la loro esistenza fosse saltuaria.[...],

<sup>80</sup> Ivi, p. 112.

<sup>81</sup> Ivi, p. 114; cfr. inoltre A. Karmiloff-Smith, *Oltre la mente modulare. Una prospettiva evolutiva sulla scienza cognitiva*, il Mulino, Bologna 1997.

<sup>82</sup> Cimatti, *Come vede il mondo uno scimpanzé...*, p. 118.

come se [dopo l'uso] gli strumenti letteralmente cessassero di esistere come entità indipendenti.<sup>83</sup>

In maniera del tutto coerente con gli elementi esposti sinora, un punto centrale della concezione di Cimatti è rappresentato dall'ipotesi che proprio la combinazione tra uso di strumenti e linguaggio abbia giocato una parte imprescindibile nel passaggio evolutivo che ha portato dagli ominidi all'uomo.<sup>84</sup> L'ipotesi dell'autore è che la formazione del linguaggio abbia portato a una complessiva riorganizzazione della coscienza dell'ominide. Con il linguaggio, infatti,

[l'ominide] dispone di un mezzo interno per isolare lo strumento dalla situazione in cui viene normalmente usato: la sua denominazione linguistica, la parola con cui lo indica a sé e agli altri. [...] In questo modo lo strumento, da componente non autosufficiente di un insieme compatto e inarticolato [...] diventa un'entità stabile, e separata, del mondo mentale.<sup>85</sup>

Questo passaggio, un vero e proprio cambiamento dello status ontologico degli utensili, richiama da vicino il modo in cui secondo Volkelt la percezione e l'esperienza umana si organizzano attorno a centri cosali. Entrambi gli autori considerano il linguaggio come un processo che, nella coscienza dell'essere che sta diventando uomo, tende a costituire un "mondo interiore" formato da rappresentazioni oggettuali stabili. Come scrive Cimatti, «il paesaggio cognitivo di una mente linguistica non è popolato solo di eventi [...] bensì anche di oggetti isolati, la "selce", la "clava" [eccetera]».<sup>86</sup>

La riorganizzazione del campo percettivo ipotizzata da Cimatti umano ha due importanti conseguenze. In primo luogo la cosalità e la costanza dello strumento, raggiunte tramite l'assegnazione del

---

<sup>83</sup> Ivi, p. 116.

<sup>84</sup> Nell'articolo preso in considerazione Cimatti non affronta il problema di come si sia sviluppato il linguaggio. L'autore parte piuttosto dall'assunto che a un certo punto gli ominidi ne abbiano potuto disporre, e cerca di comprendere in che modo la presenza di simboli linguistici facili da produrre, comunicare e memorizzare abbia potuto modificare la situazione percettiva degli ominidi, anche e in special modo in relazione all'uso di strumenti.

<sup>85</sup> Ivi, p. 117.

<sup>86</sup> Ivi, p. 119.

nome, permettono all'ominide di conservare l'utensile presso di sé anche dopo la fine della situazione percettiva che lo ha "chiamato in causa". In altri termini, lo strumento è ormai *cognitivamente presente* nella coscienza umana e parte integrante di un mondo interconnesso e stabile. In secondo luogo, la stabilità cognitiva dello strumento permette di apportare modificazioni alla sua costruzione e al suo utilizzo. Se, tramite il nome, l'uomo può dare stabilità ontologica allo strumento come a un tutto, attraverso ulteriori denominazioni e distinzioni può suddividerlo in parti ed elementi anch'essi cognitivamente stabili. Le relazioni tra lo strumento come totalità e le sue parti, così come delle parti tra loro, si rendono visibili nella forma di una rete di relazioni linguistiche tra singoli termini – e i termini sono combinabili tra loro con molta più facilità dei complessi percettivi. La modificazione dello strumento (uno dei principi basilari della tecnica umana) avviene quindi prima tramite l'isolamento linguistico delle sue parti, e poi tramite la ricomposizione del complesso in forma nuova – un'operazione che, anch'essa, consiste in primo luogo in una diversa associazione tra i nomi delle parti e del tutto.

Anche l'emergere, nell'esperienza percettiva umana, di rapporti categoriali come quelli di "sostanza/qualità" o "cosa/proprietà", influisce positivamente sulla possibilità di modificare le cose: la stabilità di un complesso percettivo nominato e divenuto "cosa" gli permette di subire molte modificazioni qualitative senza perdere senso e identità. Ma si ha qui anche la possibilità di un uso impreveduto e innovativo dello strumento:

grazie alla parola e all'autonomia cognitiva che acquisisce attraverso la sua denominazione, lo strumento si stacca dalla rete di associazioni in cui è abitualmente inserito; ora è possibile associare lo strumento ad altre situazioni, dal momento che non è più vincolato a un unico contesto percettivo.<sup>87</sup>

Oltre a costituire i presupposti dello sviluppo tecnico che ha accompagnato l'evoluzione umana fin dal suo inizio, per Cimatti le opportunità offerte dal linguaggio sono all'origine anche dell'immaginazione, dei fenomeni onirici e dell'arte. Quest'ultima osservazione ci dà l'occasione di mettere in evidenza una differenza basilare tra la concezione di Cimatti e quella di Langer: per il pri-

---

<sup>87</sup> Ivi, p. 117.

mo linguaggio e percezione cosale si sono sviluppati per la pressione di bisogni pratici (in primo luogo la ricerca di cibo), e solo in un secondo momento hanno esteso la loro influenza alle altre sfere vitali.<sup>88</sup> Langer invece, e questo sia in *FNC* che in *Mind*, considera come originaria la presenza nella coscienza umana di immagini simboliche prelinguistiche, che inizialmente non avrebbero avuto altra funzione se non quella di elaborare e tenere sotto controllo l'eccesso di stimoli del cervello ominide. Queste immagini, che come abbiamo visto diventano patrimonio collettivo del gruppo umano tramite le feste e i rituali, costituiscono il substrato del linguaggio – il quale, quindi, nasce in un contesto già intersoggettivo e già simbolico. Se la accostiamo a quella di Langer, la concezione di Cimatti presenta il difetto di non specificare in che modo si sia arrivati all'organizzazione linguistica della coscienza. L'esposizione dei vantaggi dalla strutturazione cosale della percezione e dalle capacità linguistiche della coscienza non equivale affatto a una spiegazione della loro nascita.<sup>89</sup>

A ogni modo tanto le ipotesi di Uexküll, Volkelt e Langer quanto la concezione di Cimatti costituiscono una seria e convincente alternativa alla predominante concezione biologica ed etologica secondo la quale l'uomo è un essere che innalza quantitativamente ma non modifica qualitativamente le capacità cognitive animali. Poiché tale concezione si appoggia spesso su ricerche svolte sui primati, ritengo opportuno riportare l'articolata critica che Cimatti rivolge in particolare a una di tali indagini.

Negli anni settanta i Premack (una coppia di primatologi) insegnarono allo scimpanzé Sarah una lingua artificiale che includeva alcune centinaia di segni. In una serie di esperimenti, le capacità cognitive di Sarah furono messe a confronto con quelle di altri scimpanzé che dominavano molto meno o per nulla tale linguaggio segnico. Tutti gli scimpanzé vennero sottoposti a un primo test che consisteva nell'associare tra loro in maniera logica alcuni oggetti o

---

<sup>88</sup> «In questa prospettiva l'immaginazione, l'estetica e probabilmente anche le stesse immagini oniriche non costituiscono una premessa del linguaggio, ma semmai una loro conseguenza»; cfr. *ivi*, p. 121.

<sup>89</sup> Va comunque ricordato che è qui possibile prendere in esame solo una piccola parte della produzione scientifica di Cimatti. Per approfondimenti, cfr. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali...*; *La mente come risuonatore...* e *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani*, Editori Riuniti, Roma 2002.

raffigurazioni di oggetti. Il risultato fu il seguente: finché si trattava di associare tra loro due pezzi di mela confusi tra altri oggetti, tutte le scimmie erano in grado di trovare la soluzione; tale compito era infatti strettamente legato alle prestazioni cognitive basate sulla percezione, e per nulla dipendente dalla nuova capacità di usare segni.

Dove invece tale capacità si rivelò un vantaggio decisivo fu in un secondo test, in cui agli animali vennero presentate, in maniera casuale, alcune coppie di immagini:

□ □      ■ €    ■ □    € €

In questo caso l'animale non doveva limitarsi ad associare un'immagine con un'altra ma capire che alcune coppie erano coppie di elementi *identici*, mentre altre erano coppie di elementi *diversi*; in base a questo egli avrebbe dovuto raggrupparle nelle due classi seguenti:

a) □ □                  € €

e

b) ■ €                  ■ □

La capacità richiesta era quella di riconoscere la diversità o l'identità non delle cose, ma delle relazioni tra le cose. Mentre le altre scimmie fallirono, l'addestramento di Sarah le permise di superare il test: dopo che Premack le ebbe insegnato a mettere accanto a tutte le coppie del tipo a) il segno che, nel loro linguaggio, corrispondeva a "uguale", e accanto a quelle del tipo b) il segno corrispondente a "diverso", lo scimpanzé riuscì a classificare correttamente le coppie.

Come nota Cimatti, con l'addestramento linguistico

diventano visibili, e quindi comprensibili, delle relazioni astratte tra gli oggetti; [...] i segni, come un filtro, hanno separato le informazioni essenziali [...] da quelle superflue, e hanno guidato [Sarah] a cercare quello che le interessava.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Cimatti, *Come vede il mondo uno scimpanzé*, p. 105.



Come accennato sopra, le conclusioni che Cimatti trae dall'esperimento dei Premack si contrappongono frontalmente alla tesi della fondamentale affinità dell'intelligenza delle scimmie (e, per esteso, degli animali) e quella degli uomini. Secondo Cimatti, l'apprendimento del linguaggio segnico da parte di Sarah è un caso di vera e propria «riorganizzazione linguistica» di una coscienza animale; si tratta quindi di un fenomeno che in natura non si verifica, ovvero di una vicinanza tra la scimmia e l'uomo che è stata creata artificialmente. Il valore degli esperimenti in cui le scimmie sembrano mostrare facoltà cognitive analoghe a quelle umane viene così fortemente ridimensionato, in quanto essi si basano su pratiche di antropomorfizzazione dei primati.

Si potrebbe obiettare che il fatto stesso che sia possibile riorganizzare linguisticamente la coscienza delle scimmie parla a favore di una loro vicinanza all'uomo. L'obiezione, però, regge solo se si dimentica che in natura le scimmie mostrano solo alcuni accenni di comportamento simbolico, e mai un sistema simbolico coerente come il linguaggio. Di un'affinità naturale tra la struttura mentale delle scimmie e quella dell'uomo si potrebbe parlare solo nell'eventualità che nei gruppi di scimmie oggi viventi si sviluppassero, in modo del tutto spontaneo, dei sistemi segnici o linguistici. Solo un cambiamento dell'organizzazione vitale complessiva delle scimmie che possa essere ricondotto all'emergere nella loro coscienza di rappresentazioni simboliche potrebbe provare una vicinanza di principio tra la mente umana e quella dei primati. Tale fenomeno, sia detto per inciso, non è affatto impossibile in linea di principio: se l'evoluzione lo ha prodotto una volta nell'uomo, nulla vieta che esso si possa ripresentare (così come, ovviamente, nulla lo garantisce).

In tale prospettiva la differenza tra uomo e primati (e, a un livello ancor più fondamentale, tra uomo e animali) appare come un *limite valicabile*, nel senso che non è escluso a priori che il futuro sviluppo spontaneo di una qualche specie animale possa portare una seconda volta a una coscienza linguistico-simbolica. Ciò non significa però che la differenza tra uomo e animali va pensata come una differenza di grado o come un mero potenziamento quantitativo delle capacità animali. Le peculiarità umane sono naturali, e senza dubbio appartengono alle possibilità evolutive della natura, ma al tempo stesso rappresentano qualcosa di qualitativa-

mente diverso e non sono riconducibili alle facoltà animali. Come ben sottolinea Stephen Jay Gould,<sup>91</sup> nell'evoluzione degli esseri viventi non è rintracciabile alcuna "scala" che porti in modo ininterrotto e graduale (vale a dire passando per piccoli incrementi quantitativi di complessità) da organismi semplici a organismi più complessi e poi da questi ultimi all'uomo. Le soluzioni evolutive, soprattutto quelle rivoluzionarie come la coscienza simbolica, non sono affatto prevedibili in base alle condizioni del livello immediatamente precedente a esse.

---

<sup>91</sup> Cfr. Gould, *La vita meravigliosa...*, pp. 22-49.

## CAPITOLO V

### LA SPECIALIZZAZIONE DELL'UOMO

#### 5.1. Il confronto di Langer con l'antropologia filosofica di Gehlen

Dopo aver svolto un'approfondita analisi delle strutture della percezione animale, Langer si concentra in maniera approfondita sull'organizzazione vitale dell'uomo. Nel sedicesimo capitolo di *Mind II*, intitolato appunto *The Specialization of Man*,<sup>1</sup> l'autrice affronta direttamente la questione di come vada intesa la specificità dell'uomo. Nel farlo l'autrice prende le mosse dalla concezione dell'uomo di Gehlen, un filosofo che assegna alla differenza tra uomo e animale un ruolo altrettanto importante di quello che le attribuiscono Uexküll e Volkelt.

Come questi ultimi, anche Gehlen considera le capacità percettive e rappresentative degli animali come strettamente legate alle loro esigenze comportamentali immediate. Ciò costituisce una pesante limitazione: come Gehlen scrive ne *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, le pur notevoli prestazioni cognitive di molti animali, e soprattutto dei primati,

sono state osservate sempre e soltanto in rapporto a obiettivi istintuali concreti e presenti, come banane, arance eccetera, e quindi sempre e solo in connessione diretta con una *situazione-stimolo irresistibile* e portata loro dall'esterno. Il loro comportamento in tali casi fu conforme alla [seguente] legge: essi impararono solo sotto la pressione di un effetto-stimolo attuale e istintualmente rilevante, e un "plus" di prestazioni fu raggiunto unicamente nel campo d'attrazione del bottino.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Mind II*, cap. 16 "The Specialization of Man", pp. 215ss.

<sup>2</sup> Gehlen, *L'uomo...*, p. 183. In questo passo Gehlen fa riferimento all'opera *L'intelligenza delle scimmie antropoidi* di Wolfgang Köhler; cfr. Köhler, *L'intelligenza delle scimmie antropoidi...*

In altri termini, gli animali sono incapaci di «comprendere, anzi anche solo di percepire come tale un dato di fatto»: essi «non agiscono indipendentemente dalla situazione complessiva, sicché ogni nuovo stimolo che li colpisca modifica ogni cosa e la prestazione si dissolve».<sup>3</sup> L'intero capitolo 15 dell'opera di Gehlen (intitolato *I limiti delle prestazioni degli animali*) mostra una grande vicinanza con la linea d'indagine di Uexküll, Volkelt e Langer. Ciò che contraddistingue l'approccio del pensatore tedesco è però l'idea che la chiave della comprensione delle modalità di percezione e di azione degli animali e dell'uomo risieda nella loro diversa struttura pulsionale. Così, accanto a un sostanziale accordo per quanto riguarda l'organizzazione vitale degli animali, tra Langer e Gehlen vi è una profonda divergenza sulla determinazione delle caratteristiche di base dell'uomo. Ma procediamo con ordine.

L'analisi della percezione e della coscienza dell'animale costituisce in Langer il contesto teorico in cui far emergere la peculiarità dell'essere umano. «La grande svolta» – *the great shift*, come recita il sottotitolo del secondo volume di *Mind* – nell'evoluzione dell'uomo è la nascita della coscienza simbolica, un evento evolutivo che non può essere visto come un semplice potenziamento quantitativo delle capacità cognitive degli animali:

Il fenomeno della mente, che sorge in uno solo degli *stock* dei primati, è una novità così portentosa nell'evoluzione animale che essa deve aver richiesto tutta una preistoria di coincidenze, che hanno portato alla speciale organizzazione dell'organismo che lo ha prodotto. Il salto dall'organizzazione mentale animale a quella umana è così radicale che qualunque serio pensatore, nell'analizzare nelle loro espressioni più elevate questi due tipi di attività cerebrale (ovvero l'intelligenza animale e l'intelletto umano), tende intuitivamente a rifiutare ogni teoria che faccia derivare il secondo, attraverso semplici passi, dalle attività mentali di altri primati che evidenzino comportamenti per certi versi analoghi.<sup>4</sup>

Secondo Langer la storia remota della mente umana, e soprattutto della coscienza simbolica, è un processo naturale altamente complesso in cui si inseriscono fattori legati alle più diverse sfere dell'essere umano: l'anatomia, la morfologia, la dotazione neurale,

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 187.

<sup>4</sup> *Mind II*, p. 215.

il repertorio di modalità comportamentali ecc. Come vedremo, per l'autrice il processo che porta alla coscienza simbolica è innescato da un fattore assieme anatomico e comportamentale (la postura eretta dell'uomo), che retroagisce sulla struttura neurale e poi sulla complessiva organizzazione dell'organismo e della specie.

Il punto che va fissato ora è che questo succedersi di fasi evolutive non va interpretato come una serie ascendente di gradini evolutivi; non si tratta di un miglioramento delle capacità animali sotto la normale pressione selettiva dell'ambiente, ma della formazione e dell'interazione di specializzazioni del tutto nuove e già tipicamente umane. Ciò è possibile, sottolinea Langer, solo sulla base dell'enorme riserva di spontaneità e potenzialità di sviluppo di cui ogni organismo è portatore per via genetica – vale a dire solo sulla base della struttura attuale di ogni vivente, che gli impone di portare a compimento ogni accenno di sviluppo presente in se stesso: «un organismo vivente, e persino ogni sua parte, fa sempre tutto ciò che può».<sup>5</sup>

La critica che Langer muove alla concezione gehleniana dell'evoluzione dell'uomo è incentrata sul concetto di specializzazione. Secondo Gehlen, che su questo punto riprende le teorie di Luis Bolk e Otto H. Schindewolf, tale concetto non fornisce alcun contributo rilevante allo studio dello sviluppo dell'uomo.<sup>6</sup> È piuttosto la caratteristica opposta, la non-specializzazione [*Unspezialisiertheit*], a costituire la base per comprendere l'uomo e per elaborare un'antropologia filosofica unitaria e coerente. Ciò che Langer non può accettare, in altri termini, è la tesi gehleniana dell'uomo come animale non specializzato e come «essere carente» [*Mängelwesen*]. Nella ricostruzione di Langer, Gehlen vedrebbe l'uomo come

una creatura non adattata, senza peli corporei né pigmentazione, [...] senza artigli né zanne né altre difese naturali, che per poter sopravvivere ha dovuto sviluppare un cervello tanto potente. E sarebbe stato in grado di farlo proprio perché non adattato; tutte le sue potenzialità erano ancora a sua disposizione, [vale

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 233.

<sup>6</sup> Cfr. L. Bolk, *Il problema dell'ominazione* (1926), DeriveApprodi, Roma 2006; O. H. Schindewolf, *Das Problem der Menschwerdung, ein paläontologischer Lösungsversuch*, «Jahrbuch der preußischen geologischen Landesanstalt», 49 (1928), pp. 716-66; Gehlen, *L'uomo...*, p. 117s., pp. 131ss.

a dire] tutte le possibilità che gli altri animali hanno perso quando hanno portato a compimento solo alcune opzioni escludendo le altre.<sup>7</sup>

Secondo Gehlen, la non specializzazione dell'uomo consiste nel perdurare di caratteristiche anatomiche che negli altri primati sono presenti soltanto nella fase prenatale o nella prima infanzia, e che poi vengono sostituite da altre, più specializzate e più adatte all'ambiente esterno (è la tesi di Bolk, molto nota negli ambienti scientifici attorno agli anni '30). Nell'uomo quest'ultimo passaggio non si verifica. Secondo Gehlen, scrive Langer, l'organizzazione vitale umana è

permanentemente pedomorfica: il cranio dell'uomo mantiene il calvarium rotondo che, negli altri primati, è caratteristico solo della fase fetale e della prima infanzia, [...] le sue braccia sono corte e flessibili, come le zampe anteriori di un feto di scimmia, [...] i suoi denti non mostrano alcuna specializzazione per la masticazione del cibo o per la lotta, come è invece il caso dei canini dei carnivori e delle grandi scimmie. [Un altro tratto fetale che si conserva è] il fatto che il cervello umano continua a crescere per quattro o cinque anni dopo la nascita, e a svilupparsi anche oltre la pubertà.<sup>8</sup>

Il complesso di questi tratti anatomico-fisiologici conferisce all'uomo, e questo anche nella fase adulta, «il carattere ricettivo e malleabile di un bambino, aperto alle influenze ambientali e sociali; Gehlen definisce tale condizione “apertura al mondo” [*Welt-offenheit*]».<sup>9</sup>

Dopo aver esposto la tesi gehleniana per cui l'apertura, la plasticità e la creatività dell'uomo sono da ricondurre a caratteristiche fetali divenute permanenti, Langer formula la sua critica principale:

Una concezione che vede l'uomo come non adattato al mondo naturale, fisicamente inadeguato, senza difese, ovvero come un *Mängelwesen*, vale a dire

---

<sup>7</sup> Cfr. *Mind II*, p. 216.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*. Tornerò in seguito sul concetto di apertura al mondo in Gehlen, per mostrare come il modo in cui Langer lo ha introdotto e interpretato non sia affatto soddisfacente. L'autrice americana trascura infatti di menzionare quella che, in Gehlen, è forse la componente più importante dell'apertura al mondo dell'uomo: l'apertura e la plasticità delle sue pulsioni.

una creatura costitutivamente basata su mancanze e desideri, [è] assolutamente errata. [...] Nessun organismo può essere non adattato al suo ambiente *ab initio*, o non si sarebbe potuto evolvere in esso.<sup>10</sup>

Secondo Langer, in altri termini, un essere non specializzato non avrebbe nemmeno avuto il tempo necessario a sviluppare le strutture e le funzioni cerebrali che gli avrebbero permesso di sopravvivere nonostante la sua carente dotazione anatomica: la selezione ambientale lo avrebbe portato all'estinzione in breve tempo. Per Langer, la concezione di Gehlen dell'uomo come un essere non adattato che, per sopravvivere, deve sviluppare un cervello superiore è quindi biologicamente impossibile.

La critica dell'autrice prosegue sottolineando come nulla vieti di considerare il cervello umano come un organo specializzato sia dal punto di vista anatomico che da quello funzionale, e di metterlo sullo stesso piano della proboscide dell'elefante o delle sacche per il nettare dell'ape. La formazione di tale organo però presuppone l'esistenza di altre, precedenti specializzazioni, in grado di garantire all'uomo la sopravvivenza anche prima dello sviluppo cerebrale che oggi caratterizza la specie. È questo il punto che Langer ritiene centrale: tanto la condizione attuale dell'uomo quanto le fasi che egli ha attraversato non possono non basarsi su una rete di specializzazioni biologiche. Una fase di non-specializzazione generalizzata non è quindi mai esistita.

Ciò risulta maggiormente comprensibile se si ricorda che per Langer le "specializzazioni" non sono altro che atti capaci di arrivare con successo alla loro fase conclusiva. L'idea di un essere vivente non specializzato, in cui cioè tutti o la maggior parte degli atti restano nella fase di latenza e non si realizzano, è direttamente opposta alla sua concezione del vivente.<sup>11</sup> La critica al concetto gehleniano di essere carente affonda quindi le radici nella concezione dell'autrice per cui gli organismi viventi sono sì caratterizzati da un'altra plasticità e potenzialità genetica, ma al tempo stesso devono essere specializzati e adatti all'ambiente. Se si può parlare di

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 217.

<sup>11</sup> Va notato che questa posizione di Langer coincide con quella di Konrad Lorenz, ed è significativo che anche Lorenz la abbia sviluppata nel corso di un confronto con Gehlen; cfr. K. Lorenz, *Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft*, in *Über tierisches und menschliches Verhalten...*, pp. 114-200.

potenzialità non realizzate, esse sono rappresentate dai geni, veri e propri "magazzini di soluzioni alternative" a cui gli organismi possono ricorrere in caso di mutate condizioni ambientali.<sup>12</sup>

Per Langer, inoltre, la sopravvivenza degli organismi non dipende soltanto dalla loro capacità di adattamento all'ambiente esterno; altrettanto importante è l'«ambiente interno», l'insieme delle condizioni fisiologiche e biochimiche che determinano o influenzano le funzioni vitali dell'organismo. Per l'autrice tali funzioni – la respirazione, la circolazione sanguigna ecc. – sono atti o catene di atti in competizione gli uni con gli altri per l'accesso alle condizioni di implementazione; l'«ambiente» di tali atti consiste quindi nella rete costituita dai loro rapporti reciproci, nella quale ogni atto si comporta per così dire come un organismo nell'ambiente esterno (prescindiamo qui dalla «disciplina interna» che secondo Langer coordina gli atti all'interno dell'organismo).

Ciò implica però che l'atto o il complesso di atti può e spesso deve modificare la propria specializzazione non in funzione del mutamento delle condizioni esterne ma a causa di cambiamenti intraorganici. Ciò è di fondamentale rilevanza proprio per l'oggetto della nostra ricerca, la formazione della coscienza simbolica dell'uomo:

Il nucleo dell'intera discussione è che vi sono enormi possibilità che risalgono a ere incredibilmente lontane e che possono essere portate alla luce dalla coincidenza tra condizioni intraorganiche e ambientali. Nel corso del tempo può avvenire quasi tutto, sulle sole basi dello spontaneo sviluppo degli atti in

---

<sup>12</sup> Questa posizione permette a Langer di opporsi alla tesi di Huxley, Garstang, Gehlen e Hardy per cui un elevato livello di specializzazione coincide con la fine delle possibilità evolutive degli organismi. Secondo questa tesi le specie biologiche che si sono adattate in maniera troppo stretta al loro ambiente rischiano l'estinzione ogniqualvolta le condizioni ambientali mutino profondamente e velocemente. Secondo Langer, al contrario, adattamento e specializzazione non rappresentano mai un pericolo di tale gravità, poiché nel corredo genetico di ogni specie vi è una riserva di potenzialità sufficiente a farla adattare al nuovo ambiente. Ivi, p. 219; cfr. inoltre W. Garstang, *The Theory of Recapitulation: A Critical Restatement of the Biogenetical Law*, «Journal of the Linnean Society of London», 35 (1922), pp. 81-101; A. C. Hardy, *Change und Choice: A Study in Pelagic Ecology*, in *Evolution*, Clarendon Press, Oxford 1938, pp. 139-59 e soprattutto *Escape from Specialization*, in *Evolution as a Process*, Allen e Ulwin, London 1954, pp. 122-42.



competizione tra loro e delle opportunità create dal flusso di situazioni in perpetuo cambiamento – e questo vale anche per l'emergere della mente nell'evoluzione animale.<sup>13</sup>

Il contesto immediato dell'emergere della coscienza è l'inedito sviluppo cerebrale avvenuto nella specie ominide da cui si sarebbe poi sviluppato l'uomo. Ma se per Gehlen lo sviluppo del cervello sarebbe stato una sorta di compensazione della fondamentale 'impotenza' dell'uomo, ovvero una reazione di superamento di un rapporto con l'ambiente intrinsecamente insostenibile, per l'autrice americana esso è invece la specializzazione spontanea di un complesso di atti che, come andiamo ora a esporre, aveva iniziato a mettere in pericolo l'organizzazione cerebrale precedente.

Secondo Langer, in conclusione, l'ominide da cui è disceso l'uomo era ben adattato al suo ambiente, così come ogni altra specie animale. L'ulteriore specializzazione che ha portato al cervello umano e all'insorgere di una differenza radicale tra l'uomo e il resto degli animali è stata innescata da una situazione di conflittualità intraorganica dovuta a un eccezionale sviluppo cerebrale. Prese assieme, queste due tesi sembrano quindi opporsi direttamente alla concezione dell'uomo di Gehlen; resta però ancora aperta la questione se la ricostruzione langeriana del concetto di essere carente Langer corrisponda veramente alla concezione del pensatore tedesco. Prima di precisare questo punto, però, è opportuno concludere l'esposizione della teoria di Langer sulla specializzazione cerebrale dell'uomo.

#### 5.2. Postura eretta, corticalizzazione e nascita della coscienza simbolica

Se, per Langer, i diretti progenitori dell'uomo disponevano di un sufficiente numero di specializzazioni morfologiche e comportamentali, è proprio tra esse va cercato il fattore che ha innescato la radicale riorganizzazione funzionale del cervello umano.

Secondo l'autrice, tale fattore chiave è la postura eretta:

---

<sup>13</sup> Cfr. *Mind II*, p. 241.

La postura eretta può aver giocato un ruolo determinante nello spettacolare sviluppo cerebrale che seguì la sua conquista, ed è certamente essa che, in combinazione con l'uso umano della mano, ha innescato il cambio decisivo che in breve tempo ha fatto divergere il nostro *stock* ancestrale dal resto degli ominidi.<sup>14</sup>

Ma come si è svolto esattamente tale passaggio? Anche se, come Langer stessa riconosce, su questo punto possono essere formulate solo ipotesi speculative, esse devono però essere coerenti con quanto si può ricavare dai resti fossili in nostro possesso. I fossili attestano, in particolare, che il passaggio dal cranio della scimmia a quello dell'ominide è avvenuto secondo due linee di mutamento: da un lato le ossa del cranio sono diventate più sottili, dall'altro la volta da esse costituita è diventata più ampia e capace. Langer riconduce entrambi questi fenomeni al fatto che la postura eretta esercita una costante pressione sul collo e sulla colonna vertebrale. Riconnettendosi alle teorie di E. L. Du Brul und D. M. Laskin, l'autrice afferma che la postura eretta avrebbe causato non solo l'ampliamento del cranio ma anche la riorganizzazione interna del cervello.<sup>15</sup> E, così come avviene per ogni altra specializzazione, anche la riorganizzazione cerebrale sarebbe dipesa dall'attivazione di determinati geni, fino a quel momento 'congelati'; in concreto,

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 246. In una nota Langer menziona tre studiosi dell'evoluzione – Washburn, Weidenreich e Napier – che sostengono la tesi che la specializzazione del cervello sia conseguenza diretta della postura eretta; cfr. P. L. Washburn, *The Analysis of Primate Evolution with Particular Reference to the Origin of Man*, «Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology», 15 (1950), pp. 67-78; F. Weidenreich, *The Trend of Human Evolution*, «Evolution», 1 (1947), pp. 221-36; J. Napier, *The Antiquity of Human Walking*, in *Human Variations and Origins: An Introduction to Human Biology and Evolution*, Readings from Scientific American I, Freeman, San Francisco 1967, pp. 116-26. L'ipotesi che la postura eretta sia un tratto originario del ceppo ominide da cui si sarebbe originato l'uomo porta Langer a mettere in questione l'idea che l'antenato dell'uomo vivesse sugli alberi. Esso avrebbe invece vissuto al suolo, raccogliendo frutta spontanea e cacciando piccoli animali.

<sup>15</sup> Ad esempio il riunirsi all'apice del cranio dei lobi limbici e dei nervi sensoriali (e non il loro distribuirsi in orizzontale su tutta la superficie dorsale); cfr. *Mind II*, p. 250. Cfr. inoltre E. L. Du Brul, *Evolution of the speech apparatus*, tesi di dottorato, University of Chicago 1955 und E. L. Du Brul, D. M. Laskin, *Preadaptative Potentialities of the Mammalian Skull: An Experiment in Growth and Form*, «American Journal of Anatomy», 109 (1961), pp. 117-32.

l'azione di tali geni si sarebbe manifestata tramite il rilascio di ormoni da parte della ghiandola pineale.

Nella descrizione di questo processo Langer si serve della terminologia relativa al modello attuale: la specializzazione del cervello umano non viene causata, bensì indotta (*inducted*) o motivata (*motivated*) dalla postura eretta; come tutti gli atti, anche i mutamenti cerebrali avvengono sotto il controllo dei geni, cosa che assicura la loro coerenza e la loro compatibilità con il complesso degli altri atti; infine, e ciò è particolarmente significativo, i cambiamenti che derivano dalla riorganizzazione complessiva non hanno alcuna immediata utilità biologica (inizialmente, anzi, l'organismo si limita a «tollerarli»).

Ma procediamo con l'esposizione. La specializzazione del cervello umano consiste innanzitutto in un aumento del suo volume, ma non è questo secondo Langer l'aspetto principale. Il cambiamento essenziale è

più sottile, ma anche più radicale – una graduale riorganizzazione delle molteplici sottostrutture [dell'organismo umano] e alcuni cambiamenti [...] nelle loro rispettive funzioni. Con il riunirsi dei lobi limbici nello spazio inferiore attorno al tronco cerebrale, le loro capacità trofiche subiscono una netta restrizione; e poiché ogni struttura organica è in competizione con quelle vicine, la repressione della loro crescita fornì al neopallio [la parte filogeneticamente più recente della corteccia cerebrale] opportunità proporzionalmente rilevanti di espandersi e differenziarsi.. [In questo modo] la corteccia sembra essersi conquistata il ruolo principe nell'evoluzione dell'intero sistema nervoso dell'uomo.<sup>16</sup>

Il complesso dei cambiamenti che finora abbiamo genericamente definito “specializzazione cerebrale” coincide quindi con il processo di corticalizzazione, il cui ruolo centrale nel processo di ominazione è comunemente ammesso dai paleoantropologi. Ma non va trascurato il fatto che nel quadro evolutivo descritto da Langer l'assunzione delle funzioni cerebrali direttive da parte della corteccia è parte integrante di una catena di cambiamenti, che ha inizio con la postura eretta e si conclude con l'emergere della coscienza simbolica.

---

<sup>16</sup> *Mind II*, p. 255.

Per Langer la conseguenza più rilevante di tale processo è la seguente. La corticalizzazione comporta un ulteriore aumento dell'attività dei neuroni e dell'intensità dei processi cerebrali, e a sua volta tale aumento è il presupposto per il raggiungimento della «fase psichica» da parte dei processi cerebrali stessi. Langer riconduce infatti a questa riorganizzazione della situazione del cervello pre-umano il fenomeno dell'«alluvione di stimoli».<sup>17</sup> Nei *PS* tale fenomeno era stato descritto come un eccessivo afflusso di stimoli, ognuno dei quali cercava di produrre una reazione comportamentale diretta; in *Mind* a tale concezione si aggiunge l'idea che nell'uomo sia presente un'enorme quantità di atti potenziali, o impulsi, che vengono innescati da stimoli interni o esterni ma che – anche solo per il loro numero – non possono tradursi in aperti atti comportamentali (*overt acts*).

Gran parte di questi atti potenziali che, nel cervello umano, premono per diventare *overt acts* sono innescati da stimoli provenienti dalle mani. La postura eretta, infatti, ha tra i suoi effetti quello di liberare completamente le mani dalla funzione motoria (che esse, almeno parzialmente, svolgono ancora nei primati) e di renderle disponibili per una molteplicità di altri compiti, tra i quali è centrale l'utilizzo come organo di senso.<sup>18</sup> La liberazione e la “sensibilizzazione” della mano – parte integrante del complessivo perfezionamento dell'apparato percettivo dell'uomo, al quale contribuiscono anche altri fattori, come la visione binoculare – è per Langer una delle «modificazioni ausiliarie» (*auxiliary assets*)<sup>19</sup> che contribuiscono all'acquisizione della coscienza simbolica.

In altri termini, la specializzazione della mano e degli altri organi sensoriali è secondaria rispetto all'eccezionale sviluppo cerebrale dovuto alla corticalizzazione. Detto questo, non si deve però

---

<sup>17</sup> Questa espressione riprende il termine gehleniano di *Reizensüberflutung*, ma con essa Langer intende qualcosa di essenzialmente diverso: l'autrice americana interpreta infatti sulla base del modello attuale del vivente anche il fenomeno del sovraccarico di stimoli.

<sup>18</sup> È interessante notare che per Langer l'importanza della mano non sta tanto nella sua capacità di manipolazione e prensione ma soprattutto nel suo essere la fonte di nuovi stimoli cerebrali: «Il ruolo principale della mano nella nostra evoluzione si deve probabilmente non alla sua capacità manipolativa ma alla sua graduale specializzazione come organo di senso. La sensibilità della mano è non solo elevata ma anche epicritica [finemente localizzata], e questo ben al di là del tatto degli animali [...]»; cfr. *ivi*, p. 257.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 255.

dimenticare che il primo impulso alla corticalizzazione è costituito da un fattore puramente fisico: la riorganizzazione della struttura ossea del cranio, dovuta alla postura eretta. L'ampliamento della scatola cranica è il presupposto materiale dello sviluppo della corteccia cerebrale e dell'intervento degli altri fattori, compresi quelli legati alla sensibilità. L'azione di rinforzo che l'elevata e raffinata capacità sensoriale dell'uomo esercita sul processo di corticalizzazione viene ricondotta alla complessiva coerenza e «disciplina» che secondo Langer caratterizzano ogni evoluzione organica.

### 5.3. La valutazione di Langer dell'opera di Gehlen

È possibile a questo punto riprendere l'esposizione del confronto critico di Langer con Gehlen. In rapporto all'accrescimento dell'attività percettiva e cerebrale che si ha con la corticalizzazione, Langer afferma che

[tale fenomeno] minaccia di sopraffare gli schemi vitali di base della vita animale [...]. Ciò ci riporta all'opera di Gehlen *L'uomo*, [...] in quanto il tema più interessante del libro non è quello più controverso, vale a dire la teoria della "fetalizzazione" che l'autore deriva da Schindewolf e Bolk, ma la differenza tra l'organizzazione mentale dell'uomo e quella degli animali [...]: la produzione e l'uso di simboli e il loro ruolo fondamentale in tutte le funzioni mentali.<sup>20</sup>

Langer concorda con Gehlen non solo sull'affermazione generale che l'uomo ha una collocazione speciale nel regno animale – «Gehlen apprezza l'unicità dell'uomo molto più [della maggior parte degli] psicologi e degli etologi»<sup>21</sup> – bensì anche e soprattutto sull'idea che l'emergere di immagini e rappresentazioni simboliche sia un «esonero» da un eccessivo afflusso di stimoli nel cervello umano: «il cervello umano» – scrive Langer – «è onerato – "belastet", come dice Gehlen – non solo da un'eccessiva sensibilità ma anche da un sovrannumero di impulsi emozionali.»<sup>22</sup> La reazione a questo sovraccarico (*Belastung*) è il processo di formazione di immagini descritto già nei *PS* e che Langer sembra considerare come un elemento fondante non solo della propria teoria, ma anche di quella di Gehlen:

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 267.

<sup>21</sup> Ivi, p. 261.

<sup>22</sup> Ivi, p. 277.

L'«Entlastung» [esonero], come lo definisce Gehlen, [è] una difesa contro un'insostenibile iperstimolazione. [...] La mancata consumazione comportamentale di un impulso già avviatosi è sostituita dalla formazione di un'immagine nel sistema ottico, in particolare nella sua parte corticale, o da altri analoghi eventi puramente sensoriali; o magari da un momentaneo contrarsi dei muscoli associato alla fuggevole immagine di una reazione aggressiva, che subentra al posto dell'atto non realizzato [*unperformed act*].<sup>23</sup>

Tale reazione difensiva dell'organismo contro il sovraccarico sensoriale avrà un effetto secondario di enorme importanza nel successivo sviluppo dell'uomo, nel corso del quale le immagini prodotte acquisiranno una sempre maggiore autonomia dall'azione effettiva e dal comportamento momentaneo dell'organismo. Esse diverranno cioè quelle rappresentazioni oggettuali che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, permettono all'uomo di ampliare il proprio mondo ben al di là dell'esperienza animale. La formazione delle immagini, in altri termini, stimolerà l'organismo – ma già si potrebbe dire: il soggetto – a osservare cose che non hanno con lui alcun rapporto di utilità immediata. L'esercizio sistematico di questo tipo di osservazione, scrive Langer «amplia l'ambiente dell'uomo in maniera incomparabilmente superiore di quanto non accada per qualsiasi altra creatura».<sup>24</sup>

Riesaminiamo ora l'interpretazione che Langer fornisce della concezione di Gehlen. Per l'autrice americana il concetto gehleniano dell'esonero (*Entlastung*) coincide con il processo di formazione delle immagini (*image formation*), e quindi con il superamento dell'obbligo dell'animale a reagire agli stimoli tramite il comportamento diretto. Ciò porta a una maggiore libertà nel rapporto con gli stimoli e, sul lungo periodo, al sorgere dell'immaginazione e della capacità simbolica così come le conosciamo. Questa ricostruzione è fondamentalmente esatta, ma va integrata con l'osservazione che, in Gehlen, l'utilizzo simbolico degli stimoli ambientali e il conferimento di senso all'ambiente sono parte di una dinamica ben più ampia.

Secondo Gehlen i simboli devono in primo luogo dare ordine e forma *alla dimensione interiore delle pulsioni umane*: categorizzazione del campo percettivo e «istituzionalizzazione» delle pulsioni

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 262.

<sup>24</sup> Ivi, p. 262.

sono due facce di un medesimo processo di stabilizzazione dell'esistenza dell'uomo. E per il pensatore tedesco la necessità della stabilizzazione di ciò che è umano – e anche di quella particolare stabilizzazione della percezione che Langer definisce *image formation* – non può prescindere dalla concezione dell'uomo come essere non-specializzato. È necessario perciò ritornare a occuparci di questa tesi, che va compresa più a fondo di quanto non faccia Langer in *Mind*. Questo processo richiede tre passaggi: una più precisa esposizione del concetto gehleniano di *Mängelwesen*, un'obiezione alla critica di Langer secondo la quale Gehlen postulerebbe una condizione di vita preculturale per l'uomo non-specializzato e una riconsiderazione conclusiva della dinamica dell'essere.

Iniziamo dal primo punto. In Gehlen la mancata specializzazione anatomica dell'uomo (ovvero il permanere nei suoi organi di primitivismi e «fetalismi») è solo uno degli aspetti dell'apertura al mondo dell'uomo – l'aspetto più esteriore, quello che appare per primo all'osservazione dell'antropologo.<sup>25</sup> Il primitivismo degli organi è infatti accompagnato dall'apertura del sistema percettivo e soprattutto dalla non-specializzazione e plasticità delle pulsioni umane (un fattore quest'ultimo che Langer tende a trascurare, forse perché considera il modello attuale sufficiente a descrivere anche la sfera interiore dell'uomo).

Per Gehlen le pulsioni umane sono ridotte, «residuali». Già questo rende l'uomo incapace di rispondere agli stimoli esterni con comportamenti istintuali prefissati e rigidi, come avviene invece in gran parte dei comportamenti animali. Come Gehlen afferma ne *L'uomo*:

[Nell'uomo] è ora la riduzione degli istinti a demolire, da un lato, il diretto automatismo che, a una sufficiente soglia interna di stimolo, qualora compaia l'evocatore a essa coordinato, scatena la reazione innata; e, dall'altro, a liberare un nuovo sistema di modi comportamentali esonerato dalla pressione dell'istinto.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> «[La peculiarità dell'uomo] consiste in una generale *deficienza* di organi ad alta specializzazione, cioè specificamente adattati all'ambiente: queste le condizioni esteriormente osservabili di un essere che agisce ed è aperto al mondo»; cfr. Gehlen, *L'uomo...*, p. 115.

<sup>26</sup> Ivi, p. 80.

Per non-specializzazione bisognerà quindi intendere non solo l'insieme dei primitivismi anatomici e funzionali, ma anche e soprattutto un complessivo allentarsi dei rapporti istintivi e largamente automatici che legano l'animale al suo ambiente. All'uomo manca la "via breve" con cui le azioni istintive animali si dirigono dallo stimolo sensoriale alla loro meta, la *consummatory action*; «l'uomo deve rendersi maneggevole e riconoscibile, intimo e usufruibile quel campo di sorprese che è per lui originariamente il mondo».<sup>27</sup>

Tratti anatomici primitivi, sistema percettivo e struttura pulsionale contribuiscono a rendere l'uomo un essere aperto al mondo e in grado di instaurare con esso rapporti molteplici e altamente articolati: l'assenza di modalità percettive e comportamentali istintive va infatti di pari passo con la percezione simbolica e con l'azione culturale. Come Gehlen afferma esplicitamente, nell'uomo c'è un «rapporto di complementarità» tra «lo smantellamento delle azioni istintive autentiche» e la «de-differenziazione della struttura pulsionale» da un lato e «la fetalizzazione morfologica e lo svilupparsi dell'encefalo» dall'altro.<sup>28</sup>

Veniamo ora al secondo punto. Quanto detto getta una nuova luce sulla critica di Langer per cui un essere anatomicamente non specializzato sarebbe un'impossibilità biologica. Dalla ricostruzione di Langer della tesi gehleniana sembra che, ai primordi della sua evoluzione, ci sarebbe stata una fase in cui l'uomo era *soltanto* un essere anatomicamente non specializzato e non aveva ancora sviluppato il suo potente cervello e i suoi nuovi strumenti cognitivi (cosa che avrebbe fatto dopo, "per compensazione"). In questa ipotetica fase l'uomo avrebbe dovuto sopravvivere unicamente con la scarsa dotazione naturale che gli era toccata in sorte.

Non vi è dubbio che ciò sarebbe stato impossibile. In Gehlen però la non-specializzazione dell'uomo non è mai *soltanto* anatomica ma comprende sempre anche le sfere percettiva e pulsionale; ciò significa, in altri termini, che essa è fin dall'inizio compensata da strumenti simbolici e culturali. Dal punto di vista filogenetico, insomma, l'uomo non si è mai trovato in uno stato di completo primitivismo ma ha sempre avuto a disposizione, tanto nel percepire quanto nell'agire, degli stabili punti d'appoggio culturali, lin-

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 378.

<sup>28</sup> Ivi, p. 374.



guistici e intersoggettivi. Il primitivismo anatomico, l'apertura percettiva e la plasticità della struttura pulsionale possono venire separati tra loro solo in sede teorica; e lo stesso vale per ogni tentativo di isolare dalle pulsioni e dal comportamento elementare dell'uomo il lavoro culturale dell'attribuzione di senso. Tale lavoro è un compito *primario* della specie umana fin dal suo apparire.

La critica di Langer a Gehlen è affetta da un'ulteriore lacuna interpretativa. Secondo l'autrice, la tesi della non-specializzazione dell'uomo sarebbe insostenibile anche a causa dell'esistenza di un'autentica specializzazione umana: l'eccezionale sviluppo della corteccia cerebrale. Tale sviluppo però – ed è proprio in questo modo che lo considera Gehlen – va inteso più come parte integrante del processo di riduzione della struttura istintuale animale che come la spontanea formazione di un organo specializzato.

Veniamo ora al terzo e ultimo punto di questa analisi dell'interpretazione langeriana della concezione antropologica di Gehlen, ovvero alla necessità di ricollocare nel suo autentico contesto teorico anche la dinamica dell'esonero (*Entlastung*). Quando parla del concetto gehleniano di esonero Langer si riferisce soprattutto all'elaborazione del sovraccarico cerebrale tramite immagini e simboli dotati di ampia autonomia – una capacità che, nell'uomo, prenderebbe il posto della percezione animale vincolata all'ambiente e alle concrete possibilità comportamentali. In questo modo però, come è stato sopra accennato sopra, l'autrice limita pesantemente la funzione della categoria gehleniana dell'esonero, che nell'opera di Gehlen è molto più ampia: per il pensatore tedesco, infatti, non solo la percezione ma anche le pulsioni e il comportamento dell'uomo sono eccessivamente aperti e sovraccarichi, cosa che rende necessario l'esonero in tutte queste dimensioni.

Consideriamo in particolare la struttura pulsionale. Per Gehlen le pulsioni umane si differenziano radicalmente dagli istinti animali; se questi ultimi sono in grado di dirigere una modalità comportamentale dalla percezione dello stimolo fino al raggiungimento di un obiettivo, le pulsioni umane non lo sono. La situazione istintuale dell'uomo è un «sovrabbondare», un problematico coesistere di molteplici residui pulsionali, nessuno dei quali è in grado di orientare e dirigere l'azione da solo. Nell'uomo la sessualità, l'aggressività e gli altri “istinti” sono presenti sotto forma di potenti ma indeterminati impulsi all'azione; ciò rende ragione dell'enorme varietà dell'azione umana, in cui rientrano anche comportamenti

tanto 'inumani' da essere impensabili nel quadro del comportamento animale.

Il sovraccarico da cui l'uomo deve venire esonerato non consiste quindi soltanto in un eccessivo afflusso di stimoli percettivi, ma anche e soprattutto in una dotazione pulsionale in se stessa estremamente plastica, se non addirittura caotica. E la cosa più importante è che in Gehlen l'uomo è *per natura* sovrabbondante di pulsioni: la plasticità della vita pulsionale dell'uomo è «una necessità biologica»,<sup>29</sup> ed è per questo motivo che ogni cultura deve provvedere a stabilizzare, in maniera artificiale ma affidabile, la vita interiore dell'uomo. Come scrive Gehlen,

L'uomo è un *essere da disciplinare* [Zuchtwesen]. Il compito, intimamente connesso con l'esistenza dall'uomo, della strutturazione della vita pulsionale – compito cronico e che si ripresenta a ogni generazione – è assunto nell'educazione prima e nell'autodisciplina poi, in condizioni sempre nuove e perciò, necessariamente, in sempre nuovi termini. La quintessenza della strutturazione si chiama *moralità*.<sup>30</sup>

Concludiamo ora l'insieme di riflessioni legate alla ricezione langeriana del concetto dell'esonero. La tendenza di Langer a limitare alla sola sfera percettiva la sfera di pertinenza di tale concetto non solo ne riduce di gran lunga l'importanza, ma contribuisce a originare il grave equivoco che abbiamo descritto. Se l'esonero consistesse *soltanto* nella formazione di immagini, ovvero in una sorta di «categorizzazione privata» del percepito, esso sarebbe effettivamente un processo pre-culturale, ed è questo che Langer sembra credere.

Anche per questo motivo va ribadito che la corretta comprensione del concetto di *Entlastung* non può prescindere dalla tesi della non specializzazione dell'uomo. Tale tesi, inoltre, deve essere considerata nella sua interezza, vale a dire come includente tanto la non-specializzazione biologica quanto la plasticità pulsionale dell'uomo. Solo se lo si considera come un processo di stabilizzazione e strutturazione dell'eccesso pulsionale dell'uomo, l'esonero rivela il suo status di *compito culturale*. Vederlo come un processo puramente fisiologico e percettivo, come fa Langer, porta invece a tra-

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 396.

<sup>30</sup> Ivi, p. 391.

scurare il ruolo che le istituzioni devono avere avuto nel 'disciplinare' i residui istintuali dell'uomo, e questo anche nei primissimi passi del processo di ominazione.

L'interpretazione data da Langer al concetto gehleniano di esonero è quindi coerente con la visione complessiva che l'autrice ha dell'evoluzione dell'uomo. All'inizio della catena di eventi che portano all'uomo Langer situa infatti un fattore fisiologico (la postura eretta); ciò porta con sé un rischio reale, quello di considerare l'ominazione come un adattamento determinato dall'esterno e, in fondo, passivo. Langer sfugge a questo pericolo grazie alla sua particolare concezione dell'evoluzione come evoluzione di atti: la struttura attuale degli organismi, ominidi compresi, è già di per sé una sufficiente garanzia di originalità e plasticità evolutiva. Se poi si considera che per l'autrice le mutazioni strutturali degli organismi non devono necessariamente avere valore di sopravvivenza, si comprende come (nella sua concezione l'uomo) abbia potuto sviluppare indisturbato le sue inedite potenzialità cognitive e simboliche.

Il superamento langeriano di una concezione strettamente darwiniana dello sviluppo iniziale dell'uomo è sicuramente da apprezzare, mentre lo è meno l'idea che cultura e istituzioni intervengano nello sviluppo dell'uomo solo in una fase secondaria. Va ricordato infatti che secondo l'autrice le primissime immagini simboliche di cui l'uomo si è trovato a disporre sono il frutto di una reazione esclusivamente fisiologica al sovraccarico di stimoli. Esse sono quindi strettamente soggettive e prive di tutte le caratteristiche che vengono comunemente attribuite ai prodotti culturali (condivisibilità, stabilità relativa all'interno del gruppo, pregnanza emotiva ecc.), e non diventano patrimonio culturale di un gruppo se non dopo un processo di collettivizzazione dai tratti molto problematici.<sup>31</sup>

In Gehlen al contrario la peculiare situazione dell'uomo esige che, sin dall'inizio, tanto la sua percezione quanto la sua azione si stabilizzino in base a centri di attenzione intersoggettivi ed emotivamente coinvolgenti, che vanno a costituire i primi nuclei delle istituzioni. Va qui tenuto presente che Gehlen utilizza il termine

---

<sup>31</sup> Le modalità concrete di questo processo verranno espone nei dettagli nei prossimi paragrafi; può però già essere anticipato che la descrizione della collettivizzazione delle immagini è in gran parte basata su tesi già presenti in *FNC* e nei *PS* (come ad esempio quella del canto collettivo).

“istituzione” in senso molto ampio, ovvero per ogni fenomeno culturale che renda possibile la stabilizzazione dell’esperienza: immagini, parole, riti, miti, scrittura, graffiti parietali ecc. sono per il pensatore tedesco altrettante strutture di strutturazione e orientamento della plastica interiorità dell’uomo.<sup>32</sup>

#### 5.4. L’origine delle rappresentazioni simboliche

Torniamo ora al tema centrale del secondo volume di *Mind*: la formazione delle prime immagini simboliche come risposta alla situazione di ‘sovraccarico’ di stimoli sensoriali e di atti incompiuti che regna nel cervello degli ominidi. Secondo Langer, il contesto concreto in cui avviene tale processo di esonero è il sogno.<sup>33</sup>

La ricerca sui processi fisiologici che sottostanno agli atti nascosti [*covert act*] verificantesi in sogno – che producono percezioni del tutto soggettive e intraorganiche nonché situazioni ed eventi allucinatori – ha portato al problema di comprendere che cosa motivi queste ingannevoli esperienze; una delle tesi che sono state avanzate è che il sogno sia un completamento intracerebrale di

---

<sup>32</sup> Resta aperta la questione di come sia stato possibile che, sin dall’inizio della specie, le particolarità anatomiche, pulsionali e cognitive dell’uomo si trovassero integrate in una coerente e funzionale organizzazione vitale e inserite in un efficace rapporto con i conspecifici. In Gehlen il concetto di esonero e la non-specializzazione anatomico-istintuale da un lato, il lavoro culturale della specializzazione del pensiero e dell’azione dall’altro mirano proprio a rendere plausibile tale situazione iniziale. Questa impostazione non è esente da critiche, ma è senz’altro da valutare positivamente il fatto che essa impedisce la scissione dell’uomo in una sfera naturale e un’altra culturale.

<sup>33</sup> In *Mind* la trattazione del fenomeno del sogno è condotta in maniera molto dettagliata e in costante riferimento con la contemporanea letteratura specializzata. Rilevante è l’interpretazione di Langer della funzione dei movimenti REM (*Rapid Eyes Movements*): tali movimenti, che si manifestano durante il sonno sia negli uomini che negli animali superiori, sono spiegati dalla maggior parte degli studiosi con l’ipotesi che l’occhio segua degli oggetti che, nel sogno, compaiono nel suo campo visivo. Secondo Langer i movimenti REM sono invece una sorta di “dispositivo di sicurezza” che aiuta l’organismo a gestire gli stimoli in eccesso; essi compaiono infatti nei primi giorni di vita, quando l’organismo si trova a doversi confrontare con un improvviso aumento di stimoli percettivi. La funzione dei movimenti REM sarebbe quindi coerente con la produzione di immagini visive; entrambi i processi contribuirebbero a mantenere l’equilibrio tra gestione degli stimoli esteriori e svolgimento delle funzioni vitali intraorganiche.

atti che non possono essere compiuti esteriormente [*that could not be overtly consummated*].<sup>34</sup>

Il sogno svolgerebbe quindi un'imprescindibile funzione omeostatica, quella di tenere sotto controllo l'eccesso di stimoli senza che l'organismo debba agire sul piano extraorganico. Fondamentale sarebbe in particolare la produzione di quelle immagini visive a cui non corrisponde alcun oggetto esterno («percezioni fittizie»)<sup>35</sup>.

Il sogno può quindi essere inteso come un ulteriore sviluppo dello schema ritmico del sonno dei mammiferi, che porta a una progressiva intensificazione ed elaborazione della fase allucinatoria, marcata soprattutto dall'insorgere di esperienze illusorie e di immagini prodotte dal cervello. Non sappiamo esattamente dove abbia inizio questa fase, né se gli altri animali hanno immagini nel sonno, ma non lo riteniamo impossibile.<sup>36</sup>

Per Langer, quindi, sia negli animali superiori che nell'uomo il sogno svolge la medesima funzione stabilizzatrice. Nell'uomo però la produzione di immagini dà inizio a una serie di modificazioni evolutive e comportamentali che avranno enormi conseguenze per la specie; le immagini oniriche, infatti, sono per l'autrice il materiale di base del processo di simbolizzazione, ovvero la riserva di rappresentazioni naturali alla quale, nel corso della filogenesi, attingeranno il linguaggio e le prestazioni superiori dell'uomo.

Pur senza smettere di svolgere la sua funzione primaria, il sogno avrebbe quindi messo a disposizione dell'uomo immagini e sequenze di immagini che in seguito si renderanno autonome dal sogno stesso, diventando così dei «simboli potenziali» utilizzabili anche nella vita cosciente. Langer non spiega nei dettagli in che cosa consista la diversità della funzione immaginativa dell'uomo, limitandosi a rilevare che, mentre i sogni degli animali «probabilmente scorrono in modo caleidoscopico senza suscitare alcun interesse se non quello legato al continuo mutamento», quelli degli esseri umani «tendono a raggiungere picchi di valore emotivo».<sup>37</sup> È

---

<sup>34</sup> Cfr. *Mind II*, p. 262.

<sup>35</sup> Ivi, p. 264.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 275-76.

<sup>37</sup> Ivi, p. 277. Detto per inciso, la breve trattazione che Langer fornisce del sogno e della facoltà immaginativa degli animali segue molto da vicino le tesi

quindi probabile che le immagini che si rendono autonome dal contesto del sogno, e di cui l'uomo viene a disporre per scopi simbolici anche in stato di veglia, abbiano avuto sin dall'inizio una forte connotazione emozionale.

L'analisi langeriana dell'organizzazione e della composizione dei sogni si basa sotto molti aspetti sull'*Interpretazione dei sogni* di Freud. L'esempio principale è la ricostruzione langeriana dell'origine del materiale onirico: come per Freud, anche per Langer una parte importante di tale materiale è formata da impressioni sensoriali risalenti al giorno che ha preceduto il sogno. Tali impressioni vengono registrate e conservate senza che il soggetto debba concentrare la propria attenzione sugli oggetti o sulle situazioni che ne sono all'origine, e che possono essere anche del tutto irrilevanti – un fenomeno che Langer definisce percezione indiretta (*indirect perception*) o formazione di impressioni periferiche (*peripheral impressions*).

Freud assegna una grande importanza a questi dettagli banali e percepiti solo indirettamente (che egli definisce *Tagesreste*, «residui del giorno»)<sup>38</sup>. Nella sua concezione essi sono gli strumenti migliori con cui comunicare alla coscienza quei complessi di significato che di solito restano elati nell'inconscio (in quanto carichi di sensi di colpa e di disagio). Il sogno sarebbe quindi una via indiretta per presentare al soggetto degli elementi della sua vita che sono al tempo stesso importanti per la sua autocomprensione ma inquietanti e sgraditi. La medesima funzione di accennare in maniera indiretta a traumi infantili e a eventi dolorosi o moralmente inaccettabili è svolta in Freud da ricordi apparentemente innocui che riemergono dalla più remota infanzia del sognatore (un'ulteriore fonte del materiale onirico).

---

sulla percezione animale che sono state esposte nel capitolo precedente. Le più importanti tra esse sono l'idea dell'assenza di centri percettivi di tipo cosale e l'ipotesi dell'organizzazione del campo percettivo per qualità complessive [*Komplexqualitäten*]. Ciò è importante perché consente di stabilire un'analogia generale tra struttura percettiva e immaginazione sia negli animali che nell'uomo; in quest'ultimo, infatti, organizzazione cosale e messa in rilievo dei singoli elementi sono caratteristiche sia della percezione che dei sogni e dei prodotti immaginativi in generale.

<sup>38</sup> Su questo punto Freud stesso si rifà a teorie provenienti da altri studiosi; cfr. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1900), Bollati Boringhieri, Torino 1989, capitolo 1.

Anche Langer dà importanza ai *Tagesreste*, ma lo fa per motivi profondamente diversi da quelli di Freud. Ciò che sta a cuore all'autrice americana è infatti la funzione fisiologica del sogno all'interno delle dinamiche cerebrali, non le possibilità di autocoscienza psicologica o morale che il sogno – se interpretato secondo l'interpretazione freudiana – sembra dischiudere; non a caso, Langer contesta anche la tesi freudiana per cui la selezione inconscia delle impressioni sensoriali più banali della vita del sognatore sarebbe una forma di censura.

Per tutti questi motivi l'autrice propone un'interpretazione alternativa della funzione dei *Tagesreste*, che si rifà da un lato al modello attuale del vivente, dall'altro alla concezione dell'uomo come essere sovraccarico di stimoli. Le impressioni periferiche che si ripresentano nel sogno sarebbero degli atti in eccesso che l'organismo non riesce a portare a compimento sul piano comportamentale. Tali atti verrebbero bloccati a livello percettivo ed elaborati esclusivamente tramite la formazioni di immagini. Il lavoro onirico, e i fenomeni immaginativi in generale, costituirebbero quindi una sorta di completamento estetico di tali atti: le loro potenzialità verrebbero esplorate in maniera fantastica, o addirittura «allucinatoria», di fronte a uno spettatore che non di rado è anche il protagonista del sogno.<sup>39</sup>

Langer ritiene centrale un'ulteriore caratteristica dei sogni, vale a dire la coesistenza in essi di due punti di vista: i sogni, in altri termini, vengono al tempo stesso vissuti e raccontati. La loro struttura è narrativa, ma gli eventi si succedono gli uni agli altri seguendo il filo conduttore di un personaggio con cui ci si identifica senza residui. Non va però scordato, come Langer sottolinea in esplicito riferimento a Freud, che la sequenza degli eventi onirici non segue le regole delle normali narrazioni: fatti, oggetti e persone che compaiono nei sogni sono legati da rapporti logici diversi da quelli che connettono gli elementi dell'esperienza discorsiva propria dello stato di veglia. Per l'autrice,

un sogno è una serie di eventi in cui sono in azione delle cause, si conoscono dei fatti, [...] si attendono con ansia o fiducia degli eventi futuri. Ma le ragioni e le cause che agiscono nel sogno sono spesso speciose, le situazioni possono es-

---

<sup>39</sup> «Penso che l'immaginazione abbia inizio così; la sua forma più bassa è questo processo organico di completamento di percezioni frustrate nella forma di costrutti onirici»; cfr. *Mind II*, p. 283.

sere indifferentemente verosimili o inverosimili e il loro sviluppo è spesso composto da salti di scena o di azione del tutto incoerenti. [Nel sogno] non c'è un reale "quando" o "dove", per non dire un "perché"; esso non ha una forma concepibile [*a conceivable form*].<sup>40</sup>

L'alterità delle regole strutturali del sogno e la velocità con cui in esso si succedono scene ed eventi fanno sì che dopo il risveglio il sogno venga dimenticato con estrema rapidità. Questo fenomeno ricorrente, che anche Freud prende in esame,<sup>41</sup> riguarda secondo Langer tanto la struttura complessiva del sogno quanto la maggior parte dei suoi elementi (immagini visive, suoni, sensazioni tattili ecc.). Può accadere però che singole immagini oniriche vengano risparmiate dall'oblio e dalla dissoluzione del contesto narrativo del sogno e si fissino nella memoria del sognatore per giorni, mesi, anni o anche per tutta la vita; secondo l'autrice esse sono come «illustrazioni di una storia che è diventata illeggibile» e che «in qualche modo concentrano in se stesse l'espressività [*significance*] della storia svanita».<sup>42</sup> Che cosa rappresentino non ha alcuna importanza; anche quando raffigurano oggetti di uso comune (come una tazza o un vestito), tali immagini sono comunque cariche di una grande intensità emotiva, dovuta al ruolo che rivestivano nell'ormai dissolta narrazione onirica.

Questi frammenti onirici isolati hanno una funzione fondamentale nella spiegazione langeriana di come sia nata la coscienza simbolica dell'uomo. La loro stessa natura li rende infatti simboli potenziali, una sorta di "significanti vuoti" che si prestano a *stare per* eventi, oggetti o persone della vita cosciente. Avere a disposizione tali «veicoli di valore simbolico»<sup>43</sup> è il presupposto dell'estensione allo stato di veglia della connessione e della continuità narrativa che regna tra gli elementi del sogno – un'espansione che

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 284. L'alterità delle relazioni interne tra gli elementi narrativi del sogno si manifesta non solo come incoerenza logica e cronologica, ma anche come mutamento dell'identità di cose e persone. Tale illogicità complessiva è dovuta a tutto un insieme di dinamiche che Freud designa con il termine di lavoro onirico: processi di trasformazione, spostamento di significati, condensazione o ricombinazione di elementi appartenenti ad elementi diversi ecc. Cfr. a questo proposito Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cap. VI "Il lavoro onirico", pp. 257ss.

<sup>41</sup> Ivi, cap. VII, § A "L'oblio dei sogni", pp. 468ss.

<sup>42</sup> Cfr. *Mind II*, p. 279.

<sup>43</sup> Ivi, p. 282.



seguirà però regole strutturali molto diverse da quelle oniriche, le regole del pensiero logico e discorsivo.

Il coglimento di queste immagini è definito da Langer «intuizione semantica» (*semantic intuition*) o «percezione del significato» (*perception of meaning*),<sup>44</sup> ma il processo va pensato come una vera e propria genesi delle forme simboliche a partire dalla sfera onirica. Per il soggetto la presenza delle immagini residue, isolate ma ancora cariche dell'elevata emotività del sogno, è un'esperienza profonda e significativa. Langer la descrive in questi termini:

Quando l'immagine sorge nella memoria umana, essa porta con sé l'aura che le deriva dall'essere stata investita di energia onirica; tale improvvisa fantasia prende così i contorni di una forma astratta e, di norma, appare in una modalità "fisiognomica".<sup>45</sup>

Concentriamoci ora sulle caratteristiche cognitive di tale immagini. Abbiamo accennato al fatto che, dopo aver perso il significato che avevano nel contesto onirico di provenienza, esse sono dei simboli vuoti: è proprio questa loro natura che dischiude loro una possibilità inaudita, quella di *attingere significati dalla percezione immediata del soggetto*. L'immagine, che si conserva nella psiche per la sua elevata carica emotiva, può manifestare infatti quella che Langer definisce un'«identità formale» con un oggetto percepito.<sup>46</sup> Grazie a tale corrispondenza una o più percezioni provenienti dall'ambiente si ritrovano «spontaneamente assimilate» all'immagine («le percezioni» scrive Langer «"devono corrispondere" all'immagine onirica»<sup>47</sup>).

Ciò che più interessa di questa nascente relazione cognitiva con l'oggetto – che Langer definisce anche come «cognizione razionale» (*rational cognition*) – sono le nuove possibilità di struttura-

---

<sup>44</sup> Ivi, 289.

<sup>45</sup> Ivi, p. 290. Per «modalità di apparizione fisiognomica» Langer intende l'atmosfera emotiva che circonda le immagini residue – soprattutto le sensazioni di disgusto o di attrazione, di gioia o di paura che esse suscitano e che sono del tutto immotivate nel contesto reale.

<sup>46</sup> Ivi, p. 291.

<sup>47</sup> *Ibidem*. Questo fenomeno originario sembra essere l'antecedente della facoltà umana del riconoscimento delle corrispondenze formali, vale a dire della facoltà che Langer ritiene centrale nelle esperienze estetiche e artistiche.

zione dell'esperienza che essa dischiude. Nello stato di veglia, ovvero senza gli effetti di «distorsione fantastica»<sup>48</sup> dovuti al lavoro onirico, l'utilizzo delle immagini simboliche porta all'istituzione tra le diverse percezioni di rapporti logici contraddistinti da una grande coerenza e regolarità. I più importanti tra essi, scrive Langer, sono le relazioni di identità, somiglianza e differenza tra le percezioni: «l'intuizione logica della somiglianza, che include identità e differenza, sembra nascere in stati non onirici. Eppure essa è intuitiva, non appresa per esperienza come le proprietà utili e dannose delle cose».<sup>49</sup>

Anche in riferimento alle osservazioni sulla percezione animale esposte nel precedente capitolo, si può affermare che la nascita dei rapporti logici è il primo passo sulla via che condurrà all'organizzazione della percezione umana attorno a centri cosali, vale a dire alla costituzione del percepito in entità stabili e ben distinte le une dalle altre: *le cose*. In seguito a tale processo gli esseri umani inizieranno a percepire il loro ambiente e ad agire in esso attraverso rappresentazioni e categorie che oltrepassano di gran lunga il livello del comportamento immediato. Tali rappresentazioni rendono possibile all'uomo di non limitarsi a reagire alle caratteristiche delle cose ma di rappresentarsele nella loro interezza e separatezza individuale. Con il tempo e con l'elaborazione culturale, inoltre, il complesso delle rappresentazioni si trasformerà in visioni del mondo unitarie, come quelle in cui si muovono oggi i diversi gruppi umani. L'esperienza dell'odierno essere umano è quindi il prodotto finale di un processo, durato millenni, che è stato originariamente innescato dalla postura eretta e dall'eccesso di stimoli da essa provocato.

Due ultime osservazioni sull'importanza del sogno nella concezione antropologica di Langer. Nella 'migrazione' delle immagini oniriche dal sogno allo stato di veglia si verifica un passo fondamentale: la relazione semantica tra gli elementi del sogno – il loro "stare per" qualcos'altro – acquista sempre maggiore coerenza, stabilità e affidabilità. Se nel sogno le relazioni di identità, somiglianza e differenza sono soggette a rapidissimi cambiamenti, cosicché ogni elemento può trasformarsi in un altro senza alcun motivo apparente, nello stato di veglia i mutamenti della scena sono

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 281.

<sup>49</sup> Ivi, p. 291.

soggette a leggi più rigide, prima tra tutte quella della permanenza di un soggetto identico (cosa o persona) al di là delle sue stesse trasformazioni.

Ben prima di diventare l'oggetto d'indagine di una disciplina specifica, la logica, le strutture dell'esperienza consapevole organizzano la percezione dell'uomo: identità e differenza vengono percepite come qualità immediate delle cose, il campo percettivo si organizza del tutto spontaneamente attorno a stabili centri cosali e, con altrettanta spontaneità, i cambiamenti vengono percepiti come il sopravvenire di nuove qualità su un solido substrato. Anche le meta-categorie di spazio, tempo, sé ecc. vengono percepite (almeno dal pensiero prefilosofico) come strutture oggettive della realtà.

Per Langer, in sintesi, la logica dell'esperienza umana è – sia sul piano della percezione cosale, sia su quello della meta-categorizzazione – il risultato di un'opera di sistemazione e consolidamento dell' 'inaffidabile' relazione tra gli elementi del sogno. A ben vedere, però, ciò implica che il nucleo stesso dell'esperienza umana – la possibilità della simbolizzazione – scaturisce dal terreno illogico ed emozionale del sogno e dell'immaginazione. Senza che Langer ne prenda espressamente atto, l'analisi del sogno e dell'immaginazione sembra quindi condurre a un risultato molto rilevante dal punto di vista antropologico: sia l'immaginazione che la ragione – nei termini di Langer: sia i simbolismi presentativi che quelli discorsivi – scaturiscono da una sola fonte, il sogno.

Questo punto va approfondito. La differenziazione tra forme simboliche presentative e discorsive è uno degli interessi centrali di Langer fin da *FNC* (opera in cui, va ricordato, il sogno è già considerato come un simbolismo presentativo). Il carattere principale dei simboli presentativi – si pensi ad esempio all'arte figurativa – è il loro basarsi più sulla forma complessiva dell'opera che sul significato dei suoi singoli componenti; nei simbolismi discorsivi (come il linguaggio nel suo utilizzo pratico, e in misura ancor maggiore i codici formalizzati della logica) il significato complessivo deriva invece dalla combinazione secondo regole dei significati particolari delle singole parole o dei singoli segni. Ciò significa, in altri termini, che il significato dei singoli elementi di un'opera presentativa (ad esempio il significato di una nota in un pezzo musicale) non è separabile dalla sua collocazione nell'intero, mentre in logica il segno ha significato (“sta per qualcos'altro”) anche se preso singolarmente. Inoltre il significato finale dei simbolismi

discorsivi emerge come risultato di molteplici passaggi che modificano e sviluppano in maniera coerente la rete dei significati particolari. Un esempio particolarmente chiaro di questa articolazione diacronica è fornito da un teorema matematico, per Langer uno dei più puri simbolismi discorsivi.

Se cerchiamo di comprendere il fenomeno del sogno in base alla contrapposizione presentativo/discorsivo, appare chiaro che in esso vi è sia un lato presentativo che un lato discorsivo. Il primo aspetto è costituito dall'apparato d'immagini (*imagery*), vale a dire dalla presenza di varie scene ognuna delle quali 'mostra' in maniera immediata il suo significato; il secondo è rappresentato dalla struttura diacronica dell'insieme, dal fatto cioè che il sogno è una *virtual history* in cui il significato si modifica a ogni cambio di scena. La struttura narrativa del sogno rende necessarie relazioni e nessi connettivi che leghino tra loro gli eventi del passato e del futuro; dal punto di vista dello stato di veglia tali relazioni sono incoerenti, se non addirittura del tutto assurde, ma resta il fatto che il sogno presenta una tendenza all'unità strutturale sufficientemente forte da farne un simbolismo «prediscorsivo».<sup>50</sup>

La nascita della percezione cosale, e soprattutto del linguaggio pratico-comunicativo, costituisce un avanzamento fondamentale dell'esperienza complessiva dell'uomo in direzione di una maggiore discorsività nell'utilizzo dei simboli. Secondo Langer questo passo deve aver richiesto tempi molto lunghi; per millenni, quindi, l'esperienza del mondo degli ominidi deve essere stata molto più onirica e immaginativa della nostra:

Nelle fasi primitive della specializzazione degli ominidi il sogno non deve essere stato limitato esclusivamente, né prevalentemente, al sonno. Per eoni dell'esistenza umana (o proto-umana) l'immaginazione è stata probabilmente del tutto involontaria, come oggi è generalmente il sogno, e solo parzialmente

---

<sup>50</sup> Come scrive Langer, «[il sogno] dà a ogni singola percezione una forma chiusa e unitaria, in cui tutte le parti sono presentate simultaneamente tanto che non vi è bisogno di legarle tra loro; ma gli eventi possono svilupparsi solo in successione, e per questo la loro struttura esige la presenza di connettivi causali che leghino i vari momenti – [anche se] non c'è [...] alcun reale “perché”»; cfr. *ivi*, p. 284.

controllabile [...]. Ma ciò che infine emerge da tutto questo fu il potere di creare immagini.<sup>51</sup>

### 5.5. La collettivizzazione delle immagini simboliche

Nella descrizione che Langer ne fornisce, l'autonomizzarsi delle immagini simboliche dal contesto del sogno e la loro connessione con le impressioni percettive sono fenomeni del tutto soggettivi. A venire in possesso delle immagini di provenienza onirica è un soggetto isolato, e nulla garantisce che la fase dell'attribuzione alle immagini di significati provenienti dal mondo percepito porterà agli stessi esiti sia in lui che negli altri soggetti.

Per rispondere a questa obiezione, che lei stessa ritiene sensata, Langer ripropone e rielabora l'ipotesi già presente nei *PS* della "collettivizzazione rituale" delle immagini simboliche all'interno dei gruppi di ominidi. Anche se presentata come logica prosecuzione della concezione dell'origine onirica dei simboli, l'idea della collettivizzazione rituale ha una portata ben più ampia; essa infatti intende spiegare in che modo dai "mondi privati" di singoli esseri immaginanti si è arrivati all'uso del linguaggio, vale a dire alla capacità sistematica di connettere simboli e significati sul piano intersoggettivo. Per poter parlare di linguaggio, infatti, le relazioni semantiche – che a livello delle immagini oniriche si presentano come vaghe e occasionali – devono non solo essere precisate e stabilizzate, ma anche diventare visibili e udibili da tutti, ripetibili a piacere e sempre con il medesimo significato.

Il presupposto antropologico di tale processo è che, nella quotidiana convivenza del gruppo di ominidi, vi sia spazio per esperienze collettive in grado di portare tutti gli individui contemporaneamente a connettere un determinato oggetto esterno da un lato con un'immagine interiore, dall'altro con un segno esteriormente percepibile (una particolare emissione di voce, un gesto). *Tale connessione triadica tra immagine soggettiva, segno (potenzialmente) intersoggettivo e oggetto esterno è per Langer il prerequisito fondamentale della nascente capacità umana di utilizzare simboli in modo denotativo.* Nelle sue linee fondamentali questa tesi è

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 283. Come abbiamo visto in precedenza, lo sviluppo ulteriore della specie umana – soprattutto quello avvenuto nella civiltà moderna – porta secondo Langer a una scissione sempre più netta tra le forme presentative e quelle discorsive dell'esperienza umana.

contenuta già in *FNC* e nei *PS*; il punto di maggiore continuità tra le varie opere di Langer è costituito dal riferimento alla teoria di Donovan delle origini festive (*festal origins*) del linguaggio. In *Mind II* però tale concezione viene ulteriormente approfondita, soprattutto mettendola in relazione con il tema del sogno.<sup>52</sup>

L'esperienza collettiva che rende possibile la connessione triadica sopra menzionata è il «sacro rito» (*holy rite*). Considerato da Langer come uno spontaneo fenomeno sociale, il rito sarebbe lo sviluppo di precedenti comportamenti sociali, molto diffusi nel mondo animale e soprattutto tra i primati (come le vocalizzazioni di gruppo). Tali comportamenti presentano due caratteristiche che conferiscono loro un carattere già 'pre-rituale': da un lato la formalizzazione e l'esatta ripetizione dei movimenti e delle espressioni vocali di gruppo, dall'altro il senso di comunione e appartenenza di gruppo che si accompagna a essi e che essi rinforzano. Langer descrive così la funzione del sacro rito nella formazione del linguaggio:

a portare alla [sua] nascita può essere stata una precedente modalità di azione "simbolica", ovvero l'accompagnamento vocale delle prime espressioni comunitarie di sentire formalizzato, le danze rituali. La motivazione [del linguaggio] non è stata la comunicazione, ma la comunione [*not communication, but communion*], [...] il senso di potenza di un'orda che agisce come un singolo individuo – un sentimento capace di permeare di sé il luogo sacro e di rendersi visibile in un feticcio.<sup>53</sup>

In creature che, come gli ominidi, disponevano già di un elevato potenziale immaginativo, tali esperienze comunitarie ed emotivamente molto intense avrebbero portato a una situazione di iperstimolazione cerebrale che, come nel caso del sogno, poteva venir mantenuta sotto controllo solo tramite la costituzione di immagini. Singole impressioni visive – «rappresentassero esse membri danzanti del gruppo, bastoni mulinanti, braccia alzate o quant'altro ancora»<sup>54</sup> – avrebbero iniziato a simboleggiare l'attività rituale in corso, i suoi protagonisti e gli oggetti coinvolti in essa. Esse si sarebbero inoltre inscindibilmente legate a un determinato segmento

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 304.

<sup>53</sup> Ivi, p. 301.

<sup>54</sup> Ivi, p. 306.

delle vocalizzazioni collettive, il cui schema era già familiare grazie a innumerevoli ripetizioni.

Quest'ultima precisazione è di importanza centrale. La connessione tra l'immagine e l'oggetto (il rito stesso, il gruppo) è sì un atto di autentica simbolizzazione denotativa («l'immagine è [qui] un concetto genuino; essa non segnala né richiede il suo oggetto, lo denota»<sup>55</sup>), ma non è ancora patrimonio comune del gruppo. Per diventarlo, il concetto-immagine deve legarsi a un elemento che sia già intersoggettivo – costituito come abbiamo visto dal “gesto sonoro”, la vocalizzazione:

Naturalmente, tale concetto è in se stesso incomunicabile, in quanto è interiore, meramente privato; ma le cose che esso richiama alla memoria sono pubbliche, e pubblici sono i suoni che attivano le immagini private; essi evocano immagini anche in altre persone, risvegliando i ricordi più o meno degli stessi momenti della danza. All'interno di un margine abbastanza ampio non ha importanza quanto differiscano tra loro le immagini private. Esse sono simboli equivalenti dell'atto e degli oggetti [rituali].<sup>56</sup>

La funzione denotativa delle immagini private, in altri termini, viene estesa alle vocalizzazioni che già erano emotivamente connesse alle immagini stesse. La capacità significante, il riferimento ad altro, viene così ad ‘aderire’ a un segno intersoggettivo e pienamente accessibile a tutti coloro che hanno fatto esperienza della sua funzione *nel* rito e *in rapporto al* rito. Gradualmente, la vocalizzazione diviene portatrice di un significato, diviene *parola*; il suo status che (va ribadito) era già intersoggettivo fa sì che ogni individuo comprenda *a che cosa* sta pensando l'altro – anche se, ovviamente, non può comprendere *tramite quali immagini* l'altro stia pensando la stessa cosa.

Inizia a questo punto quel processo di esonero dalle immagini che porterà il linguaggio a un livello sempre maggiore di autonomia, precisione e discorsività. Se inizialmente l'oggetto denotato dalle vocalizzazioni è la festa come evento collettivo (come evento cioè all'interno del quale non vengono distinte le singole persone, le singole azioni e i singoli oggetti), in un secondo momento la capacità semantica delle vocalizzazioni si concentrerà sui singoli

---

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ibidem.* Cfr. il passo corrispondente in *PS*, p. 50.

elementi della festa. E anche il segno acquisisce un'identità più precisa: se la vocalizzazione originaria è una sequenza di sillabe lunga e articolata in forma melodica (che può essere definita tutt'al più come uno «pseudo-nome»), con il perfezionarsi della funzione denotativa essa tende a diventare un'unità semantica più piccola e pratica.

Considerato sotto una differente angolatura, questo processo può essere visto anche come una tendenza alla secolarizzazione del linguaggio: l'uso di simboli linguistici, nato nel contesto sacrale del rito, si diffonde con grande rapidità anche al di fuori di esso. Dopo che per la prima volta un'azione, una persona o un'entità carica di potere (come il sole o la luna) è stata comunicata ad altri tramite un complesso sillabico, lo sviluppo del linguaggio è inarrestabile. Lo stesso vale per la sua estensione alla sfera pratica, dov'è necessario specificare meglio relazioni causali, spaziali e temporali.

È solo in questa seconda fase che il linguaggio rivela il suo carattere vantaggioso dal punto di vista della sopravvivenza della specie. Il vantaggio che esso apporta, infatti, coincide con il perfezionarsi della sua funzione comunicativa, secondo Langer cronologicamente secondaria. Per questo non è possibile spiegare la nascita del linguaggio stesso in base al suo valore di sopravvivenza positivo, ma bisogna invece rifarsi alle necessità 'espressive' dell'uomo e al suo bisogno di reagire all'eccesso di stimoli. Quegli studiosi che riconducono l'origine del linguaggio alla sua utilità pratica sul piano intersoggettivo – alla possibilità di una migliore comunicazione durante la caccia, ad esempio – confondono quindi una sua funzione secondaria con l'autentico nucleo di motivazione.

#### 5.6. La costituzione simbolica del mondo umano

Secondo Langer il nucleo funzionale del linguaggio è la relazione denotativa tra simbolo e oggetto; tale relazione, che comprende anche una rappresentazione dell'oggetto nella mente del soggetto, si forma grazie a molti fattori: la fascinazione esercitata da un complesso di eventi (la festa) su un gruppo di ominidi, la presenza di sequenze sillabiche di tipo melodico, un successivo processo di precisazione e affinamento tanto dei segni quanto delle rappresentazioni.

È in questo contesto generale che si inserisce quel processo che Langer definisce come un «effetto retroattivo» esercitato sull'espe-



rienza complessiva dell'uomo dagli strumenti linguistici appena acquisiti. Per comodità di esposizione suddivideremo questo tema in due parti: effetto retroattivo del linguaggio sulla percezione ed effetto retroattivo del linguaggio sul pensiero e sulla concezione del mondo. Per quanto riguarda la percezione, l'effetto principale del linguaggio consiste nel superamento dell'organizzazione percettiva animale in direzione della categorizzazione cosale, tipicamente umana. Questo passaggio, dettagliatamente descritto in precedenza, consiste nella strutturazione delle percezioni attorno a centri cosali sostanziali, permanenti e largamente indipendenti dal comportamento immediato del soggetto. Tali centri possiedono una stabilità e un'autonomia tali da poter fungere da substrato dei mutamenti ambientali senza perdere la propria identità; essi svolgono quindi una funzione importantissima per l'orientamento dell'uomo nel mondo. Tra i più importanti centri cosali che entrano in gioco nel rapporto tra uomo e mondo ci sono il sé (implicitamente considerato come un'entità stabile, che permane immutata 'dietro' i cambiamenti fisici o psichici del soggetto) e gli altri, anch'essi pensati come entità stabili e durature.<sup>57</sup>

Secondo Langer, tali centri di stabilità cosale vengono trasposti nella percezione a partire dalla struttura discorsiva che il linguaggio acquisisce dopo essere uscito dalla fase onirico-immaginativa. Nell'ultimo capitolo di *Mind II*, inoltre, l'autrice afferma che la percezione cosale è legata in particolar modo alle strutture grammaticali di una particolare famiglia linguistica, quella delle lingue indoeuropee:

L'influenza della lingua [...] si estende alle modalità di percezione sensoriale degli esseri umani. Chi di noi è cresciuto apprendendo e usando una lingua incentrata sulla coppia soggetto-predicato vedrà oggetti identici a se stessi e muniti di ogni sorta di proprietà; [...] inoltre, in tutte le lingue europee, un atto rimanda a un agente o a più agenti, anch'essi intesi come entità permanenti.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> «Le parole che designano le cose delineano e fissano i loro oggetti, del tutto a prescindere dagli atti in cui questi ultimi sono coinvolti; in tal modo conferiscono loro uno status ben definito che essi probabilmente non hanno per gli animali, per i quali essi [...] potrebbero non mantenere la loro identità da una situazione all'altra»; cfr. *Mind II*, p. 316.

<sup>58</sup> Ivi, p. 319.

Questa osservazione sposta il discorso sul terreno storico-culturale. L'attuale situazione geopolitica è contrassegnata dal prevalere della civilizzazione occidentale, di natura marcatamente tecnico-pratica e che esige un alto livello di precisione linguistico-cognitiva in tutte le attività umane. Altre lingue, come quella degli indigeni australiani, sono caratterizzate da una maggiore imprecisione denotativa e da una maggiore fusione tra le categorie oggettuali (persone, cose, azioni);<sup>59</sup> tali lingue esercitano un influsso quasi inesistente nel mondo attuale, ma rappresentano importanti modalità dell'esperienza umana. Così come altre forme di espressione culturale del passato e del presente (l'arte, il mito, ecc.), le lingue dei popoli più antichi sono per Langer una preziosa riserva di diversità, che può compensare l'eccessiva «discorsività» dello stile di vita occidentale.

Tutto ciò ci pone di fronte all'interessante interrogativo se lo sviluppo culturale porti necessariamente, vale a dire in tutti i popoli, all'aumento della discorsività del linguaggio e della cosalità della percezione. Langer sembra pensare che tale processo sia insito nell'evoluzione umana, ma al tempo stesso non si nasconde che l'attuale prevalenza delle forme simboliche discorsive è dovuta a fattori più geopolitici che antropologici. Non è per nulla certo, in ultima analisi, che – se avessero continuato a svilupparsi in maniera autonoma – le lingue e le modalità simboliche 'altre' avrebbero portato ai medesimi esiti che caratterizzano la presente configurazione tecnico-discorsiva.

Passiamo ora all'effetto retroattivo del linguaggio sul pensiero dell'uomo, che è per così dire la prosecuzione dei processi innescatisi a livello percettivo. Secondo Langer, in questo ambito il fenomeno più rilevante è la tendenza all'unificazione dell'esperienza complessiva dell'uomo, tendenza che si manifesta nell'utilizzo di

---

<sup>59</sup> «I primi studiosi delle lingue australiane [...] – Spencer e Gillen, Howitt, Durkheim e Mauss – restarono affascinati nello scoprire che le parole di quegli idiomi esotici non denotavano oggetti fissi, come avveniva con i sostantivi delle loro lingue, bensì azioni i cui soggetti agenti e i cui mezzi di azione (ad esempio gli oggetti) erano contenuti implicitamente. [Si trattava di] parole brevi dall'ampia portata denotativa, riunite insieme in modo da descrivere serie di atti correlati»; cfr. *ivi*, p. 318. Cfr. inoltre É. Durkheim, M. Mauss, *Alcune forme primitive di classificazione* (1902), in *Id.*, *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma 1976; A. W. Howitt, *Native Tribes of South-West Australia*, Macmillan, New York 1904; W. B. Spencer, F. J. Gillen, *The Arunta, A Study on Stone Age People*, Macmillan, London 1927.

categorie di amplissima portata come quelle di mondo, tempo, spazio ecc. Tale processo è visto dall'autrice come una generalizzazione delle caratteristiche della percezione cosale, una sorta di loro utilizzo indipendente dal contesto immediato. I tratti della permanenza e del divenire, dell'identità e della diversità verrebbero «astratti» dalle innumerevoli percezioni particolari e riuniti nello schema della durata temporale, del tempo in sé. «Il tempo» afferma Langer «è la nuova dimensione in cui la verbalizzazione e le sue conseguenze cognitive, il pensiero simbolico, hanno sovrapposto all'ambiente umano, facendone un mondo e inserendolo in uno schema spaziale omogeneo e in una storia ininterrotta». <sup>60</sup>

L'esito finale è l'odierna strutturazione linguistica della mente dell'uomo e, con ciò stesso, del suo ambiente e della sua esperienza: parole e rappresentazioni denotano ora non solo persone, oggetti ed eventi ma anche relazioni astratte tra oggetti (identità, somiglianza, differenza) e amplissimi concetti generali (come cosa, azione, tempo, spazio). Tutte queste rappresentazioni – a cui va aggiunta quella, importantissima in antropologia, dell'identità personale – mostrano una medesima tendenza all'unitarietà che Langer definisce olistica. Nel corso della storia evolutiva dell'uomo tale tendenza ha acquisito una forza sempre maggiore, fino a diventare un autonomo bisogno di senso e coerenza, in larga misura autonomo dalla sopravvivenza biologica del singolo individuo ma la cui soddisfazione è imprescindibile a livello della sua “esistenza culturale”. <sup>61</sup>

#### 5.7. Il lavoro culturale del conferimento di senso

Sin da *FNC*, uno degli interessi centrali di Langer è costituito dall'indagine delle diverse modalità di elaborazione culturale dell'esistenza umana, come il rito, il mito, la religione e (nell'epoca moderna) le varie ideologie laiche. A questo tema è dedicato il terzo volume di *Mind*, che però – in quanto conclusione di una serie di volumi organicamente connessi tra loro – non si occupa *ex novo* della costituzione delle rappresentazioni simboliche, tema già affrontato in precedenza, ma analizza il loro sviluppo ulteriore in

---

<sup>60</sup> *Mind II*, p. 333.

<sup>61</sup> Cfr. a questo proposito O. Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin 1997; di particolare rilevanza è il cap. 2 “Die symbolische Existenz des Geistes”, pp. 40-71.

seno a diverse culture e la loro progressiva unificazione dovuta al modello occidentale di civilizzazione tecnico-scientifica.<sup>62</sup>

*Mind III* intende delineare una storia della specie umana condotta dal punto di vista dell'autocomprensione simbolica dell'uomo. Come abbiamo visto, secondo Langer i prodotti simbolici dell'uomo (dal linguaggio ai miti e alle concezioni del mondo) si evolvono in direzione di un crescente rigore logico e di una crescente precisione nel riferimento oggettuale, una tendenza che va di pari passo con una sempre maggiore funzionalità nell'utilizzo dei simboli. A partire da queste coordinate, in *Mind III* l'attenzione di Langer si concentra su un problema ben determinato e intimamente connesso alla questione dell'esistenza dell'individuo singolo: il problema della morte.

Langer affronta l'argomento a partire dall'analisi della rappresentazione del sé. Tale rappresentazione, come le altre meta-categorie di cui si è parlato sopra, è uno dei principali risultati della tendenza olistica che la coscienza umana manifesta nella sua fase linguistico-simbolica. A partire da un certo stadio evolutivo, in altri termini, la presenza di rappresentazioni del sé diviene una costante della specie umana; ciò fa sì che ogni uomo possa vedere la propria esistenza come una biografia unitaria. (Va tenuto presente che tale universalità riguarda solo la presenza della rappresentazione del sé e non i contenuti delle singole biografie, che presentano moltissime varianti culturali).

La possibilità di percepire come un tutto unitario la propria esistenza, scrive Langer, ne mette in evidenza la finitezza e la transitorietà. In un remoto passato, la possibilità di gettare su di essa uno sguardo simbolico e unificante deve aver portato alla consapevolezza che l'esistenza umana partecipa della stessa «struttura attuale» degli altri processi naturali. In un gruppo umano dopo l'altro, gli individui più profondamente investiti dalla riorganizzazione linguistica della specie devono aver iniziato a dare al proprio sentimento della vita una forma articolata – che coincide poi con la forma degli atti in generale: l'esistenza umana viene quindi ad apparire come un atto unitario, che nasce dalla «matrice» delle rela-

---

<sup>62</sup> Il terzo volume di *Mind*, scritto dall'autrice nei mesi precedenti la sua morte, presenta un minore interesse in rapporto ai temi affrontati nel presente lavoro; esso meriterebbe però un'indagine autonoma, volta a ricostruire l'evoluzione della concezione culturale e sociologica di Langer e le sue implicazioni morali.

zioni parentali e culturali, percorre un suo percorso unico e irripetibile e, dopo aver raggiunto un culmine, incontra inevitabilmente la fine.

Secondo Langer, la scoperta della finitezza del sé individuale è parte integrante dello sviluppo culturale dell'umanità. Poiché tale sviluppo è visto come una progressiva acquisizione di chiarezza cognitiva da parte della coscienza, non stupisce che Langer consideri la greccità come una delle configurazioni culturali dotate di una tra le più precoci "intuizioni logiche" della mortalità:

Credo che la tragedia greca sia la prima consapevole presentazione del tragico ritmo della vita, quello del più grande atto di cui un singolo essere umano sia capace: la sua vita individuale [*his single life-act*]. La forma di tale atto è una curva parabolica che porta dalla giovinezza alla morte – dal punto di vista simbolico, esso parte dalla nascita, o addirittura dal concepimento, e si conclude al termine dell'esistenza.<sup>63</sup>

Prima che si formasse questa coscienza tragica del vivere, le configurazioni culturali tendevano a elaborare visioni mitiche del mondo in cui la morte non era vista come il termine naturale (e quindi ineludibile) della vita ma come l'effetto di interventi esterni (ricinducibili a popoli nemici, forze magiche ostili, spiriti malvagi ecc). In riferimento alle opere di Durkheim e Mauss sugli aborigeni australiani, i quali consideravano gli eventi tragici come effetto di una volontà malvagia, Langer afferma che nelle epoche premoderne «ogni malattia veniva attribuita a stregoneria, incantesimi, influssi spirituali»,<sup>64</sup> mentre la morte «era sempre dovuta all'operato di un agente ostile, umano o sovrumano che fosse».<sup>65</sup>

In tale contesto culturale, in cui malattie e morte sono viste come riconducibili all'azione magica di forze ostili, appariva del tutto sensato cercare di opporsi a esse con gli stessi mezzi. Hanno origine da questa convinzione i vari «sogni di potere» (*dreams of power*) elaborati nel corso dei millenni dalle culture arcaiche, i cui membri credono di poter salvare la propria vita dai nemici celebrando al momento giusto il corretto rituale:

---

<sup>63</sup> *Mind II*, p. 109.

<sup>64</sup> Ivi, p. 41. Cfr. inoltre É. Durkheim und M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, «L'Année sociologique», 6 (1901-1902), p. 12.

<sup>65</sup> *Mind III*, p. 85.

Agli occhi dell'autentico selvaggio la vita sembra essere una sequenza di avventure dalla durata indefinita, la cui fine non è prevedibile e che, come una battaglia, comporta un costante pericolo di vita. [...] [Per il selvaggio] può anche essere vero che ognuno, prima o poi, viene sconfitto; ma se a sconfiggerci non fosse una forza umana o sovrumana, nulla potrebbe causare la nostra morte, per quanto a lungo noi si abbia già vissuto.<sup>66</sup>

Secondo Langer, il quadro della visione arcaica della vita non è completo se non si menziona il fatto che in essa non vi è alcun confine preciso tra l'esistenza individuale e la vita del gruppo inteso come entità collettiva. Gli individui credono che i loro antenati letteralmente 'rivivano' in essi e nei loro figli e nipoti, e si percepiscono come il proseguimento dell'ininterrotta vita del clan e della tribù; di fronte a questa profonda continuità la morte individuale non viene negata ma solo dichiarata irrilevante. Per l'autrice questo schema è una proiezione inconscia del ritmo biologico che accomuna tanto i singoli organismi, quanto le singole linee evolutive (gli *stock*), quanto ancora le singole configurazioni culturali.

Sofferamoci su quest'ultimo punto. Ai singoli atti di individuazione biologica – gli individui che si susseguono all'interno della linea evolutiva dello *stock* – corrispondono sul piano culturale le biografie delle singole persone, che le culture arcaiche intendono come reincarnazioni di entità mitologiche (*totem* o antenati). Analogamente, alla struttura unitaria dello *stock* corrisponde la storia ininterrotta della tribù, un'entità che i suoi membri considerano immortale. Per quanto riguarda la percezione di sé dei singoli individui, infine, il *dream of power* porta a una concezione del tutto «irreale» della propria vita: la forza e la durata indefinita della tribù vengono proiettate sulla propria esistenza, e il senso della propria forza vitale si rafforza con la percezione della continuità filogenetica del collettivo.

In questa prima declinazione culturale della categoria del sé – che, sotto un altro punto di vista, coincide con la prima concezione unitaria dell'esistenza – si manifesta secondo Langer un'essenziale corrispondenza formale con la forma fondamentale dell'evoluzione delle specie biologiche, umanità compresa. In tale stadio mitico la coscienza non sa esprimere in forma concettuale la differenza tra i singoli atti di individuazione e lo sviluppo complessivo dello *stock*,

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 86.

che pure intuisce; la coscienza individuale, infatti, non possiede ancora la precisione necessaria per parlare di sé come entità distinta dalla matrice in cui si è formata.

L'imprecisione della rappresentazione mitica del sé è comune anche alle altre meta-categorie dell'esperienza: per Langer l'auto-percezione dell'uomo arcaico è infatti caratterizzata da un utilizzo ingenuo delle nozioni di identità, differenza e causalità. Per fare un esempio, ogniqualvolta il membro di una società totemica trascura le cause fisiche di una morte – che pure sa identificare – per ricondurre quest'ultima a influssi magici provenienti dall'esterno, si ha secondo l'autrice una sorta di «ignoranza rituale» che non potrà non entrare in conflitto con il nascente realismo cognitivo.

Possiamo ora tornare alla visione della morte individuale che ha avuto origine nelle culture occidentali, al fine di proporre un'osservazione generale sul ruolo delle rappresentazioni simboliche e sul potenziale pericolo che esse rappresentano. Secondo Langer, la visione occidentale della propria morte come evento naturale e inevitabile è l'ultimo prodotto dell'«individuazione» della coscienza individuale, ovvero di una coscienza che non si considera parte integrante né della vita della tribù, né del super-atto della specie, ma si vede invece come un'entità autonoma e irripetibile. Per quanto lontana possa essere dal *dream of power* e dalla rappresentazione mitica della comunità come *stock* dalla durata indefinita, questa visione della vita e della morte si esprime tuttavia tramite uno schema di pensiero che proviene anch'esso dal modello attuale del vivente. Nella concezione langeriana della processualità del vivente, infatti, la fine di ogni atto consiste in una fase di chiusura (*cadence*); se la concezione mitica sottolineava la sostanziale continuità dell'atto-vita individuale con la «matrice culturale» del gruppo, nella mentalità occidentale gli elementi di base dell'auto-comprensione del singolo sono ora le fasi del declino e dell'interruzione dell'atto.

La nuova consapevolezza della morte individuale è per Langer una «crisi evolutiva» (*evolutionary crise*<sup>67</sup>) che ha messo fine al millenario equilibrio instauratosi tra auto-percezione del singolo e continuità simbolica del collettivo – un equilibrio che l'autrice definisce *ethnic balance*. Una delle forme culturali in cui tale equilibrio si traduceva era costituita secondo l'autrice dai riti di inizia-

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 107.

zione e in particolare dall'usanza della circoncisione praticata in molti popoli. Come molti altri riti di iniziazione, la circoncisione marcava il passaggio dei giovani all'età adulta, assegnava loro nuovi doveri e contribuiva così alla salvaguardia dell'ordine della comunità. In riferimento a tale funzione dei riti di passaggio, Langer afferma che essi simboleggiano e rendono visibile il necessario equilibrio tra lo sviluppo della coscienza individuale e la «matrice indefinitamente produttiva della vita sociale».<sup>68</sup> L'insieme dei rituali collettivi, in altri termini, proteggerebbe la coscienza individuale dal senso di isolamento cui potrebbero condannarla le capacità logico-cognitive della specie.

Nei suoi primi stadi, quindi, la cultura è per Langer un necessario scudo protettivo contro quella concezione della vita individuale che la vede come un atto singolo e destinato a finire irreparabilmente. Ma, più in generale, ogni sistema di credenze ultime (sia esso mitico o religioso) ha il compito di regolamentare la vita pratico-simbolica degli individui e di inserirla in un contesto di senso condiviso:

La cultura, per quanto rudimentale, è un'essenziale istanza di protezione e regolazione di fronte al progresso della mente [...]. La prima fase di tale processo fu la terribile crescita della facoltà immaginativa, che portò a un'alluvione di stimoli emozionali che era probabilmente più di quanto un organismo potesse gestire; a ciò la coscienza poté sopravvivere ricorrendo in misura sempre maggiore a entità immaginarie. [Nell'evoluzione della mente,] un cambiamento profondo si ebbe poi con la comprensione della mortalità: [...] un nuovo orientamento vitale, che investì un popolo dopo l'altro finché quasi tutti, eccetto forse i selvaggi più arretrati, non ne fecero esperienza; un passaggio graduale dall'idea di un potere personale illimitato all'immagine tragica della nostra esistenza nella sua scioccante brevità.<sup>69</sup>

Il tema dell'originario irrealismo dell'uomo, che in Langer è centrale sin da *FNC*, acquista nuovi significati proprio in connessione alla questione della coscienza della morte e del ruolo della cultura. La facoltà immaginativa dell'uomo e la sua capacità di modificare simbolicamente il mondo portano con sé il pericolo dell'insicurezza percettiva e comportamentale, che l'animale non co-

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 128.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 137-38.



nosce o conosce solo in misura molto ridotta; dopo la rottura della connessione istintiva con l'ambiente – cioè dopo che l'ominide è divenuto pienamente uomo – non solo la prospettiva della malattia e della morte, ma potenzialmente ogni situazione emotivamente coinvolgente può far scaturire reazioni ingiustificate, sentimenti numinosi e nuove possibilità di interpretazione, di rielaborazione artistica o di trasformazione tecnica.

Come per Durkheim, Mauss, Gehlen e altri antropologi, tra gli elementi portanti di una cultura vi sono anche per Langer le sue competenze tecniche e le sue capacità pratiche. Secondo l'autrice (che su questo punto è molto vicina alla concezione gehleniana) già esse costituiscono una valida protezione dalla tendenza umana all'irrealismo: la preparazione e l'utilizzo tradizionali di un utensile sono forme di stabilizzazione e istituzionalizzazione del rapporto con l'oggetto, che in se stesso è indefinito e aperto a molteplici possibilità. Persino il modo di camminare, correre e nuotare – quelle che Mauss definisce «tecniche del corpo» – sono esempi della possibilità di 'declinare' culturalmente il rapporto al corpo, una specie di limitazione e precisazione dell'enorme flessibilità motoria di cui l'uomo dispone.<sup>70</sup>

Al di là di questo, però, la cultura è anche un sistema codificato di miti e riti sacri e profani e di credenze comuni sul normale e sull'inquietante; essa comprende inoltre valori intersoggettivi e una complessiva visione del mondo. Questo complesso di rappresentazioni, spesso molto articolato, difende l'uomo dalla paura e dall'insicurezza che gli derivano dalla sua apertura al mondo; questa struttura – che Berger definisce una «sacra volta» (*sacred canopy*)<sup>71</sup> – deve venire ristabilita nel mondo simbolico di ogni nuovo membro della società, poiché da essa dipende non solo l'equilibrio psichico e l'affidabilità degli individui ma anche la stabilità del gruppo nel suo complesso.

Nella peculiare concezione di Langer – che qui si differenzia nettamente dalle interpretazioni darwiniane dei fenomeni sociali –

---

<sup>70</sup> Cfr. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura...*; H. Schmidt, *Die Entwicklung der Technik als Phase der Handlung des Menschen*, «Zeitschrift des VDI 96», 5 (1954), pp. 118-22 e M. Mauss, *Le tecniche del corpo* (1934), in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991, pp. 385-409.

<sup>71</sup> Berger, *La sacra volta...*; Malinowski, *Il mito nella psicologia primitiva...* e E. Cassirer, *La dialettica della coscienza mitica*, in *Filosofia delle forme simboliche...*, vol. 2.

cultura, religione e sistemi di valori non si sono sviluppati per consentire all'uomo un migliore adattamento all'ambiente, ma per proteggerlo dai suoi stessi strumenti cognitivi. Dopo aver definitivamente abbandonato l'immediatezza della vita animale, infatti, l'uomo si è trovato di fronte alle difficoltà legate alla nuova organizzazione del suo cervello, della sua coscienza e del suo rapporto all'ambiente. L'esito ultimo del processo di ominazione, quella coscienza simbolica che ha consentito all'essere umano di riappropriarsi culturalmente del mondo, si è rivelata un nuovo fattore di rischio, di incertezza e di profonda solitudine individuale.

## CONCLUSIONE

### 1. Lo status ontologico della coscienza

Nella concezione di Langer, l'emergere della coscienza simbolica umana dalla percezione e dall'organizzazione mentale di tipo animale dipende direttamente dallo sviluppo di centri neurali sempre più complessi; tale sviluppo, a sua volta, è determinato dalla necessità di gestire una quantità sempre crescente di stimoli sensoriali tanto intraorganici quanto extraorganici. Tutto ciò fa sì che nel cervello dell'ominide che si trova alle soglie dell'umanità si innescino delle reazioni immaginative, molto simili ai sogni, in grado di sostituire le reazioni comportamentali dirette (nella terminologia di Langer, gli *overt behavioral acts*).

Dal punto di vista filosofico il tratto più rilevante di tali reazioni immaginative, quello che le rende uniche tra i processi neurali, è la qualità dell'esser-coscienti. A partire dai *PS*, Langer descrive questo fenomeno come l'entrata di alcuni processi neurali particolarmente intensi e complessi in una «fase psichica»;<sup>1</sup> in altri termini, essi vengono riprodotti e *simbolicamente riavvertiti* da un soggetto, ed è proprio la natura simbolica di tale acquisizione di visibilità che distingue i prodotti dell'immaginazione dalle altre attività riavvertite presenti, in diversa misura, anche presso gli animali superiori.

Ricordiamo che per Langer un'attività (ad esempio una sequenza motoria) è *riavvertita* quando ricade sotto il controllo diretto del sistema nervoso dell'organismo. Ma, così come ci sono attività che non raggiungono mai il livello dell'esser-riavvertite (come la digestione), allo stesso modo non tutte le attività riavvertite arrivano alla fase psichica; ciò avviene solo nell'uomo, e anche nell'uomo solo parzialmente. L'entrata nella fase psichica dei processi intraorganici o delle esperienze extraorganiche consiste secondo Langer nel loro riavvertimento simbolico, vale a dire nel loro ripresentarsi alla coscienza tramite rappresentazioni. Perché

---

<sup>1</sup> *Mind II*, p. 255.

tale dinamica si produca, è necessario che l'attività simbolico-rappresentativa investa tanto il centro del sentire – quello che diventerà poi il sé – quanto gli oggetti del mondo interno o esterno.

La ricostruzione di Langer non spiega però nei dettagli come dal substrato organico costituito dai neuroni e dalle loro interazioni elettrochimiche possa emergere una fase psichica, vale a dire una condizione intrinsecamente relazionale, che prevede non solo la riproduzione simbolica di oggetti ed eventi ma anche e soprattutto l'insorgere di un soggetto *di fronte al quale* possa dispiegarsi tale riproduzione. La risposta di Langer è che tale soggetto è *esso stesso una rappresentazione*: ciò che tradizionalmente si definisce spirito, anima, psiche o coscienza sorgerebbe come riproduzione simbolica del centro neurale e percettivo. Il sé sarebbe quindi uno sviluppo autonomo della relazione dei prodotti simbolici con il sistema nervoso centrale.

L'entrata nella fase psichica si manifesta allora su due piani: sul piano degli oggetti, che raggiungono la qualità dell'esser-coscienti, e su quello del soggetto, che diventa cosciente di sé e dell'oggetto. Tale ricostruzione non risponde però alla seguente, basilare obiezione: se il soggetto è esso stesso rappresentazione, *chi ha colto le prime rappresentazioni?* O ancora, in forma diversa: se ogni rappresentazione è una struttura relazionale, in relazione a che cosa si è costituita la rappresentazione fondamentale del sé, necessaria a tutte le altre?

Messa di fronte a tali difficoltà, la concezione di Langer appare sostenibile solo grazie all'appoggio indiretto della teoria attuale del vivente: la spontaneità e la ricchezza di potenzialità degli atti permettono agli organismi di evolversi in direzioni nuove e inaspettate, tra le quali rientrano l'insorgere di fasi psichiche e la riproduzione simbolica (che rispondono creativamente alla crisi costituita dall'eccesso di stimoli). In Langer il quadro complessivo del vivente è estremamente unitario: tutti i processi organici – siano essi fisici o psichici – hanno in comune la medesima struttura attuale.

Tale unità, se consente di evitare l'ingenuo dualismo sostanziale tra corpo e anima (o psiche), non evita però un altrettanto radicale dualismo ontologico. Per Langer la coscienza non è una sostanza, bensì un nuovo stato – uno stato rappresentativo – che si sovrappone al substrato fisico del sistema nervoso: i processi neurali che raggiungono una fase psichica acquisiscono una nuova caratteristica, irriducibile alle qualità fisiche o chimiche delle cellule neurali: la qualità di «essere coscienti». Ma tale evento antropologi-

camente basilare, in conclusione, non sembra avere altra spiegazione se non quella legata alla potenzialità del vivente.

Il ricorso alla ricchezza di potenzialità della struttura attuale del vivente rende l'emergere di fasi psichiche plausibile all'interno della concezione langeriana, ma non è una spiegazione esauriente della nascita della coscienza. Anche le tesi relative allo sviluppo dei prodotti psichici (immagini oniriche e altri proto-simboli immaginativi) presta il fianco a una critica analoga: non si comprende perché tali prodotti non potessero svolgere la loro funzione compensatrice restando a livello inconscio. In altri termini: se la funzione di esonero che Langer assegna alle immagini oniriche è chiaramente comprensibile, non si capisce però perché esse abbiano dovuto acquisire la nuova qualità dell'esser-coscienti.

## 2. Il naturalismo antropologico di Langer

Al di là di queste critiche – che riguardano non tanto la concezione di Langer della coscienza umana, quanto i dettagli della sua ricostruzione della *nascita* di quest'ultima – l'idea di fondo del formarsi di “aree di consapevolezza” nei punti critici del processo di ominazione presenta un notevole interesse. Ciò che va sottolineato è che, contrariamente a quanto avviene in altre concezioni del rapporto tra lo psichico e l'organico, Langer afferma con decisione che le qualità e i fenomeni della sfera psichica non possono essere considerati semplicemente come un epifenomeno del substrato materiale ma sono, al contrario, irriducibili a esso.<sup>2</sup> Al tempo stesso però il suo quadro complessivo dell'uomo mantiene un'elevata coerenza interna: l'emergere della coscienza simbolica non infrange l'unità dell'organismo 'uomo' e non chiama in causa alcuna istanza sovranaturale. L'uomo – anche come essere consapevole del mondo e di se stesso – resta un prodotto dell'evoluzione, anche se di un'evoluzione ben più aperta della vulgata darwiniana.

---

<sup>2</sup> Come scrive Schwemmer, una corretta concezione dell'insorgere della psiche «si contraddistingue per il fatto che le funzioni della coscienza oltrepassano il livello dei processi cerebrali. [Dopo essere “emersi”], essi manifestano un alto grado di autonomia»; cfr. Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen...* Per quanto riguarda il concetto di emergenza cfr. tra gli altri anche K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio* (1973), Adelphi, Milano 1991.

La concezione langeriana dell'autonoma esistenza simbolica dei fenomeni di coscienza, infatti, non si contrappone soltanto alla riduzione di tali fenomeni al loro substrato neurale, ma anche al loro inserimento in uno schema strettamente darwinista. Molti dei tentativi di spiegare la nascita della coscienza secondo la teoria evolutiva classica si basano sull'assunzione – implicita o esplicita – che tale evento, per essere veramente naturale, debba aver avuto un immediato valore positivo per la sopravvivenza della specie.<sup>3</sup>

Il superamento langeriano di questa concezione dell'evoluzione chiama in causa le caratteristiche del modello attuale del vivente, in cui anche l'uomo è inserito. Tale modello fornisce una struttura teorica all'interno della quale sono presenti leggi valide per ogni organismo (l'individuazione, la coimplicazione, la motivazione ecc.) e per ogni tipo di atti (fisiologici, comportamentali, psichici e simbolico-intenzionali). La difficoltà principale legata a questo approccio è già stata messa in evidenza: il modello attuale fornisce allo studio della coscienza validi strumenti terminologici e un quadro teorico complessivo (i termini di *covert* e *overt acts*, l'idea dell'atto immaginativo come sostituto della reazione comportamentale ecc.), ma ciò non basta ad arrivare al necessario livello di comprensione; non a caso l'autrice stessa, come è già stato notato, sente l'esigenza di appoggiarsi a pubblicazioni scientifiche a lei contemporanee. Anche la potenzialità e la spontaneità dello sviluppo degli atti, due caratteristiche chiave della reinterpretazione langeriana dell'idea di evoluzione, non riescono a spiegare i dettagli dei salti evolutivi più importanti (compreso quello costituito dalla nascita della coscienza).

Cerchiamo ora di esplicitare alcune implicazioni del naturalismo langeriano. Se si analizza attentamente la teoria langeriana della nascita della coscienza, emerge con chiarezza che in essa il fattore scatenante è costituito la postura eretta, alla quale l'autrice ricon-

---

<sup>3</sup> Molto appropriate sono a questo proposito le osservazioni sviluppate da Searle, il cui senso complessivo è messo in luce dalla seguente citazione: «nell'affrontare il problema del ruolo evolutivo giocato dalla coscienza, intendo prima di tutto rifiutare l'implicita assunzione secondo cui qualunque tratto caratteristico ereditato per via biologica acquisita debba necessariamente recare un vantaggio evolutivo all'organismo che lo possiede: questa tesi mi pare viziata da un darwinismo eccessivamente rozzo che abbiamo tutto il diritto di rifiutare», cfr. J. R. Searle, *La riscoperta della mente* (1992), Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 122.

duce lo sviluppo eccezionale della corteccia cerebrale, l'iperstimolazione cerebrale e la conseguente *image production*. Come abbiamo visto esponendo il confronto con Gehlen, tale concezione del processo di ominazione mette in gioco, almeno inizialmente, solo fattori anatomici e fisiologici e nessun fattore culturale. La postura eretta, in altri termini, si propone come un tratto distintivo dello *stock* umano ben prima dello sviluppo della cultura; esso è parte della specializzazione anatomica e fisiologica dell'essere in procinto di diventare uomo.

Per Langer, in altri termini, si può parlare di cultura solo al termine del processo di collettivizzazione delle immagini oniriche, un processo che si appoggia sulla presenza, nella vita quotidiana degli ominidi, di modalità comportamentali collettive ma preculturali (come le vocalizzazioni collettive). Ciò implica però che, nello sviluppo della specie umana, c'è stato un lungo lasso di tempo in cui la sopravvivenza è stata assicurata da un'organizzazione fisiologica e pulsionale del tutto simile a quella 'animale' (una possibilità quest'ultima che è invece esplicitamente esclusa dalla concezione di Gehlen).

Ci imbattiamo qui nel limite principale del naturalismo langeriano: la riconduzione causale delle peculiarità cognitive e (in seguito) culturali dell'uomo al tratto anatomico della postura eretta, che viene solo parzialmente attenuata dal generico ricorso alla plasticità e alla ricchezza di potenzialità del vivente. Non si vuol dire con ciò che Langer voglia dedurre tutte le particolarità dell'uomo alla postura eretta – una volta raggiunto il livello di sviluppo simbolico-linguistico, l'organizzazione vitale dell'uomo segue regole del tutto autonome e irriducibili al livello sottostante – ma solo sottolineare come l'accentuazione della naturalità dell'uomo da parte di Langer porti inevitabilmente a sottostimare il ruolo che i fattori culturali possono aver giocato già nelle prime fasi nel processo di ominazione.

### 3. Implicazioni psicologiche e morali della concezione langeriana dell'uomo

Langer inserisce l'insieme di eventi psicofisici che coincide con il processo di ominazione all'interno di un'articolata concezione del vivente, che è basata sui concetti di atto, *stock*, individuazione, motivazione ecc. e in cui l'evoluzione è in primo luogo evoluzione di atti. In tale quadro teorico lo sviluppo della coscienza simbolica

– l'esito più innovativo del processo di ominazione – è coerentemente considerato parte di un super-atto che, dopo aver portato gli animali superiori al riavvertimento delle attività vitali all'interno dei tessuti neurali, si è ulteriormente sviluppato in risposta alla crisi evolutiva del sovraccarico di stimoli. Il fenomeno tipicamente umano della rappresentazione simbolica è visto in altri termini come un sub-atto *motivato* dalle particolari condizioni della matrice, e cioè dall'accresciuta complessità e intensità dei processi neurali in una particolare fase dell'evoluzione dell'uomo.

L'inserimento della nascita della coscienza nel contesto teorico dell'evoluzione degli atti non è una mera riformulazione terminologica. Consideriamo ad esempio il termine *stock*: nei *PS* esso si riferisce all'unità costituita da una specie biologica in tutte le sue ramificazioni e varianti morfologiche, e ha quindi una valenza prevalentemente tassonomica e statica. In *Mind* invece, ovvero dopo la maturazione del modello attuale del vivente, lo *stock* diviene un unitario e articolato super-atto, caratterizzato da una propria dinamica e da una propria storia e capace di produrre sempre nuove configurazioni attuali grazie alla riserva di potenzialità di cui dispone. Su un piano ancora più generale, l'utilizzo di termini e concetti facenti capo al modello attuale del vivente ha come risultato la connessione di ogni *stock* – e quindi di ogni singolo organismo – con lo sviluppo complessivo della vita sulla terra.

In questo contesto assume particolare rilevanza la definizione dell'uomo come *human stock*, che consente a Langer di mantenere l'uomo in quella particolare collocazione all'interno del vivente che, già a partire da *FNC*, è uno dei suoi più importanti obiettivi teorici. L'inserimento dell'uomo nel contesto dell'evoluzione degli atti permette infatti di pensarlo sia come discendente da progenitori animali (grazie alla continuità dello *stock*), sia come portatore di modificazioni qualitative e irriducibili (grazie alla potenzialità degli atti). Per riprendere una formulazione già utilizzata in precedenza: se presi assieme, il modello attuale e il concetto di *stock* costituiscono un quadro teorico articolato e comprensivo tramite il quale l'uomo è visto come un essere al tempo stesso appartenente al regno animale e qualitativamente diverso dagli animali stessi. In *FNC*, va ricordato, lo stesso risultato era ottenuto tramite la teoria langeriana dei segni: la discendenza dei simboli umani dai segnali animali era infatti in grado di assicurare all'uomo sia la sua appartenenza al regno animale sia le sue caratteristiche particolari (immaginazione e capacità rappresentativa).



L'apporto principale del modello attuale alla concezione dell'uomo e della coscienza è quindi l'istituzione di una relazione genealogica che al tempo stesso connette e differenzia l'uomo non solo verso il regno animale, ma verso l'intero corso della vita sulla terra: «lo sviluppo di esseri dotati di mente» – scrive Langer – «è probabilmente la più alta individuazione che il mondo abbia mai conosciuto, e la preistoria di questo sviluppo è la storia della vita sulla terra».<sup>4</sup> Per la comprensione della nascita della coscienza, quindi, la *continuità* del processo evolutivo che porta dai proto-atti agli animali e da qui all'uomo è altrettanto importante della differenziazione tra specie biologiche e della *discontinuità* rappresentata dalla coscienza stessa.

È poi importante sottolineare che secondo l'autrice la continuità evolutiva dell'uomo con l'intero corso della vita sulla terra può (e in un certo senso deve) entrare a far parte della percezione di sé dei singoli individui:

la riflessione razionale rende perfettamente chiaro [...] che la personale ascendenza diretta di ognuno di noi risale, generazione dopo generazione, a periodi in cui l'intera linea evolutiva dei progenitori di quella particolare persona aveva quattro piedi, e più indietro ai loro bis-bis-bisavoli – ma ancor sempre reali – che strisciavano, e più indietro ancora a quelli che nuotavano e a quelli sempre più piccoli, fino là dove l'identità individuale perde ogni significato – perché le vite dei primissimi progenitori non terminano con la morte ma con la scissione e la re-individuazione.<sup>5</sup>

Per Langer l'integrazione della preistoria biologica della specie nella percezione dell'identità individuale è compito dell'uomo come essere razionale. Un compito che si rivela difficile, in quanto la concezione culturale degli antenati è comunemente molto limitata; nelle culture premoderne essa include al massimo gli antenati mitici del gruppo etnico, mentre nella cultura occidentale si incontra al massimo un'impersonale consapevolezza della parentela tra l'uomo e i primati. Per gli individui che seguono il *common sense*, in altri termini, prima dell'uomo primitivo c'è stata «solo una vaga “evoluzione” che ha prodotto la scimmia, mentre il loro stesso

---

<sup>4</sup> *Mind I*, p. 312.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 313.

“sanguè” non è affatto rappresentata nella storia naturale anteriore». <sup>6</sup>

Questa concezione di senso comune è spesso rafforzata da una posizione scientifica che sottolinea la straordinaria giovinezza della specie umana – una sottolineatura che, di norma, è accompagnata dall'esaltazione dell'eccezionalità dello sviluppo intellettuale, culturale e spirituale dell'uomo, i cui ritmi e i cui esiti sembra infrangere le leggi della normale evoluzione degli esseri viventi. Senso comune e scienza (ma va ricordato che, da almeno due secoli, il senso comune delle società occidentali è profondamente influenzato dalla scienza) convergono dunque nel ridimensionare la provenienza animale dell'uomo e nel sottolineare la sua eccezionalità e la sua preminenza nel regno del vivente. Tale cieca fiducia in un 'salto' nella continuità evolutiva, il cui esito sarebbero l'intelligenza e la ragione umana, è spesso un'inconsapevole prosecuzione della concezione teologica dell'uomo come ente creato da Dio e dotato di un'anima qualitativamente diversa dal corpo, nella quale si concentra l'eccezionalità e il valore metafisico dell'uomo.

Ma la modernità ha prodotto anche posizioni più radicali che, come quella dei sociobiologi, <sup>7</sup> considerano linguaggio, intelligenza, ragione, produzioni culturali, norme morali e credenze religiose come normali esiti evolutivi, alla pari per intenderci del pollice opponibile e della posizione eretta. In tale concezione ogni mutazione o innovazione fisica, psichica o culturale viene spiegata tramite i vantaggi evolutivi che apporta: le norme morali, ad esempio, consentirebbero il passaggio dalla competizione per le risorse naturali alla cooperazione, e questo aumenterebbe le possibilità di sopravvivenza degli individui presi singolarmente. Nel capitolo dedicato alla nascita del linguaggio abbiamo già esaminato la difficoltà principale che tale concezione porta con sé: se il vantaggio evolutivo è considerato come l'unico criterio di accettazione di una mutazione e l'unica garanzia del suo giungere a maturazione, bisognerà trovare dei vantaggi per ogni fase di sviluppo della mutazione stessa – operazione che si rivela molto complessa specie per le fasi iniziali. Come si ricorderà, tali difficoltà spingono Langer a

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. tra gli altri E. Wilson, *Sociobiologia: la nuova sintesi* (1975), Zanichelli, Bologna 1979 e P. Kowalski, *Evolution und Gesellschaft: eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie*, Mohr, Tübingen 1989.

teorizzare un'evoluzione più tollerante, che permetta l'indisturbato sviluppo di mutazioni anche molto complesse (come la coscienza simbolica umana) pur se esse non apportano alcun vantaggio immediato.

Ma torniamo alla decisa affermazione langeriana che l'uomo nella propria identità personale deve integrare il passato biologico della specie. Secondo Langer tale confronto è un'impresa non priva di difficoltà, poiché in esso le radici ultime dell'identità del singolo devono essere cercate a ritroso fino in un territorio dove l'identità di specie e organismi tende a svanire: il primissimo sviluppo della vita sulla terra, in cui esistevano soltanto *stock* di organismi unicellulari caratterizzati da un'indifferenziata continuità generazionale. E va tenuto presente che questa ricerca dell'identità individuale nell'indifferenziato biologico è affidata al pensiero razionale, cioè proprio a quella facoltà umana che assegna valore un egemone alla coerenza, alla stabilità e all'unitarietà dell'identità.

Ciò non va visto come un paradosso, ma come un'ulteriore conferma del modo in cui Langer pensa l'identità: il soggetto non è un'entità monolitica ma un composto, l'uomo come *agens* è comprensibile in base agli atti che lo compongono e che, coordinati e messi in relazione tra loro nei molteplici modi che sono stati sopra esposti, costituiscono una struttura unitaria. Secondo l'autrice, i principi che regolano la coordinazione e la coesione dell'identità umana sono del tutto analoghi a quelli che reggono gli altri composti organici e sono quindi indagabili con metodi scientifici (o meglio, lo sono dopo che il ricorso alla biologia evoluzionista sia stato corretto con l'attribuzione agli organismi di una maggiore capacità di auto-organizzazione). L'identità dell'essere umano, come quella di qualunque altra struttura attuale, è dunque un'identità coordinativa e dinamica, basata sulla disciplina interiore dell'ontogenesi (che unifica la molteplicità dei ritmi e delle attività biologiche) e sulla rappresentazione simbolica del sé, la cui origine biologica è forse l'esito principale di *Mind*. In altri termini, nella coscienza umana quel super-atto che è la vita di ogni singolo organismo trova una rappresentazione simbolica unitaria come sé.

La concezione di Langer implica dunque il rifiuto di una visione dell'uomo come composto da un lato da un corpo naturalmente soggetto al divenire, dall'altro lato da un nucleo identitario stabile (sia esso di natura metafisica, morale o psicologica). Gli esiti a cui perviene la trattazione langeriana dell'identità si contrappongono infatti non solo al senso comune e alle tesi scientifiche, ma anche

alla maggior parte delle concezioni filosofiche occidentali, tradizionalmente incentrate su figure stabili e unitarie dell'identità. In tali concezioni la "vera identità" del soggetto – sia essa un'unità sostanziale come l'anima platonico-cristiana, o un'istanza unificatrice come l'Io trascendentale di Kant – viene pensata in netta separazione dalle attività fisiologiche corporee.

L'inserimento dell'identità della coscienza individuale nel modello attuale del vivente mira invece a riunire in un quadro unitario tanto i processi fisiologici e biologici dell'uomo quanto le sue facoltà mentali e spirituali. Ciò detto, va sottolineato però che in Langer è assente ogni tentativo di sfruttare l'unitarietà del contesto psicofisico dell'uomo per avanzare ipotesi deterministiche sulle motivazioni del suo agire. Contribuiscono a tale esito da un lato l'influenza di Gehlen, che porta l'autrice a considerare ogni livello del vivente (ivi compreso il livello etico e decisionale) come retto da norme non riconducibili al livello precedente, dall'altro lato la concezione tipicamente langeriana dell'autonomia delle concezioni simboliche dalla sfera biologica. È soprattutto quest'ultimo punto a destare il maggiore interesse.

La concezione di Langer presenta molteplici punti di contatto con le teorie psicoanalitiche relative alla nascita della coscienza, che sono espliciti nel caso di Freud (basti ricordare la teoria della nascita delle immagini oniriche), impliciti nel caso di Jung. La maggiore vicinanza tra Langer e Jung si ha nell'idea della nascita della coscienza come processo di differenziazione: nella teoria langeriana, l'acquisizione della rappresentazione simbolica del sé porta all'emergere della coscienza da uno stato di indifferenziazione tra soggetto e ambiente e pone il soggetto come istanza altamente individuata.<sup>8</sup> Ma la somiglianza con Jung non finisce qui:

---

<sup>8</sup> Sulla medesima linea teorica di Jung si pone l'opera di E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza* (1949), Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 1978. La differenza più rilevante tra l'impostazione di Langer da un lato e quella di Jung e Neumann dall'altro consiste nel fatto che per questi ultimi il ruolo fondamentale nel processo di individuazione della coscienza è svolto, sia sul piano filogenetico che su quello ontogenetico, dagli archetipi dell'inconscio collettivo – ovvero da istanze psichiche la cui natura è assieme biopsichica e simbolico-culturale (essi sarebbero, secondo Neumann, «le forme immaginifiche degli istinti», ivi, p. 13). Nella concezione di Langer, invece, la coscienza nasce sì dall'esigenza di rielaborare simbolicamente un eccesso di stimoli pulsionali, ma tale funzione è svolta da immagini semioniriche che almeno nel loro primo stadio sono ben lontane dall'avere un contenuto culturale. L'emergere

per entrambi gli autori, infatti, la civilizzazione occidentale soffre di un'unilaterale sviluppo della parte logica e cosciente della psiche e tende a esportare tale squilibrio (che è assieme psichico e culturale) anche nelle altre parti del mondo.

Ciò per cui Langer si distingue sia da Freud che da Jung è nel rifiuto di assegnare una funzione positiva a un'eventuale contatto della coscienza con la parte irrazionale e indifferenziata della psiche. In Langer il rapporto con la sfera da cui la coscienza è emersa – la struttura mentale di tipo animale – è di natura intellettuale e conoscitiva, e non mira a riequilibrare la vita psichica individuale (come è intento comune a Freud e a Jung) oppure l'unilateralità della configurazione culturale occidentale (come auspica in particolare Jung).

Per l'autrice americana non è l'inconscio, individuale o collettivo che sia, che potrà portare la modernità in crisi a nuove forme di organizzazione, bensì il progredire della coscienza sulla via che essa già sta percorrendo. Questo atteggiamento langeriano si traduce a livello sociale nell'auspicio che la scienza (vale a dire proprio il prodotto culturale più razionale della società occidentale) possa risolvere la crisi culturale in atto, a livello individuale nell'esortazione a vivere il tempo destinato a ognuno con un sereno realismo, senza indulgere a nessun tipo di «sogno di potere». È una posizione che può ricordare certe pagine del Nietzsche della *Gaia scienza*: la ragione occidentale come esito naturale dello sviluppo della mente e come liberazione dai vari sogni di potere, metafisici o meno, che hanno ormai esaurito il loro compito di tutori della giovane umanità. Per Nietzsche tale liberazione avviene tramite una superiore volontà di potenza, per Langer essa è costituita – molto più concretamente – dalla scienza moderna e dal tipo di sviluppo cognitivo di cui essa è al tempo stesso esito e promotrice.

Il radicamento dell'identità individuale nell'organizzazione biopsichica presimbolica non si traduce quindi in Langer nella salutare assimilazione di contenuti che, pur provenendo dall'inconscio e dalla sfera istintuale, siano in qualche modo traducibili nel linguaggio e nella biografia della coscienza (come avviene con gli archetipi junghiani). Per l'autrice, al contrario, l'attenzione dell'individuo verso il passato della specie – che coincide in larga parte

---

sione di motivi archetipici e mitologici avviene per Langer in una fase già molto avanzata dello sviluppo della coscienza umana, e non può quindi essere utilizzata per spiegarne l'origine.

con l'evoluzione della vita sulla terra e ne condivide le leggi – ha la valenza di un'ammonizione a non sopravvalutare lo status ontologico dell'essere umano: tutto ciò che rende speciale l'uomo nasce da una ricchezza di potenzialità che gli non possiede in esclusiva, ma ha in comune con il resto del vivente. Ciò consente – ed è questo l'intento di Langer fin da *FNC* – di non perdere di vista né la straordinaria originalità dell'uomo né la sua profonda e ineludibile appartenenza alla natura.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Opere edite di Susanne K. Langer

(Recensione) *Festschrift für Paul Natorp. Zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden Gewidmet*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1924, «The Journal of Philosophy», 21 (1924), pp. 695-97.

*A Logical Analysis of Meaning*, tesi di dottorato, Radcliffe College, 1926.

*A Set of Postulates for the Logical Structure of Music*, «The Monist», 39 (1929), pp. 561-70.

*The Treadmill of Systematic Doubt*, «The Journal of Philosophy», 26 (1929), pp. 379-84.

*The Practice of Philosophy*, Henry Holt & Company, New York 1930.

*Facts: The Logical Perspective in the World*, «The Journal of Philosophy», 30 (1933), pp. 178-87.

*On a Fallacy in "Scientific Fatalism"*, «The International Journal of Ethics», 46 (1935-36), pp. 473-83

*An Introduction to Symbolic Logic*, Dover, New York 1937.

*Philosophy in a New Key. A Study in the symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1942; trad. it. *Filosofia in una nuova chiave*, Armando, Roma 1972.

*Translator's Preface*, in E. Cassirer, *Language und Myth*, Harper & Brothers, New York, London 1946, pp. vii-x.

*Symbols and Emblems for an United World*, «Common Cause. A Journal of One World», 2 (1949), pp. 338-40.

*On Cassirer's Theory of Language and Myth*, in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Tudor, New York 1949, pp. 381-400.

*The Principles of Creation in Art*, «The Hudson Review», 2 (1950), pp. 515-34.

*The Primary Illusions and The Great Orders in Art*, «The Hudson Review», 3 (1950), pp. 219-33.

*The Deepening Mind. A Half-Century of American Philosophy*, (con Eugene T. Gadol), «The American Quarterly», 2 (1950), pp. 118-32.

*In Praise of Common Sense*, «The Hudson Review», 4 (1951), pp. 146-49.

*Feeling and Form. A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, Charles Scribner's Sons, New York 1953; trad. it. *Sentimento e forma*, Feltrinelli, Milano 1965 (1975<sup>2</sup>).

*Art: The Symbol of Sentience*, «New World Writing», 4 (1953), pp. 46-55.

“*Expressive Language*” and the *Expressive Function of Poetry*, in H. Werner (ed.), *On Expressive Language*, Clark University Press, Worcester 1955, pp. 3-9.

*Problems of Art. Ten Philosophical Lectures*, Charles Scribner's Sons, New York 1957; trad. it. *Problemi dell'arte. Dieci conferenze filosofiche*, il Saggiatore, Milano 1962.

*Why Philosophy?* «Saturday Evening Post», 13 maggio 1961, pp. 34-35 e pp. 54-56.

*Philosophical Sketches*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1962.

*Mind: An Essay on Human Feeling*, vol. I, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1967.



*The Great Shift: Instinct to Intuition*, in J. F. Eisenberg, W. Dillon (eds.), *Man and Beast: Comparative Social Behavior*, Smithsonian Institution Press, Washington 1971, pp. 313-32.

*Mind: An Essay on Human Feeling*, vol. 2, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1972.

*De Profundis*, «Revue Internationale de Philosophie», 28 (1974) pp. 449-55.

*Mind: An Essay on Human Feeling*, vol. III, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982.

## 2. Scritti inediti di Susanne K. Langer

Se non altrimenti specificato, gli scritti inediti di Langer si trovano alla Houghton Library dell'Università di Harvard, con la seguente collocazione: Susanne Langers Papers, MS Storage 199.

*Lettera a John T. Kyle* del 26. 9. 1960.

*Lettera a Adolf Portmann* del 5. 5. 1961.

*Lettera a Herbert Read* del 4. 8. 1967.

*Lettera a Herbert Read* del 16.8.1967.

*Henry Sheffer's Legacy to his Students*, non datato, 11 pagine dattiloscritte.

*The Character of Non-Discursive Symbols*, non datato, 9 pagine manoscritte.

*Philosophical Implications of the Theory of Art Contained in Feeling and Form*, non datato, 4 pagine dattiloscritte.

*The Scope of Problems and the Unification of Science*, non datato, 3 pagine dattiloscritte.

*The Scope of Problems and the Limit of Intellectual "Fields"*, non datato, 8 pagine dattiloscritte.

*Animal Communication and Human Speech*, non datato, 27 pagine dattiloscritte.

*Metaphor and Simile in Science*, non datato, 19 pagine dattiloscritte.

*Symbol*, non datato, 76 pagine dattiloscritte.

*Art, Feeling and Mind*, non datato, 2 pagine dattiloscritte.

*Prologue to Part V*, non datato, 6 pagine dattiloscritte.

### 3. Letteratura critica su Susanne K. Langer

Abel S. D., *Susanne Langer and the Rhythm of Dramatic Action*, tesi di dottorato, Indiana University 1984.

Abercrombie S., *Room for Thought*, «Interior Design», 58 (1987), pp. 294-95.

Agarwal Bipin K., *Langer, Hildebrand, and Space in Art*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 31 (1972-73), pp. 513-16.

Aiken H. D., *A Criticism of Mrs. Langer's Review of "The Enjoyments of the Arts"*, «Philosophy and Phenomenological Research», 7 (1946-47), pp. 667-71.

Allan R. J., *Feeling and Form in Exegesis and Preaching: An Essay in Hermeneutics and Homilaetics Based on the Philosophy of Art of Susanne K. Langer*, tesi di dottorato, Drews University 1977.

Alperson P., *"Musical Time" and Music as an "Art of Time"*, «Journal of Esthetis and Art Criticism», 38 (1979-80), pp. 407-17.

Alperson P., *Schopenhauer and Musical Revelation*, «Journal of Esthetis and Art Criticism», 40 (1981-82), pp. 155-66

Alter J. B., *A Critical Analysis of Susanne K. Langer's Dance Theory*, «Dance Research Annual», 16 (1987), pp. 110-19.

- Ballard E. G., *In Defence of Symbolic Aesthetics*, «Journal of Esthetic and Art Criticism», 12 (1953-54), pp. 38-43.
- Ballard E. G., *Art and Analysis: An Essay Toward a Theory in Aesthetics*, Martinus Nijhoff, L'Aia 1957.
- Barden G., *Modality of Consciousness*, «Philosophical Studies» (Irlanda), 19 (1970), pp. 11-54.
- Barilli R., *L'estetica di Susanne Langer*, «Rivista di estetica», 6 (1961), pp. 227-48.
- Barr A. H., *The Aesthetics of Susanne K. Langer: Implication for Music*, tesi di dottorato, University of California 1973.
- Barry J. G., *Form or Formula: Comic Structure in Northrop Frye and Susanne Langer*, «Educational Theatre Journal», 16 (1964), pp. 333-40.
- Bartee N. K., *The Development of a Theoretical Position on Conducting Using Principles of Body Movements as Explicated by Rudolf Laban*, tesi di dottorato, University of Illinois 1977.
- Beinhorn C. W., *Susanne Langer Film Theory: Elaboration and Implications*, «Cinema Journal», 13 (1974), pp. 41-54.
- Bennett C., *God as Form*, New York Press, Albany 1976.
- Berndtson A., *Semblance, Symbol, and Expression in the Aesthetics of Susanne Langer*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 14 (1955-56), pp. 589-602.
- Bertalanffy L. von, *On the Definition of Symbol*, in J. R. Royce (ed.), *Psychology and the Symbol. An Interdisciplinary Symposium*, Random House, New York 1965, pp. 26-72.
- Bertocci A., *Review Article: Susanne Langer, or the Symbol Abstracted*, «Philological Quarterly», 48 (1969), pp. 261-77.
- Bertocci P. A., *Susanne K. Langer's Theory of Feeling and Mind*, «Review of Metaphysics», 23 (1969-70), pp. 527-51.
- Binkley T., *Langers Logical and Ontological Modes*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 28 (1969-70), pp. 455-64.
- Black D. W., *The Vichian Elements in Susanne Langer's Thought*, «New Vico Studies», 3 (1985), pp. 113-18.
- Blair R. L., *A Langerian Analysis of Chekhov's Major Plays*, tesi di dottorato, University of Kansas 1982.
- Blomfield O. H., *Interpretations: Some General Aspects*, «International Review of Psycho-Analysis», 9 (1982), pp. 287-301.
- Blum F., *Susanne Langer: Music Aesthetics*, tesi di dottorato, University of Iowa 1959.

- Boboc A., *Ernst Cassirer und die semiotische Ästhetik*, «Revue Roumaine des Sciences Sociales», 17 (1973), pp. 157-63.
- Bowman W. D., *Tacit Knowing, Musical Experience, and Music Introduction: The Significance of Michael Polanyi's Thought for Music Education*, tesi di dottorato, University of Illinois 1980.
- Budd M., *Music and the Emotions. The Philosophical Theories*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- Bufford S., *Susanne Langer's Two Theories of Art*, tesi di dottorato, University of Texas 1969.
- Bufford S., *Susanne Langer's Two Theories of Art*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 31 (1972-73), pp. 9-20.
- Caboara P., *Simbolo e arte nel pensiero di Susanne K. Langer*, «Giornale di metafisica», 18 (1963), pp. 412-35.
- Campbell H. M., *The Philosophy of E. Cassirer and Fictional Religion*, «The Tomist», 33 (1969), pp. 737-54.
- Carlyle C. I., *The Role of Imagery in Communication. Susanne K. Langer's Concept of Presentational Symbols Applied to Interpersonal and Mass Media Communication*, tesi di dottorato, University of Yowa 1978.
- Carter C., *Langer and Hofstaedter on Painting and Language. A Critique*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 32 (1973-74), pp. 331-42.
- Casey J., *The Language of Criticism*, Methuen, London 1966.
- Chiodo S., *Susanne Langer sul dramma*, «Materiali di estetica», 1 (2004), pp. 75-82.
- Chronister F. B., *The Practical Significance of Susanne Langer Views on the Emotion-Intellect Dilemma in Music Education: A Philosophical Analysis and Appraisal*, tesi di dottorato, University of Kansas 1969.
- Clay J. H., *A New Theory of Tragedy: A Description and Evaluation*, «Educational Theatre Journal», 8 (1956), pp. 295-305.
- Cochrane J. S., *Towards a Satisfactory Approach to Religion and the Arts: Based upon Whitehead's Philosophy of Organism and Susanne K. Langer's Philosophy of Art*, tesi di dottorato, Clemons Graduate School 1986.
- Cohen M., *Appearance and the Aesthetics Attitude*, «The Journal of Philosophy», 56 (1959), pp. 915-26.
- Cormier R., *The Concept of Isolation in Contemporary Aesthetic Theory*, «Tulane Studies in Philosophy», 19 (1970), pp. 1-19.

- Cormier R., *Indeterminacy and Aesthetic Theory*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 33 (1974-75), pp. 285-92.
- Cosens G. V., *The Nature and Function of Myth in the Philosophies of Ernst Cassirer, Susanne K. Langer and H. B. Alexander*, tesi di dottorato, University of Southern California 1957.
- Courtney R., *On Langer's Dramatic Illusion*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 29 (1970-71), pp. 11-20.
- Curran T., *A New Note on the Film. A Theory of Criticism Derived from S. K. Langer's Philosophy of Art*, Arno Press New York 1980.
- Current Bibliography Yearbook, *Susanne K. Langer* (1963), pp. 233-35.
- Dalton W., *The Fulfillment of Time. A Langerian/Whitheadian Aesthetics of Music Performance*, tesi di dottorato, School of Theology at Claremont 1974.
- Dalton W., *The Status of Artistic Illusion in Concrecence*, «Process Studies», 4 (1974), pp. 207-11.
- Danto A. C., *Mind as Feeling; Form as Presence; Langer as Philosopher*, «The Journal of Philosophy», 81 (1984), pp. 641-47.
- Danto A. C., *Prefazione a Susanne K. Langer. Mind. An Essay on Human Feeling*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988, pp. V-VI.
- Davie D., *The Deserted Village: Poems as Virtual History*, «The Twentieth Century», 156 (1954), pp. 161-74.
- Davis S., *Is Music a Language of Emotions?*, «British Journal of Aesthetics», 23 (1984), pp. 222-33.
- Demartis L., *L'estetica simbolica di Susanne Katherina Langer*, «Aesthetica Preprint», 70 (2004).
- Dawis W., *The Origins of Human Making*, «Current Anthropology», 27 (1986), pp. 193-216.
- Dryden D., *Susanne K. Langer and the American Philosophical Naturalism in the Twentieth Century*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 33 (1977), pp. 161-81.
- De Sousa R. B., *Teleology and the Great Shift*, «The Journal of Philosophy», 81 (1984), pp. 647-53.
- Detweiler R., *Langer and Tillich: Two Backgrounds of Symbolic Thought*, «The Personalist», 46 (1965), pp. 171-92.
- Deutsch E., *On the Concept of Art*, «Journal of Chinese Philosophy», 3 (1976), pp. 373-97.

- Dorflès G., *L'Estetica "simbolica" e l'Opera di Susanne Langer*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», 10 (1955), pp. 148-62.
- Dunning J., *Battery: A Tribute to Susanne K. Langer*, «Dancemagazine», 50 (1976), pp. 23-24.
- Edelheit H., *Complementarity as a Rule in Psychological Research*, «International Journal of Psychoanalysis», 57 (1976), pp. 23-29.
- Edwards J., *Susanne K. Langer: The Arts and Education*, «Journal of Thought», 19 (1984), pp. 95-102.
- Engle B. W., *The Implications of the Philosophy of Susanne K. Langer for the Art Education*, tesi di dottorato, University of Alabama 1971.
- Epperson G., *The Musical Symbol; A Study of the Philosophic Theory of Music*, Iowa State University Press, Ames 1967.
- Feder M., *The Semblance of Self: A Critique of Susanne Langer's Expressionist Aesthetics*, tesi di dottorato, New York University 1980.
- Feinstein H., *A College Drawing Curriculum Integrating Langer's Theory of Symbolisation and Aspects of Hemispheric Processes*, tesi di dottorato, Stanford University 1979.
- Feinstein H., *Meaning and Visual Metaphor*, «The Journal of Aesthetic Education», 17 (1983), pp. 45-55.
- Feng Sing-Nan, *Meaning and Existence*, «The Journal of Philosophy», 50 (1953), pp. 206-16.
- Firth R., *Symbols Public and Private*, Cornell University Press, Ithaca 1973.
- Formigari L., *Considerazioni sull'estetica di Susanne Langer*, «Rivista di estetica», 11 (1966), pp. 423-36.
- Frye N., *Art in a New Modulation*, in R. D. Denham (ed.), *Northrop Frye on Culture and Literature: A Collection of Review Essays*, University of Chicago, Chicago 1978.
- Fubini E., *Susanne Langer: una nuova estetica (musicale?)*, «Rivista di filosofia», 53 (1962), pp. 69-79.
- Fubini E., *Susanne Langer e la «nuova chiave»*, in Id., *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*, Einaudi, Torino 1987.
- Gagnon M., *An Analysis and Evaluation of the Role of Symbol and Semblance in the Philosophy of Art of Susanne K. Langer*, tesi di dottorato, University of Notre Dame 1971.

- Gardner H., *Philosophy in a New Key Revisited: An Appreciation of Susanne Langer*, in Id., *Art, Mind and the Brain. A Cognitive Approach to Creativity*, Basic Books, New York 1982, pp. 48-54.
- Georgopoulos N., *The Tragic Form*, «Man and World», 10 (1977), pp. 137-51.
- Ghosh Ranjan K., *Aesthetics Theory and Art. A Study in S. K. Langer*, Ajanta Prakashan, Dehli 1979.
- Ghosh Ranjan K., *Susanne K. Langer's Aesthetics of Painting and Some Indian Art*, «Indian Philosophical Quarterly», 4 (1976-77), pp. 297-303.
- Ghosh Ranjan K., *The Alleged Duality in Susanne K. Langer's Aesthetics*, «Indian Philosophical Quarterly», 7 (1979-80), pp. 501-11.
- Gill J. H., *Langer, Language, and Art*, «International Philosophical Quarterly», 34 (1994), pp. 419-32.
- Green L. W., *Ethics in a "New Key"*, University Microfilms, Ann Arbor 1958.
- Gregor S., *Presentational Theories Need Unpacking*, «British Journal of Aesthetics», 9 (1969), pp. 157-70.
- Gunter M., *Langer's Semantic View of Nonverbal Arts – its Meaning for Art Education*, «Studies in Art Education», 12 (1971), pp. 34-41.
- Hagberg G., *Art and the Unsayable. Langer's Tractarian Aesthetics*, «British Journal of aesthetics», 24 (1980), pp. 325-40.
- Hansen F. W., *Music, Feeling, and Meaning. A Study of Four Theories*, tesi di dottorato, John Hopkins University 1967.
- Hansen F. W., *Langer's Expressive Form: An Interpretation*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 27 (1968-69), pp. 165-70.
- Hansen F. W., *The Adequacy of Verbal Articulation of Emotion*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 31 (1972-73), pp. 249-53.
- Hansen F. W., *Philosophy of Music Education in a Slightly New Key*, «Philosophy of Music Education Review», 1 (1993), pp. 61-74.
- Hardison Jr. O., *Criticism and the Search for Pattern*, «Thought», 36 (1961), pp. 215-30.

- Holt D. K., *Justifying Aesthetic Education: A Comparison of the Inherent Instrumental Value of Aesthetic Experience in the Writings of John Dewey, David Hume and Susanne K. Langer*, tesi di dottorato, University of Northern Illinois 1984.
- Hubig C., *Neue Ansätze im Verständnis von Musik*, in H. Kühn (hrsg.), *Bericht über den internationalen musikwissenschaftlichen Kongress in Berlin* (1974), Peter Nitsche, Kassel, Bärenreiter 1980, pp. 472-77.
- Huntley R., *Susanne Langer, Unity and Diversity among the Arts*, in Hardison O. B. (ed.), *The Quest for the Imagination*, Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1971, pp. 113-28.
- Innis R. E., *Art, Symbol, and Consciousness. A Polanyi Gloss on Susanne Langer and Nelson Goodman*, «International Philosophical Quarterly», 17 (1977), pp. 455-76.
- Itzkoff S. W., *The Form of Cultural Pluralism*, «Educational Theory», 26 (1976), pp. 231-32.
- Jhanji R., *Sartre and Langer: Parallels on the Nature of Art Objects*, «Journal of the Philosophical Association», 13 (1971), pp. 99-109.
- Jeunhomme J. M. P., *The Symbolic Philosophy of Susanne K. Langer*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 27 (1985), pp. 159-76.
- Kadish M., *Reason and Controversy in Arts*, Case Western Reserve Univ., Cleveland 1968.
- Kar Gitanshu, *Is a Work of Art Symbol of Feeling or an Image of Experience?*, «Indian Philosophical Quarterly Supplement», 16 (1989), pp. 9-13.
- Kates C. A., *Psychical Distance and Temporality*, «Tulane Studies in Philosophy», 20 (1971), pp. 75-94.
- Keel J., *Art as Process*, «ETC: A Review of General Semantics», 43 (1986), pp. 297-302.
- Kennick W. E., *Art and the Ineffable*, «The Journal of Philosophy», 58 (1961), pp. 309-20.
- Kidneigh B. J., *The Potential Rhetorical Power of Myth: An Account Based on the Writings of Cassirer, Langer, and Burke*, tesi di dottorato, University of Denver 1990.



- Kiesow Karl-Friedrich, *Das Motiv der Gleichgewichtskrise im Werk Susanne K. Langers*, in P. Schmitter, H. W. Schmitz (hrsgs.), *Innovationen in Zeichentheorie. Kultur- und wissenschaftliche Studien zur Kreativität*, Nodus Publikationen, Münster 1989, pp. 235-59.
- Kösters B., *Gefühl, Abstraktion, symbolische Transformation. Zu Susanne Langers Philosophie des Lebendigen*, Peter Lang, Frankfurt 1993.
- Lachmann R., *Susanne K. Langers Konzeption der Begründung von Psychologie und Kulturwissenschaften*, in D. Ginev (hrsg.), *Die Verschmelzung der Untersuchungsbereiche. Formen des Dialogs zwischen Kulturwissenschaften und Wissenschaftstheorie*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1993, pp. 105-26.
- Lachmann R., *Der philosophische Weg Susanne K. Langers (1895-1985)*, «Studia Culturologica», 2 (1993), pp. 65-90.
- Lachmann R., *Susanne K. Langer. Primär- und Sekundärbibliographie*, «Studia Culturologica», 2 (1993), pp. 91-114.
- Lachmann R., *Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens*, Fink, München 2000.
- Lachmann R., *From Metaphysics to Art and Back. The Relevance of Susanne K. Langer's Philosophy for Process Methaphysics*, «Process Studies», 26 (1997), pp. 107-25.
- Lachmann R., *Animal Perception as Value Perception*, «Evolution and Cognition (New Series)», 5 (1999), pp. 189-98.
- Lachmann R., *Freiheit durch Form. Susanne K. Langers praktische Kulturphilosophie*, in G. Schweppenhäuser, J. Gleiter (hrsg.), *Kultur – Philosophische Spurensuche*, Bauhaus-Verlag, Weimar, 2001.
- Langer W. L., *In and Out of The Ivory Tower: The Autobiography of William L. Langer*, Watson Academic Publication, New York 1977.
- Lathy E. D., *Metaphor, Symbol and Utterance: The Reality of Relation in Susanne Langer and Mikhail Bakhtin*, tesi di dottorato, Ohio State University 1985.
- Lauria D., *La teoria della forma estetico-simbolica in S. K. Langer*, «Filosofia e società», 4 (1976), pp. 3-7.
- Lincicome D., *Iterational Systems*, «Journal of Music Theory», 16 (1972), pp. 168-205.
- Liddy R. M., *Art and Feeling: An Analysis and Critique of the Philosophy of Art of Susanne K. Langer*, tesi di dottorato, Pontificia Universitas Gregoriana 1970.

- Liddy R. M., *Symbolic Consciousness, The Contribution of Susanne K. Langer*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 45 (1971), pp. 94-103.
- Liddy R. M., *Susanne K. Langers Philosophy of Mind*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 33 (1997), pp. 149-59.
- Lifton R. J., *From Analysis to Formation: Towards a Shift in Psychological Paradigm*, «Journal of the American Academy of Psychoanalysis», 4 (1979), pp. 63-94.
- Light L., *Formalism, Expression Theory, and the Aesthetics of Susanne Langer*, tesi di dottorato, State University of New York at Buffalo 1980.
- Lorenzer A., *Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Lust M. E., *Form into Feeling: Susanne Langer's Philosophy of Art as Theoretic Basis for a Humanistic Education*, tesi di dottorato, Boston University 1979.
- Martin D. F., *On the Supposed Incompatibility of Expressionism and Formalism*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 15 (1956-57), pp. 94-99.
- MacClearey K. E., *Summons, Protorhetoric and Rhetoric*, «Neophilologus», 69 (1985), pp. 490-500.
- McKinneey J. P., *The Structure of Modern Thought*, Chatto & Windus, London 1971.
- Mcnapsy C. J., *Meaning in Music*, «Thought», 57 (1982), pp. 84-93.
- Miller B. E., *Artistic Meaning and Aesthetic Education: A Formalist View*, «Journal of Aesthetic Education», 18 (1984), pp. 85-100.
- Miller M., *The Garden as Significant Form*, «Journal of Speculative Philosophy», 2 (1988), pp. 267-87.
- Moore W., *Structure in Sentence and in "Fact"*, in I. M. Copi, R. W. Beard (eds.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge & Kegan Paul, London 1966. pp. 87-93.
- Morawsky S., *Art as Semblance*, «The Journal of Philosophy», 81 (1984), pp. 654-63.
- Nadeau R., *Cassirer et le Programme d'une Épistémologie Comparée. Trois Critiques*, in J. Seidengart (ed.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 201-18.

- Norton R., *What is Virtuality?*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 30 (1971-72), pp. 499-505.
- Oppenheimer J. (recensione), *Susanne K. Langer: Mind: An Essay on Human Feeling. Vol. 1 and Vol. 2*, «The Quarterly Review of Biology», 60 (1974), pp. 279ss.
- Oppenheimer J. (recensione), *Susanne K. Langer: Mind: An Essay on Human Feeling. Vol. 3*, «The Quarterly Review of Biology», 60 (1985), pp. 331-32.
- Palmer A., *Understanding and Experience: Recent Work in the Philosophy of Mind*, «Philosophy», 50 (1975), pp. 333-45.
- Papageorgopoulos N. A., *The Language of Tragedy, An Essay on the Tragic Form by Means of a Critical Analysis of Susanne K. Langer's Theory of Expression*, tesi di dottorato, Pennsylvania State University, 1973.
- Paul Sherman, *Whitehead, Langer and the Uniting of "Fact" and "Value"*, «ETC: A Review of General Semantics», 6 (1948-49), pp. 103-109.
- Pauson M. L., *Structures in Art Media*, «Tulane Studies in Philosophy», 29 (1954), pp. 65-77.
- Percy W., *Symbol as Need: The Feelingful Side of Aesthetic Experience*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 30 (1971-72), pp. 297-309.
- Phelan C. M., *Rebuttal*, «Bulletin of the Council for Research in Music Education», 54 (1978), pp. 36-38.
- Phelan C. M., *The Influence of Susanne K. Langer's Symbolic Theory on Aesthetic Education*, tesi di dottorato, Temple University 1972.
- Powers J. H., *The Implications of Susanne Langer's Philosophy of Mind for Speech Communication*, tesi di dottorato, University of Denver 1977.
- Price K., *Philosophy in a New Key: An Interpretation*, «Philosophy of Music Education Review», 1 (1993), pp. 34-43.
- Rader M., *Expressiveness*, in Id., (ed.), *A Modern Book of Aesthetics*, Holt Rinehart and Winston, New York 1979, pp. 229-33.
- Radu C., *Le concept de forme expressive dans l'esthétique de S. Langer*, «Stünțe Sociale Estetica», 19 (1970), pp. 93-97.
- Read H. E., *Susanne Langer*, in Id., *The Tenth Muse. Essays in Criticism*, Grove Press, New York 1957, pp. 239-50.
- Read H. E., *Art and the Evolution of Mind* (conferenza tenuta alla Conway Hall, 10 aprile 1951), Freedom Press, London 1951.

- Reese S., *Forms as Feeling – Aesthetic Theory of Susanne K. Langer*, «Music Education», 63 (1977), pp. 45-49.
- Reichling M. J., *Susanne K. Langer's Theory of Symbolism: An Analysis and Extension*, «Philosophy of Music Education Review», 1 (1993), pp. 3-17.
- Reid L. A., *New Notes on Langer*, «British Journal of Aesthetics», 8 (1968), pp. 353-58.
- Reid L., *Susanne Langer and beyond*, «British Journal of Aesthetics», 5 (1965), pp. 357-67.
- Reimer B., *Langer on the Arts as Cognitive*, «Philosophy of Music Education Review», 1 (1993), pp. 44-60.
- Rieser M., *The Semantic Theory of Art in America*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 15 (1956-57), pp. 12-26.
- Rieser M., *Brief Introduction to an Epistemology of Art*, «The Journal of Philosophy», 47 (1950), pp. 595-704.
- Rod D. K., *Kenneth Burke and Susanne K. Langer: Dramatic Theorists*, tesi di dottorato, University of Kansas 1985.
- Rod D. K., *Kenneth Burke and Susanne K. Langer on Drama and and its Audience*, «The Quarterly Journal of Speech», 72 (1986), pp. 306-317.
- Rosenblatt A. D., Thickett J. T., *Modern Psychoanalytic Concepts in a General Psychology*, International University Press, New York 1977.
- Rosenblatt A. D., *The Role of Affect in Cognitive Psychology and Psychoanalysis*, «Psychoanalytical Psychology», 2 (1985), pp. 85-97.
- Rosenberg A., *Virtual Revolution*, in Id., *The Tradition of the New*, Horizon Press, New York 1959, pp. 50-57.
- Royce J. R., *Implications of Langer's Philosophy of Mind for a Science of Psychology*, «Journal of Mind and Behavior», 4 (1983), pp. 491-506.
- Rudner R., *On Semiotics Aesthetics*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 10 (1951-52), pp. 67-77.
- Russo L., *Susanne Langer e la problematica della pittura*, «Rivista di estetica», 4 (1968), pp. 77-106.
- Saperstein J. L., Gaines J., *Metapsychological Considerations on the Self*, «International Journal of Psychoanalysis», 54 (1973), pp. 415-24.
- Schaper E., *The Art Symbol*, «British Journal of Aesthetics», 4 (1964), pp. 228-39.

- Schelle C., *Consciousness, Symbols and Aesthetics: A Just-So Story and Its Implications in Susanne Langer's Mind: An Essay on Human Feeling*, «Philosophical Psychology», 11 (1998), pp. 45-66.
- Schoen M., *On Musical Expression*, «Journal of Research in Music Education», 2 (1954), pp. 57-60.
- Scholz B. F., *Discourse and Intuition in Susanne Langer's Aesthetics of Literature*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 31 (1972-73), pp. 215-26.
- Schwadron A. A., *Influence of S. K. Langer's Symbolic Theory on Aesthetic Education*, «Bulletin of the Council for Research in Music Education», 54 (1978), pp. 26-36.
- Sebeok T. A., *Von Vico zu Cassirer zu Langer*, «Europäische Zeitschrift für semiotische Studien», 4 (1992), pp. 207-22.
- Seward G., *Play as Art*, «The Journal of Philosophy», 41 (1944), pp. 178-84.
- Sheldon M., *Metaphor*, «Philosophical Forum», 7 (1975-76), pp. 57-70.
- Sherburne D. W., *Meaning and Music*, «Journal of Aesthetics and Art Criticism», 24 (1965-66), pp. 579-83.
- Sherman A., *The Use of Langerian Terminology in Writings on Educational Criticism*, «Journal of Aesthetic Education», 17 (1983), pp. 105-108.
- Shoemaker F., *Communication Arts in the Curriculum. Some Educational Implications of the Philosophy of Susanne Langer*, «Teachers College Record», 57 (1955), pp. 111-19.
- Slattery M. F., *Looking again at Susanne Langer's Expressionism*, «British Journal of Aesthetics», 27 (1987), pp. 247-58.
- Smith N. R., *The Usefulness of Susanne K. Langer's Structural Analysis for the Philosophy of Religion*, tesi di dottorato, Southern Methodist University 1984.
- Smith S. R., *Written Composition as Symbolical Transformation of Thought: A Theory Derived from Langer and Vygotsky*, tesi di dottorato, Auburn University 1981.
- Stevenson C. L., *Symbolism in the Nonrepresentative Arts*, in P. Henle (ed.), *Language, Thought, and Culture*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1985, pp. 196-226.
- Tejera V., *Professor Sheffer's Question*, «Philosophy and Phenomenological Research», 21 (1960-61), pp. 558-62.

- Trimble T. M., *Music and the Time of Our Lives. Langer, Chomsky, Bernstein, and Jung*, «The Cresset», 51 (1988), pp. 17-22.
- Van Roo W. A., *Symbol according to Cassirer and Langer*, «Gregorianum», 53 (1972), pp. 487-534 und 615-77.
- Walsh D., *Literature and Knowledge*, Wesleyan University Press, Middletown 1969.
- Watanabe S., *Problems of the Formative Quality in the Semantic Theory of Art*, «Bigaku», 28 (1977), p. 62.
- Weber R., *Zum Problem der sprachlichen Vermittlung von Musik*, «Zeitschrift für Musikpädagogik», 4 (1979), pp. 49-54.
- Weitz M., *Symbolism and Art*, «Review of Metaphysics», 7 (1953-54), pp. 466-81.
- Weitz M., *Aesthetics in the English-Speaking Countries*, in R. Klubanski (ed.), *Philosophy in the Mid-Century. A Survey*. La Nuova Italia Editrice, Firenze 1961, pp. 78-83.
- Welsch P., *Discursive and Presentational Symbols*, «Mind», 64 (1955), pp. 181-99.
- Welsch P. (recensione), *Susanne K. Langer: Philosophical Sketches*, «Philosophical Review», 73 (1964), pp. 422-24.
- Wurmser L., *A Defense of the Use of Metaphor in Analytic Theory Formation*, «Psychoanalytic Quarterly», 46 (1977), pp. 466-98.
- Yob I. M., *The Form of Feeling*, «Philosophy of Music Education Review», 1 (1993), pp. 18-33.
- Zaner R. M., *The Logos of Psyche. Phenomenological Variations on a Theme*, in Koch Sigmund, Leary David E. (eds.), *A Century of Psychology as Science*, McGraw-Hill, New York 1985, pp. 618-37.

#### 4. Bibliografia generale

- Barkow J. H., Cosmides L., Tooby J., *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, New York 1992.
- Berger P. L., *The Sacred Canopy*, Anchor Books, New York 1967; trad. it. *La sacra volta*, Sugarco, Milano 1984.
- Bertalanffy L. von, *Das Gefüge des Lebens*, Teubner, Leipzig-Berlin 1937.
- Bernard C., *La science expérimentale*, Baillière, Paris 1878.

- Bolk L., *Das Problem der Menschwerdung*, Fischer, Jena 1926; trad. it. *Il problema dell'ominazione*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner, Leipzig 1924; trad. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Bühler K., *Die Krise der Psychologie*, in Id., *Werke*, vol. 4, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2000.
- Carnap R., *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Weltkreis-Verlag, Berlin 1928; trad. it. *Pseudoproblemi della filosofia*, in Id., *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi della filosofia*, UTET, Torino 1997.
- Carnap R., *Logische Syntax der Sprache*, Springer, Wien 1934; trad. it. *La sintassi logica del linguaggio*, Silva, Milano 1966.
- Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen (1923-29)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964<sup>4</sup>; trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967.
- Cassirer E., *An Essay on Man*, New Haven, London 1944; trad. it. *Saggio sull'uomo*, Armando Editore, Roma 1968.
- Celli G., *Konrad Lorenz (1999)*, in *Spektrum der Wissenschaft – Biografie*, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg 2001.
- Celli G., *Konrad Lorenz. L'etologo e i suoi fantasmi*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- Chase S., *The Tyranny of Words*, Harcourt, Brace & Co., New York 1938.
- Chauvin R., *Sociétés animales*, in Y. Coppens et al., *Société, de l'animal à l'homme*, L'Harmattan, Paris 1990, pp. 39-78.
- Churchland P. M., *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Massachusetts Institut of Technology, Cambridge 1995; trad. it. *Il motore della ragione, la sede dell'anima*, il Saggiatore, Milano 1998.
- Cimatti F., *Mente e linguaggio negli animali*, Roma, Carocci 1998.
- Cimatti F., *Come vede il mondo uno scimpanzé: sui rapporti tra percezione e linguaggio*, «Rivista di estetica», 10 (1999).
- Cimatti F., *La mente come risuonatore*, «Sistemi intelligenti», 2 (1995), pp. 263-86.
- Cimatti F., *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani*, Editori Riuniti, Roma 2002.

- Dennett D., *The intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge 1987; trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, il Mulino, Bologna 1993.
- Dombrowski H. J., *Lebende Bakterie aus dem Paläozoikum*, «Biologisches Zentralblatt», 82 (1963), pp. 477-84.
- Donovan J., *The Fesal Origin of Human Speech*, «Mind», 92 (1891), vol. XVI, pp. 498-506 e vol. XVII, pp. 325-39.
- Du Brul E. L., *Evolution of the speech apparatus*, tesi di dottorato, University of Chicago 1955.
- Du Brul E. L., Laskin D. M., *Preadaptative Potentialities of the Mammalian Skull: An Experiment in Growth and Form*, «American Journal of Anatomy», 109 (1961), pp. 117-32.
- Durkheim É., Mauss, M., *De quelques formes primitives de classifications: Contribution à l'étude des représentation collectives*, «L'Année sociologique», 6 (1901-1902), pp. 1-72; trad. it. *Alcune forme primitive di classificazione*, in M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma 1976.
- Ehrenfels Ch. v., *Über "Gestaltqualitäten"*, «Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie», 14 (1890), pp. 249.
- Eigen M., Winkler R., *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, Piper, München 1985; trad. it. *Il gioco: Le leggi naturali governano il caso*, Adelphi, Milano 1986.
- Elridge N., *Reinventing Darwin*, John Wiley & Sons, New York 1995; trad. it. *Ripensare Darwin*, Einaudi, Torino 1999.
- Fox Keller E., *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-Century Biology*, Columbia University Press, New York 1995; trad. it. *Vita, scienza & cyberscienza*, Garzanti Milano, 1996.
- Fox Keller E., *The Century of the Gene*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000; trad. it. *Il secolo del gene*, Garzanti, Milano 2001.
- Frege G., *Über Sinn und Bedeutung*, in AA.VV., *Philosophie und Sprache*, Reclam Verlag, Leipzig 1981.
- Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), in Id., *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturphilosophische Schriften*, Fischer Verlag, München 2000; trad. it. *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.
- Freud S., *Die Traumdeutung* (1900), Fischer Verlag, München 1972; trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.



- Gallup G. G., *Self-awareness and the emergence of mind in Primates*, «American Journal of Primatology», 2 (1982), pp. 237-48.
- Gallup G. G., Povinelli D. J., Suarez S. D., Anderson J. R., Lethmate J., Menzel S. D. jr., *Further reflections on self-recognition in Primates*, «Animal Behavior», 50 (1995).
- Garstang W., *The Theory of Recapitulation: A Critical Restatement of the Biogenetical Law*, «Journal of the Linnean Society of London», 35 (1922), pp. 81-101.
- Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Athenäum Verlag, Bonn 1955; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Gehlen A., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Athenäum Verlag, Bonn 1964; trad. it. *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994 .
- Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), Le Lettere, Firenze 1987.
- Goodrich E. S., *Living Organisms*, Clarendon Press, Oxford 1924.
- Gould S. Jay, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, W. W. Norton, New York 1989; trad. it. *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Griffin D. J., *Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge 1984; trad. it. *Cosa pensano gli animali*, Laterza, Bari 1986.
- Hardy A. C., *Change and Choice: A Study in Pelagic Ecology*, «Evolution», Clarendon Press, Oxford 1938, pp. 139-59.
- Hardy A. C., *Escape from Specialization*, in AA.VV., *Evolution as a Process*, Allen & Ulwin, London 1954, pp. 122-42.
- Holst, E. v., Saint-Paul, U. v., *Vom Wirkungsgefüge der Triebe*, «Die Naturwissenschaften», 18 (1960), pp. 409-22.
- Hooker D., *The Prenatal Origins of Behavior* (1952), Porter Lectures, Series 18, University of Kansas Press, Lawrence 1968.
- Howitt A. W., *Native Tribes of South-West Australia*, Macmillan, New York 1904.
- Husserl E., *Amsterdam Vorträge* (1929), in *Husserliana*, vol. IX, a cura di W. Biemel, Den Haag, 1961; trad. it. *Conferenze di Amsterdam. Psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale*, Ila-Palma, Palermo 1988.

- Huxley J., *Evolution, the Modern Synthesis*, Harper, New York and London 1943; trad. it. *Evoluzione: la sintesi moderna*, Ubaldini, Roma 1966.
- Immelmann K., *Wörterbuch der Verhaltensforschung*, Parey, Berlin/Hamburg 1983; trad. it. *Introduzione all'etologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- Karmiloff-Smith A., *Beyond modularity*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1987; trad. it., *Oltre la mente modulare. Una prospettiva evolutiva sulla scienza cognitiva*, il Mulino, Bologna 1997.
- Kellog L. A. und W. N., *The Ape and the Child*, McGraw-Hill Book Co., New York 1933.
- Koehler O., *Vom unbenannten Denken*, in AA.VV., *Mensch und Tier*, DTV, München 1968.
- Köhler W., *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Abhandlung der preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1917; trad. it. *L'intelligenza delle scimmie antropoidi*, Giunti-Barbera, Firenze 1961.
- Kowsloski P., *Evolution und Gesellschaft: eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie*, Mohr, Tübingen 1989.
- Küppers B.-O. (hrsg.), *Ordnung aus dem Chaos*, Piper, München 1987.
- Leroi-Gourhan A., *Le geste e la parole*, Albin Michel, Paris 1964; trad. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.
- Lorenz K., *Über den Begriff der Instinkthandlung*, «Folia biotheoretica», 2 (1937), pp. 17-50.
- Lorenz K., *Über die Bildung des Instinktbegriffes* (1937), in Id., *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Piper, München 1965, vol. I, pp. 283-339.
- Lorenz K., *Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft* (1950), in Id., *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Piper, München 1965, vol. II, pp. 114-200.
- Lorenz K., *Das sogenannte Böse*, G. Borotha-Schoeler Verlag, Wien 1963; trad. it. *L'aggressività*, il Saggiatore, Milano 1969.
- Lorenz K., *The Comparative Method in Studying Innate Behavior Patterns*, «Symposia of the Society for Experimental Biology», 4 (1950), pp. 221-68.
- Lorenz K., *Die Rückseite des Spiegels*, Piper, München 1973; trad. it. *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1991.

- Malinowski B., *The Role of Myth in Life*, in *Myth in Primitive Psychology*, Kegan Paul, Trench & Trubner, London 1926; trad. it. *Il mito nella psicologia primitiva*, in *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1976.
- Matte Blanco I., *The unconscious as infinite sets: an essay in Biology*, Gerald Duckworth & Company Limited, London 1975; trad. it. *L'inconscio come sistemi infiniti*, Einaudi, Torino 1998.
- Mauss M., *Der Begriff der Technik des Körpers* (1934), in Id., *Soziologie und Anthropologie*, Fischer, München 1974-75, vol. II, pp. 199-217; trad. it. *Le tecniche del corpo*, in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991.
- Mead G. H., *Mind, Self and Society* (1927-30), University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.
- Mehler J., Dupoux E., *Naître Humain*, Edition Odil Jacobs, Paris 1990; trad. it. *Appena nato*, Mondadori, Milano 1991.
- Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1942; trad. it. *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963.
- Meyer P., *Soziobiologie und Soziologie. Eine Einführung in die biologischen Voraussetzungen sozialen Handelns*, Luchterhand, Darmstadt 1982.
- Mittasch A., *Wilhelm Ostwalds Auslösungslehre*, Springer, Heidelberg 1951.
- Mittelstraß J. (hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bibliographischer Institut-Wissenschaftsverlag, Mannheim-Wien-Zürich 2005.
- Monod J., *Le hasard et la nécessité*, Éditions du Seuil, Paris 1970; trad. it. *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1974.
- Morris C. W., *Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik der Zeichentheorie*, Fischer, Frankfurt am Main 1988.
- Napier J., *The Antiquity of Human Walking*, in AA.VV. *Human Variations and Origins: An Introduction to Human Biology and Evolution*, Readings from Scientific American, Freeman, San Francisco, 1967.
- Neumann E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Rascher Verlag, Zürich 1949; trad. it. *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 1978.
- Neumann K., *E. Cassirer: Das Symbol*, in AA.VV., *Grundprobleme der großen Philosophen*, Philosophie der Gegenwart II, UTB-Vandenhoeck, Göttingen 1991.

- Newmark P., *Approaches to translation*, Pergamon Press, London 1981; trad. it. *La traduzione. Problemi e metodi*, Garzanti, Milano 1988.
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in F. W. Nietzsche, *Das Hauptwerk II*, Nymphenburger, München 1994; trad. it. *La gaia scienza*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2002.
- Oparin A. P., *Origin of Life* (1936), Macmillan, New York 1938.
- Ostwald W., *Julius Robert Mayer über Auslösung*, A. Mittasch Verlag, Weinheim Chemie 1953.
- Peirce C. S., *Collected Papers 1931-1935*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1958.
- Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1928; trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Plessner H., *Unmenschlichkeit* (1966), in *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*, Surkhamp, Frankfurt a. M. 1974, pp. 221-29; trad. it. *Disumanità*, in *Al di qua dell'utopia*, Marietti, Torino 1974, pp. 175-86.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 1998.
- Royce J., *Prinzipien der Logik*, in A. Ruge, W. Windelband (hrsg.), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Band 1 Logik., J. C. B. Mohr, Tübingen 1913; ed. or. *The Principles of Logic*, in H. Jones, *The Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company, New York 1913, vol. 1, pp. 67-135.
- Roux W., *Der Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig 1881.
- Russell B., *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin e Macmillan, London-New York 1921.
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1928; trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 1997.
- Schindewolf O. H., *Das Problem der Menschwerdung, ein paläontologischer Lösungsversuch*, «Jahrbuch der preußischen geologischen Landesanstalt», 49 (1928), pp. 716-66.
- Schmidt H., *Die Entwicklung der Technik als Phase der Handlung des Menschen*, «Zeitschrift des VDI», 96 (1954), pp. 118-22.
- Schwemmer O., *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin 1997.

- Searle J. R., *The Rediscovery of the Mind*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 1992; trad. it. *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Semon R. W., *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, W. Engelmann, Leipzig 1911.
- Spencer W. B., Gillen F. J., *The Arunta; A Study on Stone Age People*, Macmillan, London 1927.
- Spiegelmann S., *Physiological Competition as a Regulatory Mechanism in Morphogenesis*, «Quarterly Review of Biology», 20 (1945), pp. 121-46.
- Tartabini A., *Una scimmia in tutti noi*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- Taylor C., *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, Oxford 1991; trad. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1994.
- Thorndike E. L., *Animal Intelligence*, Macmillan, New York 1998.
- Tinbergen N., *The Study of Instinct*, Clarendon Press, Oxford 1951; trad. it. *Lo studio dell'istinto*, Adelphi, Milano 1994.
- Uexküll J. v., *Theoretische Biologie*, Springer, Berlin 1928.
- Uexküll J. v., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934), Fischer, Frankfurt am Main 1970; trad. it. *I mondi invisibili*, Mondadori, Milano 1936.
- Vauclair J., *L'intelligence de l'animal* (1992), apparso con modifiche in inglese come *Animal Cognition* (1996); trad. it. *L'intelligenza animale*, Red Edizioni, Milano 1996.
- Volkelt H., *Über die Vorstellungen der Tiere*, Engelmann Verlag, Leipzig 1912.
- Yerkes A. W. e R. M., *The Great Apes*, Yale University Press, New Haven 1929.
- Waddington C. H., *The Nature of Life*, Allen und Unwin, London 1961.
- Valentine W. J., *General Patterns in Metazoan Evolution*, in Hallam A. (ed.), *Patterns of Evolution*, Elsevier Science Publishers, New York 1977.
- Washburn S. L., *The Analysis of Primate Evolution with Particular Reference to the Origin of Man*, «Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology», 15 (1950), pp. 67-78.
- Weidenreich F., *The Trend of Human Evolution*, «Evolution», 1 (1947), pp. 221-36.
- Weismann A., *On Germinal Selection*, «The Monist», 2 (1896).

- Whitehead A. N., *Process and reality* (1929), Free Press, New York 1969; trad. it. *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965.
- Whitehead A. N., *Symbolism. Its Meaning and Effect*, Cambridge University Press, Cambridge 1927; trad. it. *Simbolismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.
- Whyte L. L., *Internal Factor in Evolution*, Braziller, New York 1965.
- Wiener N., *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and in the Machine*, MIT Press, Cambridge (MA) 1948; trad. it. *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, il Saggiatore, Milano 1968.
- Wilson E. O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1975; trad. it. *Sociobiologia: la nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979.
- Wilson E. O., Lumsden Charles J., *Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1981; trad. it. *Il fuoco di Prometeo: le origini e lo sviluppo della mente umana*, Mondadori, Milano 1984.

## INDICE DEI NOMI

- Beethoven, Ludwig van 115  
behaviorismo 25, 148, 156-57, 182  
Berger, Peter L. 86n, 233  
Bernard, Claude 114n  
Bertalanffy, Ludwig von 126-27  
Bolk, Luis 197  
Boole, George 26  
Brentano, Franz 102
- Carnap, Rudolf 28, 33, 60  
Cassirer, Ernst 9, 13, 20, 25, 27-28, 33, 81, 93n, 101n, 233n  
Celli, Giorgio 146n, 148n, 150n, 151, 162n, 163n, 169n, 184  
Chase, Stuart 43n  
Chauvin, Rémy 149  
Chiodo, Simona 13  
Churchill, Winston 115  
Cimatti, Felice 14, 37n, 50n, 169n, 184-93  
Croce, Benedetto 60
- De Morgan, Augustus 26  
Demartis, Lucia 13  
Dennett, D. 187n  
Dewey, John 33  
Dombrowski, H. J. 131n  
Donovan, J. 50, 67, 222  
Du Brul, E. L. 202  
Dupoux, E. 187n  
Durkheim, Émile 226n, 229, 233
- Ehrenfels, Christian von 169  
Eigen, Manfred 134n  
Elridge, Niles 143, 144  
Esiodo 46
- Fox Keller, Evelyn 131n, 135, 136
- Frege, Gottlob 26  
Freud, Sigmund 20, 214-16, 244, 245  
Fubini, Enrico 13
- Gallupp, G. G. 185  
Garstang, Walter 200n  
Gehlen, Arnold 11, 15-17, 19, 21, 25, 33, 35, 53n, 54, 57, 80, 82-83, 147, 160n, 161, 195-99, 200n, 201, 205-11, 212n, 233, 239, 244  
Gentile, Giovanni 103  
Gestalt (psicologia della) 25  
Gillen, F. J. 226n  
Goodrich, E. S. 139, 140n  
Gould, James J. 183-84, 194  
Gould, Stephen Jay 142, 143  
Griffin, Donald R. 169n, 183-84
- Hardy, A. C. 200n  
Hausegger, Friedrich von 60n  
Holst, Erich von 149, 152-53  
Holt, Herwin 2  
Hooker, Davenport 107  
Howitt, A. W. 226  
Husserl, Edmund 102  
Huxley, Julian 124
- Immelmann, Claus 150n
- James, William 2  
Jung, Carl Gustav 20, 22, 89, 244, 145
- Kant, Immanuel 101n, 183, 244  
Karmiloff-Smith, Annette 188  
Kellog, L. A. 48

- Kellog, W. N. 48  
 Kierkegaard, Sören 60  
 Koffka, K. 33  
 Köhler, Wolfgang 33  
 Kösters, Barbara 102, 106n  
 Kowsloski, Peter 242n  
 Krueger, Felix 169  
  
 Lachmann, Rolf 13, 14, 26, 30, 60,  
 80, 100n, 108n, 110, 137n, 180n  
 Laskin, D. M. 202  
 Leroi-Gourhan, André 11, 16, 20,  
 66-67  
 Lewis, Clarence Irving 2  
 Lorenz, Konrad 15n, 25, 33, 42n,  
 146n, 148n, 149-53, 157, 199n  
  
 Malinowski, Bronislaw 233n  
 Marpurg, Friedrich Wilhelm 60n  
 Matte Blanco, Ignacio 85n  
 Mauss, Marcel 226n, 229, 233  
 Mayer, Julius Robert 113n  
 Mead, George Herbert 183  
 Mehler, J. 187n  
 Merleau-Ponty, Maurice 112n  
 Mittasch, Alwin 113n  
 Monod, Jacques 134, 135, 137  
  
 Napier, J. 202n  
 Neumann, Erich 244  
 Neumann, Karl 81  
 Newmark, Peter 60n  
 Nietzsche, Friedrich 43n, 245  
  
 Oparin, A. P. 117  
 Ostwald, Wilhelm 113n  
  
 Pavlov, Ivan 38, 39  
 Peano, Giuseppe 26  
 Peirce, Charles Sanders 25, 26  
 Perry, Ralph Burton 2  
 Piaget, Jean 33  
 Pitts-McCulloch 76  
 Plessner, Helmuth 19, 64n, 79, 80-  
 82, 84, 182, 183n  
  
 Premack, Ann James 191-93  
 Premack, David 191-93  
  
 Riemann, Hugo 60n  
 Rousseau, Jean-Jacques 60  
 Roux, W. 138  
 Royce, Josiah 26-27  
 Russell, Bertrand 33  
  
 Saint Paul, Ursula 153  
 Scheler, Max 9, 10, 19n  
 Schindewolf, Otto H. 197  
 Schmidt, H. 233n  
 Schröder, Ernst 26  
 Schwemmer, Oswald 227n, 233n  
 Searle, John 238n  
 Sheffer, Henry Maurice 25-27  
 Skinner, Burrhus Frederic 146, 148  
 Spencer, W. B. 226n  
 Spiegelmann, S. 125  
  
 Tartabini, Angelo 185  
 Taylor, Charles 21, 22n  
 Thorndike, Edward 171n  
 Tinbergen, Nikolaus 25, 148n, 149-  
 50, 152-53, 157  
  
 Uexküll, Jakob von 10, 37n, 147,  
 158-59, 162-65, 170, 172-73,  
 182-83, 185, 191, 195-96  
  
 Valentine, J. W. 143  
 Vaclair, Jaques 169n, 183-84  
 Volkelt, Hans 25, 37n, 147, 158-  
 59, 162, 165-73, 176n, 181-83,  
 185, 188-89, 191, 195-96  
  
 Waddington, C. H. 125  
 Washburn, P. L. 202n  
 Watson, John Broadus 146  
 Weber, Max 20  
 Weidenreich, F. 202n  
 Weismann, A. 138  
 White, L. L. 138



- Whitehead, Alfred North 13, 25-  
27, 29, 32, 100n, 103  
Wiener, Norbert 76, 78n  
Wilson, Edward 242n  
Winkler, Ruthild 134n  
Wittgenstein, Ludwig 25, 45  
Yerkes, A. W. 47  
Yerkes, R. M. 47



VOLUMI PUBBLICATI NELLA COLLANA «LABIRINTI»

- 1 *L'angelo dell'immaginazione*, a cura di Fabio Rosa, 1992.
- 2 *Ercole in Occidente*, a cura di Attilio Mastrocinque, 1993 (esaurito).
- 3 *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, a cura di Attilio Mastrocinque, 1993.
- 4 «*Il mio nome è sofferenza*». *Le forme e la rappresentazione del dolore*, a cura di Fabio Rosa, 1993.
- 5 *Carlo Battisti, glottologo e attore neorealista*, a cura di Emanuele Banfi, 1993.
- 6 *Culti pagani nell'Italia settentrionale*, a cura di Attilio Mastrocinque, 1994.
- 7 Paolo Bellini, *La «Descrizione della Pollonia» di Fulvio Ruggieri*, 1994.
- 8 *Immagini del corpo in età moderna*, a cura di Paola Giacomoni, 1994.
- 9 Paolo Gatti, *Synonyma Ciceronis. La raccolta 'Accusat, lacescit'*, 1994.
- 10 *Problemi dell'educazione alle soglie del Duemila. Scritti in onore di Franco Bertoldi*, a cura di Olga Bombardelli, 1995.
- 11 *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*, a cura di Claudio Gianotto, 1995.
- 12 *Femminile e maschile tra pensiero e discorso*, a cura di P. Cordin - G. Covi - P. Giacomoni - A. Neiger, 1995.
- 13 *Pothos. Il viaggio, la nostalgia*, a cura di Fabio Rosa e Francesco Zambon, 1995.
- 14 *Viaggi e viaggiatori nelle letterature scandinave medievali e moderne*, a cura di Fulvio Ferrari, 1995.
- 15 *Sei lezioni sul linguaggio comico*, a cura di Emanuele Banfi, 1995.
- 16 *Dudone di San Quintino*, a cura di Paolo Gatti e Antonella Degl'Innocenti, 1995.
- 17 Jan Władysław Woś, *La nonciature en Pologne de l'archevêque Hannibal de Capoue (1586-1591)*, 1995.

- 18 *La 'seconda prosa'. La prosa russa negli anni '20 e '30 del Novecento*, a cura di T. V. Civ'jan - D. Rizzi - W. Weststeijn, 1995.
- 19 *Visioni e archetipi. Il mito nell'arte sperimentale e di avanguardia del primo Novecento*, a cura di F. Bartoli - R. Dalmonte - C. Donati, 1996 (esaurito).
- 20 *I silenzi dei testi. I silenzi della critica*, a cura di Carla Locatelli e Giovanna Covi, 1996 (esaurito).
- 21 Luca Pietromarchi, *La 'Quête de Joie' di Patrice de La Tour du Pin*, 1995.
- 22 *Analisi e canzoni*, a cura di Rossana Dalmonte, 1996.
- 23 Lady Mary Montagu, *Lettere scelte*, a cura di Giovanna Silvani, 1996.
- 24 *Dall'Indo a Thule. I greci, i romani, gli altri*, a cura di Antonio Aloni e Lia De Finis, 1996 (esaurito).
- 25 *Miscillo flamine. Studi in onore di Carmelo Rapisarda*, a cura di Antonella Degl'Innocenti e Gabriella Moretti, 1997.
- 26 *La memoria pia. I monumenti ai caduti della Prima guerra mondiale nell'area trentino-tirolese*, a cura di Gianni Isola, 1997.
- 27 *Atti del Secondo Incontro di Linguistica greca*, a cura di Emanuele Banfi, 1997.
- 28 *Archivio italo-russo*, a cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin, 1997.
- 29 *Parallela 6: italiano e tedesco in contatto e a confronto*, a cura di P. Cordin - M. Iliescu - H. Siller Runggaldier, 1998.
- 30 *Critical Studies on the Feminist Subjects*, a cura di Giovanna Covi, 1997.
- 31 *Tra edificazione e piacere della lettura: le Vite dei santi in età medievale*, a cura di Antonella Degl'Innocenti e Fulvio Ferrari, 1998.
- 32 *Descrizioni e iscrizioni: politiche del discorso*, a cura di Carla Locatelli e Giovanna Covi, 1998.

- 33 *Dalla tarda latinità agli albori dell'Umanesimo: alla radice della storia europea*, a cura di Paolo Gatti e Lia de Finis, 1998.
- 34 Francesco Bartoli, *Figure della melanconia e dell'ardore. Saggi di ermeneutica teatrale*, 1998.
- 35 Theodor Storm, *'Immensee' e altre novelle*, a cura di Fabrizio Cambi, 1998.
- 36 *Pause, interruzioni, silenzi. Un percorso interdisciplinare*, a cura di Emanuele Banfi, 1999.
- 37 Friedrich Hebbel, *Schnock. Un dipinto olandese*, a cura di Alessandro Fambrini, 1998.
- 38 Elena Rosanna Marino, *Gli scolî metrici antichi alle 'Olimpiche' di Pindaro*, 1999.
- 39 *Reinventare la natura. Ripensare il femminile*, a cura di P. Cordin - G. Covi - P. Giacomoni - A. Neiger, 1999.
- 40 *Percorsi socio- e storico-linguistici nel Mediterraneo*, a cura di Emanuele Banfi, 1999.
- 41 *L'occhio, il volto. Per un'antropologia dello sguardo*, a cura di Francesco Zambon e Fabio Rosa, 1999.
- 42 Ignazio Macchiarella, *Introduzione al canto di tradizione orale nel Trentino*, 1999.
- 43 *Dalla lirica al teatro: nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, a cura di Luigi Belloni - Vittorio Citti - Lia de Finis, 1999.
- 44 Michio Fujitani, *Shinkyoku, il canto divino. Leggere Dante in Oriente*, introduzione di Emanuele Banfi, 2000.
- 45 *Giuseppe Fraccastro (1849-1918) Letteratura, filologia e storia fra Otto e Novecento*, a cura di Alberto Cavarzere e Gian Maria Varanini, 2000.
- 46 *Tutti i lunedì di primavera. Seconda rassegna europea di musica etnica dell'Arco Alpino*, a cura di Rossana Dalmondo e Ignazio Macchiarella, 2000.
- 47 *Co(n)texts: Implicazioni testuali*, a cura di Carla Locatelli, 2000.
- 48 Jan Władysław Woś, *Politica e religione nella Polonia tardomedioevale*, 2000.

- 49 *Il prosimetro nella letteratura italiana*, a cura di Andrea Comboni e Alessandra di Ricco, 2000.
- 50 *Rus Africum. Scavo e ricognizione nei dintorni di Dougga*, a cura di Mariette de Vos, 2000.
- 51 *Un'artistica rappresentazione di Esmoreit, figlio del re di Sicilia*, a cura di Fulvio Ferrari, 2001.
- 52 *La scuola alla prova*, a cura di Olga Bombardelli e Marco Dallari, 2001.
- 53 Georg Brandes, *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, a cura di Alessandro Fambrini, 2001.
- 54 Jan Władysław Woś, *Silva Rerum. Sulla storia dell'Europa orientale e le relazioni italo-polacche*, 2001.
- 55 Paolo Gatti, *Un glossario bernense* (Bern, Burgerbibliothek, A. 91 [18]), 2001.
- 56 *Le riviste dell'Europa letteraria*, a cura di Massimo Rizzante e Carla Gubert, 2002.
- 57 *Zehn Jahre nachher. Poetische Identität und Geschichte in der deutschen Literatur nach der Vereinigung*, Fabrizio Cambi und Alessandro Fambrini (Hrsg.), 2002.
- 58 *Guido Piovene. Tra realtà e visione*, a cura di Massimo Rizzante, 2002.
- 59 Valeria Ferraro, *Problemi di descrizione della letteratura*, 2002.
- 60 Jan Władysław Woś, *Wokół spraw włosko-polskich*, 2002.
- 61 *I filosofi e la città*, a cura di Nестore Pirillo, 2002.
- 62 *eLearning. Didattica e innovazione in università*, a cura di Patrizia Ghislandi, 2002.
- 63 Anna Paola Mosca, *Ager Benacensis. Carta archeologica di Riva del Garda e di Arco (IGM 35 I NE-I SE)*, 2003.
- 64 *L'elegia nella tradizione poetica italiana*, a cura di Andrea Comboni e Alessandra Di Ricco, 2003.
- 65 *Fare letteratura oggi*, a cura di Carla Locatelli e Oriana Palusci, 2003.
- 66 Paul Scheerbart, *La grande luce. Münchhausiadi riunite*, a cura di Stefano Beretta, 2003.
- 67 Brigitte Foppa, *Schreiben über Bleiben oder Gehen. Die Option in der Südtiroler Literatur 1945-2000*, 2003.

- 68 *Voci femminili caraibiche e interculturalità*, a cura di Giovanna Covi, 2003.
- 69 *L'Officina Ellenistica. Poesia dotta e popolare in Grecia e a Roma*, cura di L. Belloni, L. de Finis, G. Moretti, 2003.
- 70 Jan Władysław Woś, *Santa Sede e corona polacca nella corrispondenza di Annibale di Capua (1586-1591)*, 2004.
- 71 *Obscuritas. Retorica e poetica dell'oscuro*, a cura di G. Lachin e F. Zambon, 2004.
- 72 Kvetoslav Chvatik, *Il mondo romanzesco di Milan Kundera*, 2004.
- 73 *Archeologia del territorio. Metodi materiali prospettive Medjerda e Adige: due territori a confronto*, a cura di Mariette de Vos, 2004.
- 74 *Teatri del Mediterraneo. Riscritture e ricodificazioni tra '500 e '600*, a cura di Valentina Nider, 2004.
- 75 Christian Weise, *La singolare commedia del villano olandese*, a cura di Stefano Beretta, 2004.
- 76 *Le lingue e le letterature germaniche fra il XII e il XVI secolo. Atti del XXIX Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica*, a cura di F. Ferrari e M. Bampi, 2004.
- 77 Serenella Baggio, *Prezioso e dimesso. La lingua di Arturo Loria al tempo di «Solaria»*, 2004.
- 78 *Memoria. Poetica, retorica e filologia della memoria*, a cura di G. Peron, Z. Verlato, F. Zambon, 2004.
- 79 Nestore Pirillo, *La metafora del tribunale. Tra prudenza e coscienza: l'immagine del tribunale nella filosofia kantiana*, 2005.
- 80 Claudia Demattè, *Repertorio bibliografico e studio interpretativo del teatro cavalleresco spagnolo del sec. XVII*, 2005.
- 81 Ilario Tancon, *Lo scienziato Tito Livio Burattini (1617-1681) al servizio dei re di Polonia*, 2005.
- 82 *Deutschkompetenzen im universitären Bereich*, a cura di Federica Ricci Garotti, 2005.
- 83 *Tommaso Traetta: i libretti della 'Riforma'. Parma 1759-1761*, a cura di Marco Russo, 2005.

- 84 *L'Archivio lessicale dei dialetti trentini*, a cura di Patrizia Cordin, 2005.
- 85 *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, a cura di Paola Giacomoni e Luigi Dappiano, 2005.
- 86 *Glossae Nonii Leidenses. La prima serie*, a cura di Paolo Gatti, 2005.
- 87 Francesca Di Blasio, *The Pelican and the Wintamarra Tree. Voci della letteratura aborigena australiana*, 2005.
- 88 *Erodoto e il 'modello erodoteo'. Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, a cura di Maurizio Giangliulo, 2005.
- 89 Jan Władysław Woś, «*Florenza bella tutto il vulgo canta*». *Testimonianze di viaggiatori polacchi*, 2006.
- 90 *Translating Tourism. Linguistic/cultural representations*, a cura di Oriana Palusci e Sabrina Francesconi, 2006.
- 91 *Spazi/o: teoria, rappresentazione, lettura*, a cura di F. Di Blasio e C. Locatelli, 2006.
- 92 Stefano Zangrando, *Aspetti della teoria del romanzo. Ortega y Gasset, Lukács, Bachtin*, 2006.
- 93 Alessandro Miorelli, *Ancora nella caverna. Riscritture narrative tardo-novecentesche del mito platonico della caverna*, 2006.
- 94 Italo Michele Battafarano, *Cola di Rienzo. Mito e rivoluzione nei drammi di Engels, Gaillard, Mosen e Wagner*, 2006.
- 95 *I 'test di scrittura' e i corsi di 'Italiano scritto'*, a cura di Vito Maistrello, 2006.
- 96 *A mezzanotte dormono i borghesi. Anarchia e cabaret nella Germania del primo Novecento*, a cura di A. Fambrini e N. Muzzi, 2006.
- 97 *Postcolonial Studies. Changing Perceptions*, edited by Oriana Palusci, 2006.
- 98 *Saperi e linguaggi a confronto. Atti dei seminari interdisciplinari sui linguaggi delle scienze umane e delle scienze fisiche*, a cura di Maria Luisa Martini e Silvia De-francesco, 2006.
- 99 *Arabs*, a cura di Paolo Gatti, 2007.



- 100 Charles Bauter, *La Rodomontade*, texte établi, annoté et présenté par Laura Rescia, 2007.
- 101 Walter Nardon, *La parte e l'intero. L'eredità del romanzo in Gianni Celati e Milan Kundera*, 2007.

Finito di stampare nel mese di aprile 2007  
dalla Tipolitografia Alcione

