

---

## LA VOCE DEL SÉ E LA SIGNORA DARWIN

*Carlo Sini*

---

La voce del Sé (*Self*) cominciò a parlare in inglese centoventi anni fa, in uno scambio di lettere tra un grande scienziato, allora sulla cresta dell'onda di un mare non poco tempestoso, e un giovane filosofo, matematico e psicologo, destinato a una morte prematura e all'ingiustizia tuttora permanente di una scarsa fama. Lo scienziato era l'inglese Charles Darwin; il filosofo l'americano Chauncey Wright, amico di William James e di Charles Peirce, allora poco più che giovanotti di belle speranze, "corifeo" (come dirà Peirce riandando a quegli anni) di quel "Metaphysical Club" di Cambridge, Mass., dai cui disordinati incontri germinò l'idea-guida del pragmatismo americano<sup>1</sup>.

In una lettera del 14 luglio 1871 Darwin scriveva a Wright: «Poiché siete dotato di una mente così chiara e prestate un'attenzione così particolare al significato delle parole, mi auguro che vogliate, una qualche volta, prender l'occasione di considerare quando si possa dire propriamente che una cosa è compiuta dallo spirito umano»<sup>2</sup>. Darwin aggiungeva che, per parte sua, era incline a pensare a una selezione inconscia applicata alle variazioni del linguaggio, sino ai gradi intelligenti e coscienti, ovvero "superiori", della comunicazione animale. In tal modo Darwin rispondeva indirettamente alla provocazione di Francis Bowen, professore dell'università di Harvard, il quale, sulla «North American Review», di cui era direttore, aveva sfidato Darwin a colmare «con gradazioni impercettibilmente fini l'immensa frattura che ora separa l'uomo dagli animali».

Con questa pubblica sfida Bowen individuava e svelava acutamente quello che era il proposito segreto del prudente Darwin, il quale, nell'*Origine delle specie*, aveva accennato alla possibilità di applicare la teoria biologica dell'evoluzione al problema psicologico del passag-

gio dall'istinto animale alla ragione umana. Non si trattava, in realtà, di un corollario: questo era il fulcro ambizioso e segreto del progetto scientifico di Darwin, per il quale egli accumulava da tempo una gran mole di appunti, poi in gran parte distrutti o parzialmente rifusi nel libro *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* del 1872: libro che più che rivelare l'intenzione originaria, piuttosto la dissimulava, riducendone drasticamente la portata<sup>3</sup>. Il fatto è che *L'origine delle specie* (ancor più del successivo *La discendenza dell'uomo*) aveva scatenato una polemica furibonda e uno scandalo culturale in tutto il mondo, e Darwin aveva tutto l'interesse a placarne i tratti più marcatamente ideologici ed emotivi, per ricondurre la discussione sui contenuti biologici strettamente scientifici. Inoltre egli non si riteneva in possesso della competenza necessaria per trasferire la questione entro la psicologia (di qui l'appello alle competenze di Wright). E infine (ma per altri versi anzitutto) Darwin doveva fare i conti, come accennò nell'*Autobiografia*, con sua moglie, donna religiosissima, ossessionata dall'idea che suo marito, con quelle sue idee che avevano suscitato un putiferio e una serie di scandali e di pubbliche condanne religiose, finisse a bruciare nel fuoco dell'inferno, anziché ricongiungersi castamente con lei nell'aldilà eterno, su una qualche graziosa nuvoletta accosciata per l'occasione in stile vittoriano. E fu così che il prudente, ma tenace, Darwin si risolse a passare la palla all'amico Wright.

Quest'ultimo era stato il suo più valido, fedele e intelligente difensore e interprete, in America, non appena si era levata la burrasca contro il "darwinismo". Per primo aveva intuito il nesso profondo che legava la teoria della selezione naturale con le idee filosofiche dell'utilitarismo (rispetto alle quali il darwinismo finiva per apparire come una sorta di applicazione particolare e di riprova scientifica)<sup>4</sup>. In polemica con Bowen, Agassiz e tanti altri aveva tenuto fermo alla versione rigorosamente scientifica dell'evoluzionismo (il cui fulcro era la messa fuori causa di ogni finalismo metafisico, di ogni piano provvidenziale o scopo intelligente nella differenziazione delle specie), senza cedere, come Asa Gray, alla tentazione del compromesso e dell'accomodamento nei confronti dei vari evoluzionismi fantastici a sfondo religioso che pullularono alla fine dell'800: cosa che suscitò l'incondizionata stima e ammirazione di Darwin. Ora si apprestava all'ultima e più grande fatica: quella di spiegare la nascita dell'intelligenza umana in

termini di selezione naturale, come Darwin stesso gli aveva suggerito.

Primo frutto di questa impresa fu lo straordinario saggio *L'evoluzione dell'autocoscienza*, apparso sulla «North American Review» nell'aprile del 1873<sup>5</sup>. Primo rispetto al progetto di una grande *Psychozoology*<sup>6</sup>, che rimase nella penna e nelle intenzioni per la morte improvvisa che colse Wright a soli 45 anni di età. Il saggio fu così anche l'ultimo dei suoi lavori, e anzi il suo capolavoro, per volere del destino. In esso la voce del Sé cominciò distintamente a parlare.

Le idee di fondo del saggio in questione possono così sintetizzarsi. Come la forma organica dell'uomo può spiegarsi, grazie alla selezione, in base a principi naturali, senza ricorrere a principi soprannaturali e misteriosi, lo stesso può dirsi dell'autocoscienza. Scrupoli e pregiudizi religiosi tendono da sempre a scavare un solco qualitativo incolmabile tra gli animali (ai quali si nega ogni attività psichica superiore) e l'uomo. L'animalità è ricondotta totalmente all'istinto naturale e l'umanità innalzata alla ragione soprannaturale, il che soddisfa il sentimento morale di eccellenza di quest'ultima, ma impedisce la comprensione scientifica della psichicità. Infatti istinto e intelligenza non sono che i termini estremi di due serie infinitamente convergenti entro l'ambito di un punto di vista dinamico e funzionale della psichicità. Non si deve credere (come hanno scoperto gli utilitaristi) che nel cercare la genesi dei caratteri qualitativi di un sentimento complesso (per es. l'altruismo) si debba risalire a sentimenti che abbiano il medesimo carattere qualitativo. È in base a tale abbaglio che si ritiene, come ha detto Bowen, che l'intelligenza differisca dall'istinto "nel genere e non nel grado". In realtà un sentimento complesso può benissimo presentare una qualità originale che non era presente in nessuno dei sentimenti componenti. È così che l'associazione di sentimenti egoistici, aventi in origine valore di *mezzo*, acquisisce progressivamente valore di *fine*, dando vita a comportamenti disinteressati.

Lo stesso è da dirsi dell'intelligenza umana. Essa non va riguardata come una nuova facoltà, ma come un *nuovo uso* di vecchie facoltà (per es. la memoria, l'immaginazione ecc.); nuovo uso determinato dalle circostanze esterne e dalla selezione evolutiva. Il nuovo uso occasiona nuove funzioni che sembrano non avere più alcun legame con le antiche. Questo è ciò che accade in particolare nei confronti dell'uso dei "gesti" che non hanno dapprima funzione di "segnni" o di "simboli"

e che in seguito la acquisiscono, denotando altro al di là della loro semplice presenza e insorgenza. Questo passaggio evolutivo chiama in causa (come aveva intuito Darwin) principalmente il gesto vocale e il linguaggio. Il gesto vocale prelinguistico, non ancora abitato da intenzioni comunicative o comunicativo-linguistiche, le assume via via sotto la spinta dei bisogni e della collaborazione sociale. La natura stessa dell'oggetto (il gesto vocale e il suo associarsi alla gestualità e alle immagini dell'attività cooperativa) seleziona un tipo di attenzione e di memoria che rende possibile il rendersi conto delle proprie capacità comunicative. Il linguaggio è così un'inconscia invenzione collettiva che si riflette sui parlanti (resi tali dall'uso sociale dei segni), ponendoli in grado di ricondurre i loro segni interni, riflesso dei segni esterni, sotto il controllo della volontà. L'individuo si trova così fornito di «una piccola rappresentazione del mondo evocabile a piacere nel pensiero» e questo patrimonio e possibilità interiore è ciò che chiamiamo autocoscienza, presenza del mondo a sé, e del sé a sé, cioè il *Self* della *Selfconsciousness*.

Questa brillante spiegazione ha il suo punto debole nella asserita "interiorizzazione" dei segni esterni, della quale sono troppo genericamente delineati e compresi i passaggi. Come avviene l'interiorizzazione? Come si genera propriamente il Sé dal non-Sé? Ecco le domande alle quali rispose il filosofo George Herbert Mead, fondatore (con Baldwin) della psicologia sociale, amico e collaboratore di John Dewey a Chicago. Anche Mead, come Wright (sebbene in misura minore), ha avuto in sorte il destino di una fama assai più ristretta di quanto l'importanza e l'originalità delle sue idee avrebbero meritato<sup>7</sup>. Nondimeno, poiché queste idee sono relativamente più note, mi limiterò qui a una sintesi estremamente rapida, in relazione al nostro problema.

Wright aveva visto che, nel passaggio dall'animale all'uomo, era necessario introdurre, per colmare il divario, l'elemento sociale (il segno comunicativo entro l'azione cooperativa). Ma (come poi Wundt, Spencer e Watson) egli presupponeva in qualche modo lo stato di coscienza, il contenuto psichico, il *Self*, alla relazione comunicativo-sociale; in tal modo la nuova funzione del gesto come espressione, o addirittura come linguaggio espressivo, risultava, più che spiegata, a sua

volta presupposta. Scrive per es. Mead, riferendosi espressamente a Darwin: «I gesti servono a esprimere le emozioni, ma non possiamo pensare che essi nascano come linguaggio destinato a esprimere l'emozione. Perciò il linguaggio va studiato dal punto di vista di quel tipo di condotta, fondato sui gesti, nell'ambito del quale esso esisteva senza essere, per questo, un linguaggio definito. E dobbiamo vedere in che modo la funzione comunicativa avrebbe potuto scaturire dal primo tipo di condotta» (cioè da quella condotta gestuale che non ha ancora intenti comunicativi consapevoli)<sup>8</sup>.



Supponiamo che un cane si disponga ad attaccare un altro cane; i suoi gesti espressivi stimoleranno nel secondo cane l'assunzione di un mutamento di posizione e di atteggiamento verso il primo; questi stimoleranno a loro volta un mutamento nel cane aggressore e così via, dando vita a successivi accomodamenti che potremmo definire una "conversazione di gesti". Abbiamo così un "atto sociale" in cui si verificano continue "interazioni" tra "proposte" e "risposte". Tutto ciò non comporta però la coscienza della interazione e della conversazione gestuale. L'animale può provare ira o paura e i suoi gesti le manifestano. Darwin si è limitato a osservare questo aspetto, che è però il meno importante per il sorgere dell'autocoscienza. Il punto che resta da spiegare è come il gesto compiuto dal primo individuo, per es. in base alla sua aggressività, possa far sorgere la stessa idea di aggressività in lui stesso e nel secondo individuo, rendendoli coscienti del significato dell'atto sociale che si sta consumando tra loro. Supponiamo che al gesto aggressivo del primo individuo il secondo abbia una reazione di paura; allora il gesto

del primo individuo significa per il secondo paura e non aggressività o rabbia. Esso non evocerà affatto, in nessuno dei due, il contenuto psichico della rabbia, come per es. Wundt vorrebbe. Wundt infatti pone il gesto e il contenuto psichico in due sfere diverse (di qui il suo famoso "parallelismo psicofisico", cioè l'idea, in realtà del tutto inconsistente, che a un fatto fisico faccia riscontro un cosiddetto fatto psichico). Wundt «presuppone il Sé antecedente rispetto al processo sociale al fine di spiegare la comunicazione nell'ambito di quel processo, mentre, al contrario, il Sé deve essere spiegato nel contesto del processo sociale e della comunicazione».

Il punto è decisivo e converrà lasciare ancora a Mead la parola: «Gli individui debbono essere posti in relazione essenziale all'interno del processo prima ancora che la comunicazione o il contatto fra le menti di differenti individui diventi possibile. Il corpo, in quanto tale, non è un Sé; esso lo diventa solo quando abbia sviluppato una mente nel contesto dell'esperienza sociale. Wundt non si preoccupa di spiegare l'esistenza e lo sviluppo del Sé e della mente nell'ambito, o nei termini, del processo sociale dell'esperienza; e il fatto che egli li presupponga come elementi che rendono possibile tale processo insieme alla comunicazione in essi implicata, invalida la sua analisi del processo medesimo. Infatti, se si presuppone, con Wundt, l'esistenza iniziale della mente per spiegare la realizzazione del processo sociale dell'esperienza, allora l'origine della mente e l'interazione fra le singole menti diventano un mistero. Viceversa, se consideriamo il processo sociale dell'esperienza come anteriore (in forma rudimentale) all'esistenza della mente e si spiega l'origine della mente sulla base dell'interazione fra individui all'interno di quel processo, allora non solo l'origine della mente, ma anche l'interazione fra le singole menti cessano di apparire come misteriose o miracolose. La mente nasce attraverso la comunicazione da una conversazione di gesti in un processo sociale o contesto d'esperienza, e non viceversa. Wundt trascura in tal modo il fatto importante che la comunicazione è fondamentale per la natura della cosiddetta 'mente'»<sup>9</sup>.

In altre parole, i gesti possono divenire veicoli di una comunicazione cosciente, divenire cioè "simboli significativi" (*significant symbols*), solo quando «suscitano implicitamente nell'individuo che li compie le medesime risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ri-

tiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzati». Solo in questo caso avviene un'assunzione dell'atteggiamento altrui nei confronti dei propri gesti; solo in questo caso il gesto diviene "linguaggio" e «rende perciò cosciente l'individuo che lo compie dell'atteggiamento altrui verso il gesto stesso». Alla fine, l'assunzione, da parte di ciascuno degli individui che lo compiono, degli atteggiamenti altrui verso ognuno di loro, rende l'individuo cosciente di sé, lo costituisce come "mente", gli conferisce un "Sé".

Ora, esiste una sola classe di gesti che rende possibile in origine quell'interiorizzazione del segno che lo rende un simbolo significativo: il gesto vocale. Si tratta infatti «di uno di quegli stimoli sociali che riescono a influenzare la forma che li produce nello stesso modo in cui influenzano la forma stessa quando vengono prodotti da altri. In altre parole, possiamo udirci parlare e il significato di ciò che diciamo è lo stesso per noi e per gli altri». Il gesto vocale resta a stretto contatto con colui che lo usa e la risposta dell'altro diviene la stessa risposta del primo. Io dico all'altro quello che dico anche a me (o, dicendo all'altro, dico anche a me). Quindi interiorizzo la sua risposta come significato del mio atto. È a partire da questo strato della gestualità vocale che il linguaggio si costituisce, divenendo simbolo significativo di ogni altro mio gesto. Solo allora posso controllare i gesti dell'altro e i miei stessi gesti, cioè divenirne autocosciente. Solo allora dicendo "sedia" so di anticipare quella risposta comune che è il sedersi. Solo a questo livello posso parlare all'altro e a me stesso. Posso per es. formulare un pensiero silenzioso che dica a me stesso: "sono stanco; dove sarà una sedia?"

A questo livello l'individuo naturale si trova ora fornito di un Sé sociale e autocosciente. Esso è costituito dalle risposte comuni e cioè dalla fondamentale capacità di assumere il ruolo sociale degli altri in generale, ovvero la risposta dell'"Altro generalizzato". È questo "Altro generalizzato" propriamente il Sé e Mead, con minuziose analisi, mostra come esso sia l'origine della "voce della coscienza", cioè della coscienza sociale e morale (del Super-Io, direbbe Freud), donde si originano le formazioni successive (e non precedenti) dell'"Io" e del "Me", cioè l'attività e la passività, l'apertura creativa al futuro e il legame col passato di ogni individuo sociale. Ma di tutti questi fondamentali sviluppi e della importanza che riveste in essi la doppia figura del gioco (come *play* e come *game*) non possiamo qui far parola.

Detto tutto ciò, restano due importanti questioni. La prima concerne la formazione del significato linguistico entro il puro gesto vocale. Anche Mead se l'è cavata, come già Wright per altri aspetti e per questo medesimo, in modo troppo generico. Il grido, supponiamo, evoca una risposta che vedo. Ma insieme sento il grido (a differenza del fatto che non mi vedo gridare, così come non mi vedo digrignare i denti, oppure sorridere e simili); è aperta in tal modo la *possibilità* del significato. Ma come accade che il possibile divenga reale? Non dobbiamo presupporre una mente intelligente in atto perché il passaggio venga colmato, come già diceva il vecchio Aristotele? Sino a quando questo passaggio non venga mostrato *entro* la comunicazione gestuale e la gestualità vocale, gli antichi paradossi metafisici si ripresentano con tutta la loro forza cogente.

Mi limito poi a osservare che tale passaggio *non* è colmato nella genesi fenomenologica della soggettività in Husserl; e tanto meno nell'originario "essere insieme" dell'esserci assunto da Heidegger in *Essere e tempo* (dove anzi il problema è semplicemente saltato, con quello della genesi della differenza tra umanità e animalità, donde le giuste proteste di Husserl). Circostanze, entrambe, di gran momento (mi pare), ma delle quali né i "partigiani" della fenomenologia, né quelli dell'ermeneutica, sembrano darsi alcun pensiero, impegnati a svolgere piuttosto considerazioni e polemiche ideologico-culturali sul moderno, il post-moderno, il fondamento, il non-fondamento, il pensare forte o debole, la soggettività o oggettività dell'interpretare e altre consimili questioni che di filosofico hanno l'apparenza, ma nessuna sostanza.

In secondo luogo la spiegazione di Mead (che anche Derrida attinse molto di sfuggita parlando della voce, e ignorando il precedente assai più robusto di Mead) apre a un secondo e ancor più complesso problema. In sintesi si può delineare così. Mead osserva giustamente che, tradotti nella voce significativa (come direbbe Heidegger), i gesti assumono un significato ideale che è tutt'altro, o a tutt'altro livello, rispetto ai gesti originari stessi. Le parole, insomma, dicono le cose, ma le dicono al loro livello di generalizzazione e di simbolizzazione. Sarebbe un'ingenuità credere che l'oggettività linguistica (e conseguentemente, come dice Mead, l'oggettività scientifica) esprimano specularmente le realtà che dicono. È certo così, ma allora tutta la "spiegazione" che

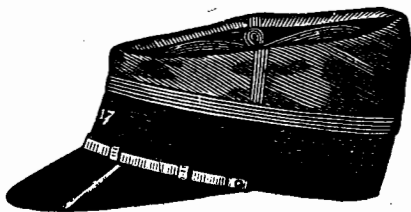


Mead fornisce della origine della mente e del Sé, essendo ovviamente condotta sulla base delle oggettualità linguistiche, *di che parla propriamente?* Quando diciamo “il gesto vocale prelinguistico” è di questo supposto gesto che parliamo, o piuttosto parliamo già della sua traduzione linguistica? Quando diciamo che la voce è l’origine prima del Sé non rischiamo di star dicendo tutt’altro, e cioè che è proprio *questa voce del Sé parlante* che nomina la voce come origine del Sé?

Al primo e al secondo problema ho lungamente dedicato le mie fatiche<sup>10</sup>. Non so se ne sono davvero venuto a capo. Certo mi sembra di aver fatto un buon cammino dentro di essi e di aver capito (direi “scoperto”, se non temessi di illudermi e di apparire pretenzioso) un certo numero di cose. Per esempio di aver mostrato attraverso quale intreccio di gestualità la voce entra nella dimensione del significato linguistico e come da ciò sia possibile ricostruire la genesi dell’intersoggettività. E poi come ogni tematizzazione del significato “logico” esiga il rinvio al tema delle “pratiche” e questo infine a una consapevolezza “etica” delle nostre operazioni, che è tema ancora apertissimo e pieno di affascinanti prospettive. Ma devo aggiungere che, salvo alcune simpatiche eccezioni, mi sembra che di tale cammino non si siano accorti in molti, o quanto meno che esso non sia stato sinora ritenuto degno dai più di una discussione e magari di una puntuale confutazione. Forse che il tema dell’origine dell’autocoscienza non è più importante o “attuale”, non è più in grado di suscitare interesse ed emozione? Non lo credo.

Di un’altra cosa ho invece il perturbante sospetto; e cioè che il silenzio sia un ulteriore effetto delle sollecite interdizioni che la gentile signora Darwin, dall’alto della nuvoletta del paradiso dove è sicuramente finita, continua a scagliare contro tutti coloro che si ostinano a parlare dell’origine dell’autocoscienza, manifestando così, già nelle intenzioni, blasfemi propositi. E allora, caro lettore, consentimi la difesa, qui tentata, per porre riparo a questa interdizione (che già colpì ben più illustri vittime, come Wright e Mead, e Darwin stesso in persona). Essa consiste anzitutto, come si è potuto vedere, in un vademecum della memoria che rianimi il senso di un cammino troppo spesso, io credo, trascurato o sottovalutato. Resta poi l’impegno di dire come *io*, di conseguenza, abbia tentato di pervenire a una soluzione: impegno che, per evidenti ragioni, deve rinviarsi a un’occasione futura. E c’è nel frat-

tempo la possibilità che anche *tu*, lettore, ti lasci indurre a riconsiderare la via che ti ho indicato, magari aggiungendovi, se non è chieder troppo (e sia pure sfidando il sorriso di compatimento che avverto spiovere dall'alto), qualche lettura o rilettura dei miei volenterosi tentativi. Forse allora potremo riprendere, con reciproco frutto, il problema essenziale della formazione del Sé, il problema della sua ambigua voce e dei suoi limiti storici e strutturali; e infine il problema del rapporto di tale via di pensiero con altri tentativi che la riflessione contemporanea ha variamente frequentato, tutti in sostanza mossi dalla grande e famosa domanda kantiana: che è "uomo"? Quella domanda che, con urbana cortesia, ma certo anche con profonda inquietudine, Darwin, come abbiamo visto, rivolgeva all'amico Wright, sperando nel suo acume e nelle sue competenze. Domanda che in realtà era già di competenza del suo Sé di scienziato e del nostro Sé di uomini della cultura d'Occidente.



1. Sulla figura di Wright, sui suoi rapporti con Darwin e sulle riunioni e i membri del "Metaphysical Club" rinvio al cap. II del mio *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.

2. Cfr. PH.P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harper and Row, New York 1965, p. 54.

3. Si veda in proposito l'*Introduzione* di G.A. Ferrari a C. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, trad. it., Boringhieri, Torino 1982.

4. Cfr. *Il pragmatismo americano*, cit., pp. 77-87.

5. *The Evolution of Self-consciousness* (1873), trad. it. a cura di R. Strambaci, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, Spirali, Milano 1990. Della Strambaci è importante il saggio introduttivo (*La coscienza e i segni*) che ripercorre e analizza il lavoro di Wright anche in relazione a Peirce, James e Mead.

6. Scrisse Wright in una lettera a un amico, poco prima della morte improvvisa: «Penso di scrivere un'opera su questioni che sono oggetto di certi comuni interessi e studi [comuni a lui e a Darwin] per cui si adotta il nome di *Psychozoology* (in sostituzione a quello di 'psicologia animale', di 'istinto' e simili), al fine di mostrare la necessaria subordinazione (dal nostro punto di vista) della coscienza, negli uomini e negli animali, al loro sviluppo e alle loro relazioni generali con la natura».

7. Per la figura di Mead e i temi qui trattati, oltre al cap. V del cit. *Il pragmatismo americano*, rinvio ai miei saggi *Simbolismo e intersoggettività in G.H. Mead*, in «Il pensiero», vol. X, n. 3, 1965, pp.171-193; *L'analisi comportamentistica del soggetto in G.H. Mead*, in «Aut Aut», n. 93, 1966, pp. 3-16. Si veda inoltre di A. M. NIEDDU la monografia *George Herbert Mead*, Gallizzi, Sassari 1978. Sui rapporti tra Mead e Dewey e il problema della mente umana Morris ha scritto: «Sotto molti aspetti il più sicuro e imponente risultato dell'attività pragmatica sino a oggi è stata la teoria dell'intelligenza e della mente da essa derivata. Tale teoria è, naturalmente, fondamentale rispetto all'intera struttura. Lo sviluppo e l'elaborazione di tale teoria definisce l'attività di tutta la vita di George H. Mead. L'opera di Mead e quella di Dewey sono sotto molti aspetti complementari [...]. Nessuno dei due stava verso l'altro nella relazione esclusiva del maestro verso l'allievo; entrambi, secondo la mia opinione, erano di pari seppur differente statura intellettuale; entrambi parteciparono a un reciproco dare e avere secondo l'indole particolare di ciascuno di loro. Se Dewey presenta ordine e intuito, Mead presentò profondità analitica e precisione scientifica. Se Dewey è al tempo stesso il cerchione ruotante e molti dei raggi della contemporanea ruota pragmatica, Mead è il mozzo. E benché nel chilometraggio il cerchione della ruota viaggi assai lontano, esso non può procedere in linea retta più di quanto non proceda il suo mozzo»: cfr. C.W. Morris, *Introduzione a G. H. MEAD, Mind, Self, and Society*, Chicago 1934, trad. it., *Mente, Sé e Società*, Editrice universitaria G. Barbera, Firenze 1966, pp. 10-11.

8. Cfr. *Mente, Sé e Società*, cit., p. 17.

9. *Op.cit.*, pp. 75-76.

10. Per l'analisi del gesto vocale e per la veduta d'insieme relativa al costituirsi della coscienza e del linguaggio rinvio al mio saggio *Col dovuto rimbalzo*, contenuto in *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989. La ricerca completa, risalente alla metà degli anni Ottanta, è ora riprodotta nel volume *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991. Per gli sviluppi di quella che sono solito chiamare "strategia dell'anima" e per il loro concludersi nel tema delle pratiche e del rapporto logica-scrittura rinvio invece a *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981; *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1989; *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992; *Filosofia e scrittura*, Laterza, Bari 1994.