

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II



Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola di Dottorato in Scienze Filosofiche

XXIX Ciclo

**HENRI BERGSON E LA FILOSOFIA DELLA MENTE
CONTEMPORANEA. UNA LETTURA DI *MATIÈRE ET MÉMOIRE*
(1896)**

Tutor
Ch.mo Prof. Marco Ivaldo

Candidato
Alfonso Lanzieri

A.A. 2016-2017

Introduzione

Negli ultimi decenni il dibattito filosofico attorno al cosiddetto *mind-body problem* ha conosciuto un'intensificazione vertiginosa, causata, in buona parte, dall'affinamento delle tecniche di osservazione del cervello (*brain imaging*), le quali consentono oggi in pratica di osservare direttamente l'organo cerebrale a lavoro. Come è facile immaginare, la crescita esponenziale dei dati sperimentali sull'attività neurale, indubitabilmente connessa all'esperienza cosciente dell'individuo, ha rilanciato in modo perentorio gli interrogativi di ordine filosofico sullo statuto ontologico della 'coscienza' e sugli altri temi decisivi collegati a tale questione.

La riflessione che vede occupate la filosofia e le neuroscienze¹ rispetto al complesso tema di "confine" rappresentato dalla natura del fenomeno della coscienza (l'«*hard problem*», il problema difficile, come l'ha definito il filosofo australiano David Chalmers) ha il suo nodo problematico più profondo nell'interrogativo circa la possibilità che qualcosa di fisico, come il nostro sistema nervoso, e in particolare l'organo cerebrale, possa generare qualcosa che, così almeno sembra all'esperienza immediata, eccede la pura materialità dell'organismo. Tale problema, del resto, fatte salve le specificità del dibattito contemporaneo, è nelle sue linee essenziali una questione 'classica' (perciò sempre 'attuale') della filosofia: la domanda sulla (in apparenza) 'misteriosa' connessione tra spirito/materia o anima/corpo ha attraversato l'intera vicenda del pensiero occidentale. Dalla ben nota disputa tra materialisti e idealisti che possiamo ritrovare già nel *Sofista* di Platone, fino al decisivo (dal punto di vista della *storia degli effetti*) "passaggio" imposto da Cartesio il quale, opponendo una *res cogitans* ad una *res extensa*, delineava già lo schema metafisico di fondo entro il quale ancora si muove una buona parte delle neuroscienze contemporanee.

¹ È necessaria una chiarificazione terminologica riguardo le espressioni "scienza cognitiva" e "neuroscienze". Nella letteratura specialistica talvolta questi due termini sono usati come sinonimi; la sovrapposizione è favorita dai numerosi ed estesi punti di intersezione tra i due ambiti. Tuttavia "scienza cognitiva" e "neuroscienza" non sono propriamente la stessa cosa. Le scienze cognitive, nel loro complesso, mirano a capire il funzionamento di un qualsiasi sistema, naturale o artificiale, di ricevere, elaborare e comunicare informazioni (e dunque di manipolare simboli). Le neuroscienze, invece, studiano la mente in rapporto al suo sostrato materiale, ossia il cervello e il sistema nervoso. Su questo Cf. P. Legrenzi, *Prima lezione di scienze cognitive*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. V-VI.

Non può sfuggire il portato *antropologico* del tema: i risultati di un'indagine sulla natura del rapporto tra la mente e cervello – tra lo spirito e la materia, per usare termini filosoficamente più evocativi – condizionano, insieme, il pronunciamento sull'ipotesi dell'*eccezione* umana. In altri termini, la questione in gioco è nulla di meno che il posto di *Anthropos* all'interno di *Physis*.

Orbene, il programma di ricerca della versione “classica” della scienza cognitiva (SCC), sviluppatasi tra gli anni '50 e '80 del novecento era fondato sulla convinzione che fosse possibile studiare i processi cognitivi considerandoli processi di elaborazione operati su rappresentazioni, seguendo il filo di un'identificazione più o meno spinta tra apparato cognitivo umano e calcolatore digitale². Negli ultimi anni si sta registrando, invece, quello che da più parti si definisce un vero e proprio mutamento di paradigma. Il SCC, infatti, ha subito nel tempo, come vedremo, diverse critiche principalmente a motivo del suo approccio *internalista*, orientato cioè a considerare la mente come sistema chiuso, solipsisticamente caratterizzato, strumento d'elaborazione–dati separato dall'ambiente circostante, scevro da implicanze strutturali anzitutto col proprio corpo/sostrato materiale. Per il modello esplicativo *internalista*, in altre parole, “la mente è ciò che accade dentro la testa”.

Al modello teorico di spiegazione della natura del mentale fin qui esposto si contrappone quello *esternalista*. Quest'ultimo, lungi dal costituire un movimento unitario, definisce più un orizzonte comune a diversi programmi di ricerca, tutti accomunati però da un fondamentale assunto teorico di fondo: l'interazione continua tra agente e ambiente riveste un ruolo *costitutivo*³ per il sorgere e lo strutturarsi della nostra esperienza mentale. Potremmo riassumere la questione centrale della prospettiva *esternalista* con la domanda «where does the mind stop and the rest of the world begin»?⁴ Se per l'*internalismo* i confini della ‘mente’ erano i confini della scatola cranica, l'*esternalismo* immagina, con differenti livelli di radicalità, che la mente sia più *estesa* del sistema nervoso.

²Cf. M. Di Francesco, G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Mondadori, Milano 2012, p. 44.

³ Cf. M. Di Francesco, G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, cit., pp. 79-80.

⁴ A. Clark, D.J. Chalmers, *The Extended Mind*, in «*Analysis*», 58, 1/1998, pp. 7-19.

Questo cambio di prospettiva è stato naturalmente favorito da acquisizioni di dati sperimentali che hanno portato gli studiosi a riformare il loro paradigma euristico, in particolare rivalutando il ruolo del corpo. Il modello *Embodied cognition*⁵, ad esempio, sostiene che la gran parte dei processi cognitivi avvenga mediante i sistemi di controllo del corpo. La recente ricerca scientifica ha mostrato interessanti interazioni tra funzioni cognitive superiori e sistema sensorimotorio. Il materiale sperimentale di supporto a tale idea non manca, e la sua provenienza disciplinare è la più disparata. La scoperta dei cosiddetti *neuroni canonici*, ad esempio, ha mostrato come una classe di neuroni risponda all'osservazione di oggetti le cui caratteristiche fisiche (forma, grandezza) sono intimamente correlate con il tipo d'azione "codificato" da quegli stessi neuroni. In altri termini, l'osservazione di un oggetto, pur in un contesto che con esso non prevede alcuna interazione attiva, determina l'attivazione del programma motorio che s'impiegherebbe se si volesse interagire con esso. *Vedere l'oggetto significa evocare automaticamente cosa faremmo con quell'oggetto*⁶.

Nell'ambito della filosofia della mente, insomma, è in atto, insomma, un ripensamento dei *confini* del fenomeno mentale. Se quest'ultimo non accade all'interno del sacco epidermico come la digestione accade nello stomaco, ci si può chiedere, come abbiamo poc'anzi anticipato, «dove finisce la mente e inizia il resto del mondo?» come hanno fatto Andy Clark e David J. Chalmers nell'articolo che per la prima volta presentava in modo esplicito alla comunità scientifica l'ipotesi dell' *Extended Mind*.⁷ Con l'elaborazione di questa proposta esplicativa non solo si riconosce il ruolo del

⁵ L'*Embodied cognition* è un programma di ricerca molto variegato perciò non è possibile offrire alcuna esplicazione esaustiva in questo scritto. Per un primo approccio si veda V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata, intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in M. Cappuccio (cur.), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano 2006, pp. 293-326. Per orientarsi tra i molteplici indirizzi dell'*Embodied cognition* si veda il chiaro ed esaustivo contributo di F. Caruana, A. Borghi: *Embodied Cognition, una nuova psicologia* in «Giornale Italiano di Psicologia» 1/2013, pp. 23-48. Oppure, sempre per una prima introduzione, si veda P. F. Gomez, *Embodied Cognitive Scienze*, Nuova Cultura, Roma 2013.

⁶ Su questo argomento si possono vedere: V. Gallese, L. Fadiga, L. Fogassi, G. Rizzolatti, *Action Recognition in the Premotor Cortex*, in «Brain», 119/1996, pp. 593-609; A. Murata, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallese, V. Raos, G. Rizzolatti, *Object Representation in the Ventral Premotor Cortex (Area f5) of the Monkey*, in «J. Neurophysiol.», 78/1997, pp. 2226-2230; V. Gallese V., G. Lakoff, *The Brain's Concepts: The Role of the Sensory-motor System in Reason and Language* in «Cognitive Neuropsychology», 22/2005, pp. 455-479. La mole di studi e dati sperimentali è pressoché sterminata e in continua crescita.

⁷ A. Clark, D.J. Chalmers, *The Extended Mind*, in «Analysis», 58, 1/1998, pp. 7-19.

corpo e dell'ambiente nelle dinamiche cognitive, bensì si ammette una certa *distribuzione* della mente sui supporti *esterni* (ambientali, culturali e tecnologici), ammissione che naturalmente conosce varie sfumature, più o meno radicali, a seconda di quanta mente si decida di “cedere” all'ambiente circostante. In altri termini, si dà una forbice che va dal riconoscimento di ciò che è *esterno* al sistema nervoso come *funzionalmente* costitutivo per l'esperienza, fino a forme di *esternalismo radicale*⁸ che pensano la mente come *ontologicamente* estesa o distribuita su tutti i “supporti” del processo cognitivo. Il soggetto e l'oggetto, nelle forme più radicali di esternalismo, sarebbero due modalizzazioni del medesimo processo (fisico). Tra questi due estremi, abbiamo una gamma indefinita di posizioni intermedie.

Rispetto al plesso di problemi dei quali fin qui si è detto, la nostra tesi intende sostenere che il pensiero di Henri Bergson e, più nello specifico, i testi dell'opera Matière et mémoire del 1896, contengono delle vistose anticipazioni, spesso misconosciute, delle istanze teoretiche di fondo del paradigma esternalista. Nell'opera appena richiamata Bergson elabora una teoria della percezione che assegna al *corpo* un ruolo centrale. Per il filosofo francese, la percezione ha innanzitutto una tonalità *pragmatica*: è il mezzo attraverso il quale il soggetto si muove nel suo ambiente in funzione dei suoi scopi e non primariamente la facoltà finalizzata alla conoscenza teorica degli enti. Il soggetto ha tanto più mondo quanto più è ampio il raggio della sua azione possibile nell'ambiente circostante: il mondo si ordina secondo le capacità pratico-cinetiche dell'organismo, tanto da far dire a Bergson che «les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux».⁹ La percezione, allora, è come un taglio nel *continuum* della durata che, per così dire, solidifica in immagini discontinue la continuità fluida del reale. In tale processo la memoria ha la funzione di evocare tutte le percezioni passate “analoghe” alla presente – utili cioè al *riconoscimento* dell'oggetto dell'esperienza attuale – e di suggerirci così la decisione più appropriata. La percezione, cioè, non è mai un semplice contatto dello spirito con un oggetto: quella è intrisa di ricordi-immagine che la completano

⁸ Per una presentazione dei diversi tipi di esternalismo in relazione alla filosofia della mente si veda S. Hurley, *The Varieties of Externalism*, in R. Menary, *The Extended Mind*, MIT Press, Cambridge 2010, pp. 101-155; M. Amoretti, *La mente fuori da corpo. Prospettive esterne liste in relazione al mentale*, Franco Angeli, Milano 2011.

⁹ MM, p. 172.

interpretandola. In altre parole, l'esperienza è un *circuito*: la nostra memoria dirige sulla percezione ricevuta le vecchie immagini che assomigliano ad essa. Ogni percezione attenta suppone una riflessione (nel senso etimologico del termine), cioè la proiezione esterna di un'immagine attivamente creata, identica o simile all'oggetto, e che si modellerà sui suoi contorni. Il *medium* tra la percezione-materia e la memoria pura è il ricordo-immagine. Il corpo, allora, si presenta come il punto di intersezione tra spirito e materia richiamando i ricordi "utili" nella situazione data. Il mio presente, dunque, è *senso-motorio*, è il mio atteggiamento di fronte all'immediato futuro, è la mia azione imminente. In questa prospettiva, perciò, il fenomeno mentale non è ciò che si produce *dentro* un soggetto contrapposto a un mondo *fuori*, bensì il frutto dell'infinita declinazione dell'originaria co-appartenenza soggetto-mondo. C'è con-costituzione e co-implicazione tra io e mondo, per le quali la cognizione non è la rappresentazione di un mondo pre-dato ma l'evento congiunto di un mondo e di una mente a partire dalla molteplicità di azioni che, attraverso il corpo, questa compie nel mondo.

Dopo aver ricostruito il fondamentale ruolo del corpo e dell'azione nella costituzione della nostra esperienza, avvicinando così la *percezione* all'*azione* (e viceversa), Bergson si spinge più avanti. La nostra percezione, per il filosofo francese, non è anzitutto "nostra": essa ha un originario radicamento *esterno*: la *mia* percezione è innestata su un fondamento materiale (l'aggettivo qui va preso nel suo significato letterale) previo alla distinzione soggetto-oggetto, che Bergson chiama *percezione pura*, rispetto al quale l'esperienza egologicamente connotata risulta essere una modalizzazione seconda. Per Bergson, in sostanza, originaria non è la 'coscienza-di'. Questa è possibile solo sulla base di una 'coscienza-in'. Il filosofo francese, in sostanza, ridiscute i due pilastri "indiscutibili" sui quali si regge il dualismo di derivazione cartesiana: l'inestensione dello "spirito" da un lato, e il carattere spaziale dell'estensione della materia. Più che di correlazione soggetto-oggetto dobbiamo parlare di *con-naissance*.

La 'mente' allora non è di certo riducibile al suo sostrato materiale cerebrale perché quest'ultimo, così come tutto il sistema nervoso, non è per niente sufficiente a spiegarla: per Bergson, insomma, l'esperienza è più estesa del sistema nervoso. Riguardato l'originario in-essere della percezione nelle cose, per Bergson è

neutralizzato il “fossato” tra *res cogitans* e *res extensa*. Alludendo al vocabolario di Merleau-Ponty, ci si può spingere a dire che in *Matière et mémoire* la “mente” non è compresa più a partire dal corpo-soggetto ma dalla *chair* in quanto tessuto comune del corpo e del mondo, nel quale il soggetto ‘sente’ l’oggetto e al tempo stesso è da esso “sentito”: già da sempre implicati in una trama comune che li precede entrambi e a cui appartengono prima di qualunque conoscenza s/oggettiva. Ma Bergson radicalizza ancora di più tale posizione: come si è anticipato, l’impostazione del pensatore francese è tutta protesa nel tentativo di superare il *dualismo* – di ascendenza cartesiana – secondo un impostazione teoretica che vuole attingere un piano dell’esperienza più originario di quello della correlazione fondamentale coscienza-mondo della fenomenologia. Originario, infatti, è il piano delle ‘immagini in sé’, vale a dire il campo trascendentale dell’esperienza, rispetto al quale il soggetto e l’oggetto dell’esperienza propriamente umana sono i *costituiti* piuttosto che i *costituenti*.

Se confrontiamo i dati e i paradigmi euristici fondamentali degli studi più aggiornati in filosofia della mente con l’interpretazione dell’esperienza di Bergson in *Matière et mémoire* emergono profonde consonanze, fino ad ora, a giudizio di chi scrive, non adeguatamente rilevate nell’ambito della filosofia della mente. Nello specifico e riassumendo i punti già richiamati in precedenza, non può sfuggire l’aderenza tra il ruolo che Bergson assegna al *corpo* e alla sua interazione pragmatica con l’ambiente circostante in relazione all’esperienza cosciente, e la centralità della stessa dinamica corpo-ambiente rilevata, ad esempio, nel paradigma dell’*Embodied cognition*: la rilettura del rapporto tra percezione e azione in *Matière et mémoire* appare altamente precorritrice delle più attuali intuizioni della ricerca nel campo in oggetto. Di più ancora, l’affermazione dell’originarietà di una ‘coscienza-in’ rispetto alla ‘coscienza-di’, permette di collocare immediatamente Bergson nel perimetro delle opzioni teoriche fondamentali di una buona parte dei pensatori riconducibili all’alveo dell’esternalismo. È utile precisare, a scanso di equivoci, che la nostra tesi non intende in alcun modo accreditare l’immagine di uno Bergson ‘esternalista *ante litteram*’. Non sarebbe infatti scientificamente corretto retroapplicare al pensiero bergsoniano categorie assolutamente contemporanee. Tuttavia, è possibile rinvenire nei testi di Bergson – qui è il punto essenziale – alcune delle principali istanze teoretiche del paradigma esternalista della filosofia della mente.

Questo è il quadro generale del discorso che il nostro lavoro si propone di affrontare secondo la seguente organizzazione. Nel primo capitolo forniremo un inquadramento storico, provando a illuminare il contesto nel quale Bergson ha maturato le proprie tesi in relazione al tema in oggetto, tentando uno schizzo delle idee e dei motivi essenziali del dibattito sorto attorno alla cosiddetta *nouvelle psychologie* al quale anche il nostro autore prese parte. Nel secondo capitolo entreremo nel dettaglio delle tesi bergsoniane di *Matière et mémoire*, non con la pretesa di esaurirne la complessità bensì col desiderio di prendere in considerazione tutto ciò che abbiamo ritenuto utile e prezioso per le tesi che desideriamo sostenere in queste pagine. Nel terzo capitolo, poi, esploreremo il panorama della filosofia della mente contemporanea; naturalmente la vastità dell'orizzonte, ai limiti dell'ingovernabilità, ha costretto a operare molte scelte: ci siamo occupati solo delle varie forme di 'esternalismo' e di queste abbiamo scelto di mettere in luce solo ciò che serve al nostro discorso, naturalmente facendo attenzione a non 'tradire' i concetti scorporandoli dall'insieme delle dottrine da cui provengono. In particolare, abbiamo privilegiato le voci che si occupano delle funzioni cognitive della mente, tralasciando i pur importanti studi che si occupano del ruolo del livello affettivo nella costituzione dell'esperienza mentale. Nel quarto e ultimo capitolo, infine, abbiamo cercato di unificare gli elementi raccolti lungo il cammino, per mettere ben in evidenza le affinità teoriche tra il discorso di Bergson, condotto in *Matière et mémoire*, e le tesi di fondo dell'esternalismo della filosofia della mente contemporanea.

Avvertenza

Le opere di Henri Bergson che in questo lavoro sono richiamate con maggiore frequenza, saranno citate con le seguenti sigle a cui segue il numero di pagina. Si fa riferimento a Henri Bergson, *Oeuvres. Édition du centenaire*, Puf, Paris 1970 (a cura di André Robinet, introduzione di Henri Gouhier).

E : *Essais sur les donne immédiates de la conscience* (1889); trad. it. F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.

M: *Matière ed mémoire* (1896); trad. it. Adriano Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 1996.

E: *L'évolution créatrice* (1907); trad. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002.

ES: *L'énergie spirituelle. Essai et conférences* (1919); trad. it. di G. Bianco, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano, 2008.

PM: *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934); trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

Quando citeremo gli scritti di Bergson contenuti nel volume *Melanges*, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 1972 useremo la sigla M seguita dal numero di pagina.

Le altre opere di Bergson saranno citate secondo le consuete norme accademiche e per esse rimandiamo alla bibliografia generale che conclude questo lavoro.

Capitolo 1

Bergson e il problema della ‘mente’. Il contesto biografico e storico

“La vera scienza dello spirito non è la psicologia, ma la metafisica”

Jules Lachelier

Questo lavoro si propone – come ho già sottolineato – di rinvenire ed esplicitare i nessi teoretici tra la filosofia della mente contemporanea e le tesi bergsoniane sul rapporto mente-cervello, con particolare riferimento all’opera del filosofo francese *Matière et mémoire*. L’ambito di ricerca della filosofia della mente ha un carattere fortemente interdisciplinare: il vasto campo degli studi neuroscientifici, infatti, rappresenta un’istanza di dialogo sempre presente ai filosofi della mente. Sebbene gli studi sul rapporto mente-cervello abbiano conosciuto negli ultimi decenni una intensificazione tale da far assumere alla letteratura scientifica di riferimento delle proporzioni quasi incontrollabili, essi non fanno altro che ripensare, sulla base di nuovi dati sperimentali, l’antico problema filosofico del rapporto tra lo spirito e la materia, ovvero tra le facoltà del vivente che sembrano eccedere, nel loro esplicarsi, il sostrato materiale attraverso cui pure esse sempre e solo vengono esercitate, e il livello biologico dell’organismo dal quale quelle paiono sprigionarsi. Naturalmente, per gli scopi di questo lavoro non è possibile fornire qui una ricostruzione storica del problema, neppure abbozzata. Tuttavia, in questo capitolo, uno sguardo al contesto storico entro il quale Bergson ha maturato le sue riflessioni sul tema in oggetto appare opportuno, per poter comprendere alla giusta profondità, nel capitolo successivo, il discorso bergsoniano. Anche in questo caso, naturalmente, non abbiamo la pretesa di fornire un quadro esaustivo del problema: il nostro obiettivo sarà quello di illuminare gli aspetti più rilevanti, utili al percorso che seguiremo in questo lavoro. Come per i filosofi della mente a noi coevi, anche per Bergson il confronto con i dati sperimentali raccolti dalla ricerca scientifica del tempo ha rappresentato un punto irrinunciabile del suo metodo filosofico, teso a

misurare sulla base della *fedeltà all'esperienza* il valore dei risultati conseguiti. Per una ricognizione del quadro scientifico-culturale entro il quale Bergson sviluppò le sue tesi sulla natura della mente, è perciò utile guardare al dialogo critico costante che il filosofo francese intrattenne con la psicologia scientifica: il contributo di *Matière et mémoire* non è comprensibile al di fuori di tale dibattito. Con la psicologia, Bergson avrà una relazione giocata su un doppio binario: da un lato la nuova scienza è salutata positivamente, dall'altro però il pensatore francese sarà impegnato nell'opera di enucleazione dei presupposti metafisici inconsapevoli che, a suo giudizio, spesso ne inficiavano le conclusioni derivanti dalla lettura dei dati empirici.¹⁰ La psicofisica, l'epifenomenismo e il parallelismo psico-fisico sono tutte letture inesatte del fenomeno mentale, a parere di Bergson, proprio perché viziate da (pre)giudizi metafisici non consapevoli, che spingono a desumere la possibilità di ridurre gli stati mentali al loro sostrato neurale sulla base del dato, in se stesso indiscutibile, della stretta solidarietà tra stati mentali e stati cerebrali: in altri termini, queste teorie presenterebbero un'ipotesi metafisica mascherata da evidenza fattuale.¹¹

La complessità del rapporto tra Bergson e la psicologia sperimentale, ora appena accennata, riflette la complessità della relazione tra il filosofo francese e le scienze sperimentali, che non fu mai né di chiusura tanto polemica quanto autoreferenziale né di accettazione acritica del dato scientifico. Di conseguenza, ci sembra opportuno ora sdoppiare il nostro discorso: dapprima occorrerà dire qualcosa sui rapporti di Bergson con la scienza in generale,¹² passando attraverso il confronto col positivismo, allo scopo di rendere chiaro almeno l'indirizzo di fondo dell'atteggiamento del filosofo francese verso i saperi scientifici; successivamente guarderemo più da vicino la relazione con la psicologia.

¹⁰ Cf. D. Forest, *Introduction a H. Bergson, Matière et mémoire*, Flammarion, Paris 2012.

¹¹ Cf. ES, p. 856.

¹² Per un approfondimento sulla questione si veda l'ottima ricostruzione di G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, Cleup, Padova 2015.

1.1 Il problema del tempo e la critica al meccanicismo

Per gettare uno sguardo sul rapporto tra Bergson e il sapere scientifico, è utile risalire fino agli anni giovanili del nostro autore.¹³ Negli anni della formazione, Bergson dimostrò una particolare inclinazione per lo studio delle scienze. Durante il liceo ebbe come insegnante il matematico Adolphe Desboves, il quale pubblicò in un suo libro una soluzione ad un problema di geometria elaborata proprio dal giovane Bergson.¹⁴ I brillanti risultati ottenuti nello studio della matematica fecero intravedere in lui prodromi di una carriera accademica in ambito scientifico. Tuttavia, non senza suscitare una qualche sorpresa tra coloro che gli erano più vicini, Bergson scelse poi la via della filosofia entrando alla Normale-Lettere. Proprio negli anni di frequentazione dell'*École Normale* e anche quando la sua carriera di professore era solo nella fase incipiente, il pensatore francese rivela – in una conversazione col suo amico Charles Du Bos nel febbraio 1922 – di essere stato seguace del positivismo di Spencer, del meccanicismo, e di essere stato da subito particolarmente interessato dal problema del tempo:

«A l'époque dont je vous parle, au début de mon séjour à Clermont-Ferrand, dans les années 1883-1884, ce qui m'arrêta ce furent les chapitres sur les notions premières des *Premiers principes*, en particulier celui sur la notion de temps. Vous savez que ces chapitres n'ont pas une très grande valeur scientifique. La culture scientifique de Spencer, en particulier dans le domaine de la mécanique, n'est pas très forte. Or à cet âge c'étaient essentiellement les notions scientifiques, en particulier les notions mathématiques et mécaniques, qui m'intéressaient le plus».¹⁵

Ben presto, però, Bergson si troverà dinanzi ad un punto critico della sua biografia intellettuale che risulterà decisivo alla luce degli orientamenti futuri. Quando è ancora

¹³ Per organizzare il discorso di questo primo capitolo, che vuole fornire un breve inquadramento storico sui temi che abbiamo indicato, ci siamo affidati allo schema offerto dal recente e prezioso lavoro di Giulia Gamba: *Metafisica e scienze in Bergson*, cit. Indicheremo poi di volta in volta i testi coi quali abbiamo integrato il discorso.

¹⁴ Il libro in questione era A. H. Desboves, *Études sur Pascal et les géometres contemporaines*, C. Delagrave, Paris 1878. Apprendiamo questa notizia da P. Soulez – F. Worms, *Bergson. Biographie*, PUF 2002, pp. 34-35.

¹⁵ Cf. H. Bergson, *Ouvres. Édition du centenaire*, PUF, Paris 1979, p. 1541-1542 ; C. Du Bos, *Journal 1921-1923*, Correa, Paris 1923, pp. 66.

giovane professore, infatti, il pensatore francese si rende conto di quella che, a suo giudizio, è l'incapacità del meccanicismo di cogliere il tempo nella sua realtà *essenziale* al di fuori della misura. Per Bergson, infatti, la concezione del tempo cui la scienza fa riferimento è ricalcata sull'idea di spazio, e cioè su una nozione basata sulla giustapposizione di parti coesistenti, ove vi è una molteplicità discreta di *partes extra partes*. Ma il tempo è una molteplicità di altro genere.

«Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques. Son essence étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente. La superposition de partie à partie en vue de la mesure est donc impossible, inimaginable, inconcevable. Sans doute il entre dans toute mesure un élément de convention [...]. La ligne qu'on mesure est immobile, le temps est mobilité. La ligne est du tout fait, le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait».¹⁶

Poiché alla scienza sfugge la natura della molteplicità temporale, che non è giustapposizione ma compenetrazione delle parti, allora essa può certamente misurare con esattezza intervalli di tempo, ma è nell'impossibilità di cogliere l'*atto semplice* (cioè non costituito da parti) del passare:

«Poser qu'un événement se produira au bout d'un temps t , c'est simplement exprimer qu'on aura compté, d'ici là, un nombre t de simultanités d'un certain genre. Entre les simultanités se passera tout ce qu'on voudra. Le temps pourrait s'accélérer énormément, et même infiniment: rien ne serait changé pour le mathématicien, pour le physicien, pour l'astronome. Profonde serait pourtant la différence au regard de la conscience».¹⁷

Alla scienza, insomma, sfugge il *tempo reale*, il tempo della *durata* che va compreso come divenire in atto e assolutamente indivisibile, che il meccanicismo scientifico pensa di poter cogliere marcando i punti di 'passaggio' dell'ente in movimento,

¹⁶ PM, p. 1064.

¹⁷ Ivi, p. 1065.

confondendo così il divenire con la transizione del mobile. È ancora Bergson stesso, nella conversazione sopra richiamata, a svelare il contesto di questa “svolta” intellettuale, il momento esatto in cui, per la prima volta, questo problema ha iniziato ad affiorare nella sua mente. Il nostro autore, nel quale va già maturando una certa perplessità nei confronti della concezione meccanicista del tempo, è alla lavagna intento a spiegare i sofismi di Zenone.

« Je me mis donc à examiner d’un peu plus près l’idée admise du temps, et je me rendis compte que, de quelque biais qu’on la prit, on aboutissait à des difficultés insurmontables. Je voyais que le temps ne pouvait pas être ce que l’on disait, qu’il y avait autre chose, mais je ne voyais pas encore clairement quoi. Ce fut là le point de départ, encore très vague... Un jour que j’expliquais au tableau noir à mes élèves les sophismes de Zénon d’Elée, je commençais à voir plus nettement dans quelle direction il fallait chercher». ¹⁸

Commentando questa reminiscenza bergsoniana, Rocco Ronchi ha affermato che «il senso di quella visione inaugurale non sta in quello che Bergson vi ha visto, ma in quanto *non* vi ha visto *e non avrebbe mai potuto vedervi*»; ¹⁹ in altri termini, ciò che sta necessariamente *fuori* da quanto il giovane professore di filosofia aveva disegnato sulla lavagna richiamata dall’aneddoto, è assolutamente rivelativo rispetto alla rivela questione. Ebbene, «ciò non c’è, perché non è un “ciò” (non è un *questo*), è l’unità e la semplicità di un gesto che, come buon cemento, assicura *continuità* a quel segmento: l’atto semplice e indiviso del passare». ²⁰ Significativamente, a distanza di anni Bergson citerà ancora gli argomenti di Zenone contro il movimento nell’*Évolution créatrice* per sostenere le difficoltà teoriche cui va incontro la scienza quando vuole render conto dello ‘star passando’ semplicemente ricostruendo il movimento per giustapposizione dei vari intervalli di tempo misurati; seguendo questa impostazione, infatti, il movimento, argomenta Bergson, «glissera dans l’intervalle, parce que toute tentative pour reconstituer le changement avec des états implique cette proposition absurde que

¹⁸ Cf. *Oeuvres*, cit., p. 1542

¹⁹ R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, p. 58.

²⁰ *Ivi*, p. 59.

le mouvement est fait d'immobilités». ²¹ Secondo uno dei celebri paradossi di Zenone, ad esempio, il movimento di una freccia in volo è una realtà illusoria: in verità il moto è pura *apparenza*, opinione doxastica che, sottoposta al vaglio del pensiero che si lascia condurre dal *logos*, rivela tutta la sua inconsistenza epistemica. La freccia, difatti, lungo la sua traiettoria, occuperà ad ogni istante soltanto uno spazio determinato, pari alla sua lunghezza; poiché il tempo in cui essi si muove è fatto di infiniti istanti, per ognuno di questi istanti, e per tutti, la freccia sarà immobile. Una somma di immobilità non può certo dar vita al movimento: contro ciò che attestano i sensi, la freccia, secondo Zenone, è dunque in realtà ferma. Ora, sebbene, come lo stesso Bergson ricorda, gli argomenti di Zenone siano stati formulati per scopi diversi, anzi opposti, quelli del filosofo francese, ²² ciò nondimeno sono da quest'ultimo utilizzati quasi, potremmo dire, 'per contrasto', a riprova della verità della propria tesi:

«Considère-t-on la flèche qui vole? A chaque instant, dit Zénon, elle est immobile, car elle n'aurait le temps de se mouvoir, c'est-à-dire d'occuper au moins deux positions successives, que si on lui concédait au moins deux instants. A un moment donné, elle est donc au repos en un point donné. Immobile en chaque point de son trajet, elle est, pendant tout le temps qu'elle se meut, immobile. [...] La vérité est que, si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance. [...] La course de la flèche est cette extension même, aussi simple qu'elle, indivisée comme elle. C'est un seul et unique bond». ²³

In altre parole, se consideriamo il tragitto della freccia come un insieme giustapposto di istanti separati, allora sarà inevitabile cadere nell'illogicità di un movimento composto di istanti immobili. Se, al contrario, suggerisce Bergson, proviamo a pensare il movimento come dispiegamento di una grandezza indivisibile, ecco che tutte le difficoltà svaniscono di colpo. La scienza positiva, insomma, non riesce a cogliere la *durata*, la concreta effettualità temporale del reale, la cui comprensione è possibile

²¹ EC, p. 943.

²²Cf. *Ibidem*

²³ *Ibidem*

anzitutto, ma non esclusivamente, orientando il proprio sguardo alla dimensione coscienziale.²⁴

Se abbiamo scelto di concentrarci anzitutto su questo punto particolare dell'itinerario intellettuale di Bergson, è perché pensiamo che proprio a partire dalla considerazione di questa *impasse* in cui si trova la scienza rispetto alla nozione di tempo, e dunque dalla “scoperta” della *durata*, sia possibile guardare allo stesso tempo alla causa scatenante e al terreno, per così dire, primario della critica bergsoniana alla scienza, nonché al punto nodale per mezzo del quale Bergson intuirà la necessità di un ripensamento del rapporto tra la scienza e la filosofia.²⁵ In altre parole, proprio in rapporto al tema della *durata*, e dunque alla nozione di tempo, nascerà in Bergson la presa di coscienza dei limiti del sapere scientifico di stampo meccanicista o, se si vuole, questo punto rappresenta per il pensatore francese l'occasione, lo spunto, per avviare una revisione critica del meccanicismo. Tuttavia, tale questione non ci informa soltanto, per così dire, sul momento principale del rapporto critico del filosofo francese con la scienza, bensì si presenta anche quale immagine paradigmatica di tale rapporto. Per Bergson, infatti, la critica alla scienza non sarà, come abbiamo anticipato, superamento del dato, sorvolo dell'esperienza in vista della sua presunta “superiore” spiegazione metafisica. Al contrario, il metodo bergsoniano intende presentarsi proprio come *fedele all'esperienza*, rispettoso dei fatti. Ma allora, ci si può chiedere, dobbiamo immaginare il rapporto di Bergson con le scienze nei termini di una proposta di filosofia della scienza in senso proprio? Come, cioè, l'elaborazione di una compatta e sistematica epistemologia “alternativa” a quella meccanicista? Neanche questa seconda strada, a ben vedere, è quella seguita dal filosofo francese.²⁶ Ciò che caratterizza il metodo bergsoniano è piuttosto «la ricerca di un rapporto produttivo tra la metafisica e le scienze, che assume come punto di partenza la loro comune iscrizione nel campo dell'esperienza, ma che ritiene necessario passare per una critica preliminare dei due saperi».²⁷ Su quest'ultima affermazione, adesso, dobbiamo offrire qualche ulteriore elemento di approfondimento.

²⁴ Come ha ricordato Henri Gouhier, la coscienza può essere considerata il primario punto d'accesso alla *durata*, ma non coincide con essa (H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris 1961).

²⁵ Cf. G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, cit., p. 45-50.

²⁶ Cf. P. Soulez, F. Worms, *Bergson. Biographie*, cit., p. 5.

²⁷ G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, cit., p. 11.

1.2 Il rapporto col positivismo: tra metafisica e scienza

Senza dubbio, la reazione al positivismo caratterizzò in maniera prepotente la stagione storica in cui si colloca la riflessione bergsoniana.²⁸ Si tratta di capire però, da un lato che tale reazione ebbe una natura polimorfa e sfaccettata, e dall'altro la critica non aveva di mira precisamente o esclusivamente il pensiero di Auguste Comte, ma piuttosto «il *clima positivista*, costituito sì dall'eredità del pensiero comtiano, ma anche dalle filosofie positiviste che, partendo da Comte, si erano poi sviluppate in modo originale».²⁹ In altre parole, la perplessità di molti studiosi, non solo filosofi, in quel preciso frangente storico – Le Roy, Poincarè, Duhem, Boutroux e lo stesso Bergson – era indirizzata non verso questo o quell'autore bensì verso una certa diffusa e invasiva 'attitudine o stato mentale di matrice positivista'³⁰, portata a identificare la scienza sperimentale, e il suo impianto euristico informato dal meccanicismo deterministico, come la forma di sapere *par excellence*, entro le cui maglie ricondurre ogni tipo di fenomeno. Quanto detto finora, insomma, ci porta ad affermare che è possibile certamente collocare Bergson nell'insieme dei pensatori assimilabili ai critici del positivismo, purché si evitino radicalizzazioni o semplificazioni improprie, e insieme si tenga conto della vischiosità del dibattito reale, molto meno schematizzabile di quanto si creda. Come suggerito da Giulia Gamba, possiamo avere una certa comprensione quasi, per così dire, intuitiva, di quanto stiamo dicendo, se gettiamo uno sguardo alla definizione di positivismo contenuta nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* di Lalande.³¹ Subito dopo il riferimento, inevitabile, alle dottrine di Auguste Comte, il positivismo viene anche ricondotto all'insieme di quelle

²⁸ Cf. F. Chatelet (a cura di), *La philosophie*, Hachette, Paris 1979, vol. 3: *De Kant à Husserl*, cap. 3: *La philosophie positive d'Auguste Comte*.

²⁹ G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, cit., p. 15. Si pensi a figure quali H. Taine, È. Littré o, in ambito inglese, a H. Spencer. Inoltre è qui il caso di ricordare come, in realtà, la dottrina di Comte avesse conservato, almeno agli occhi dei suoi critici, dei vistosi "residui metafisici". Bergson stesso, nel contributo *La philosophie française* del 1915, apparso in «La Revue de Paris», ricostruendone il pensiero, commenterà: « Ajoutons que le fondateur du positivisme, qui se déclara l'adversaire de toute métaphysique, est une âme de métaphysicien, et que la postérité verra dans son œuvre un puissant effort pour « diviniser » l'humanité » (M, p. 1169).

³⁰ Queste espressioni sono mutuare da F. Chatelet (a cura di), *La philosophie*, cit., vol. 3: *De Kant à Husserl*, cap. 3: *La philosophie positive d'Auguste Comte*, p. 121.

³¹ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-1923), a cura di A. Lalande, PUF, Paris 1926.

doctrines [...] qui ont pour thèses communes que seule la connaissance des faits est féconde; que le type de la certitude est fourni par les sciences expérimentales; que l'esprit humain, dans la philosophie comme dans la science, n'évite le verbalisme ou l'erreur qu'à la condition de se tenir sans cesse au contact de l'expérience et de renoncer à tout a priori; enfin que le domaine des "choses en soi" est inaccessible, et que la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois. [...] Ce que l'on désigne per positivisme est un ensemble d'idées ou de tendances intellectuelles qui se rattachent plutôt à Condorcet qu'à August Comte, elles retiennent surtout de ce dernier, ce qu'il doit, d'après ses propres déclarations, à Condorcet: la doctrine qui attribue à la constitution et au progrès de la science positive une importance prépondérante pour le progrès de toute connaissance, quelle qu'elle soit, même philosophique».³²

Il passo appena citato ci aiuta a mettere in luce alcuni aspetti decisivi del nostro discorso. Anzitutto, abbiamo qui una conferma dell'impossibilità di far coincidere i contorni della filosofia positivista con quelli del pensiero di Auguste Comte, come abbiamo poco prima affermato; questo ci aiuta a comprendere il carattere composito del positivismo, costituito più da una serie di presupposti teorici comuni a più percorsi di ricerca che da un'unica monolitica dottrina. In secondo luogo, possiamo intravedere il nesso continuità-discontinuità tra il pensiero bergsoniano e il positivismo. Analizzando il brano richiamato, infatti, è possibile rinvenire delle caratteristiche che, attribuite al positivismo, non sono al contempo affatto lontane dalla filosofia bergsoniana: il rifiuto di ogni teorizzazione aprioristica e lontana dal costante contatto coi fatti dell'esperienza, ad esempio, sarà un principio di metodo sempre rivendicato da Bergson, così come il carattere di scienza da attribuire alla filosofia. Anche Meletti Bertolini, in riferimento al tema della conoscenza, ha creduto di poter rintracciare nella filosofia bergsoniana dei tratti di comunanza col positivismo:

«Benché l'ideale di intelligibilità bergsoniano sia profondamente diverso da quello delle scienze, sono identificabili nella sua teoria della conoscenza alcuni tratti della tradizione positivista a cui il filosofo si manterrà fedele dalla prima all'ultima opera: rispetto per i fatti, priorità della percezione sui concetti, incompletezza dei risultati

³² Ivi, p.793.

filosofici raggiunti e conseguente necessità di una cooperazione intellettuale tra diversi pensatori». ³³

D'altro canto, Bergson non potrà certamente accettare la pretesa di esclusività delle scienze sperimentali riguardo alla conoscenza certa né l'inaccessibilità della "cosa in sé". È alla luce, dunque, di questa complessità di rapporti, che bisogna leggere la relazione di Bergson col positivismo: ³⁴ non come una contrapposizione assoluta, quanto piuttosto come una dialettica inscritta in un campo nel quale non mancano alcune reciproche intersezioni. In tal senso condividiamo il giudizio di Gamba, secondo la quale, nel pensiero bergsoniano resta

«un alone, non tanto positivista, quanto piuttosto "positivo", che fa della sua filosofia più una "metamorfosi" che un totale misconoscimento di quell'eredità. Se l'etichetta di "antiscientificità" applicata al pensiero di Bergson è una completa mistificazione, quella di "antipositivismo" risulta dunque anch'essa problematica e vale solo a patto di operare una serie di precisazioni». ³⁵

Se dunque Bergson non accetta, col positivismo, una certa assolutizzazione epistemica della scienza sperimentale, tale da farla assurgere ad unica dimensione *certa* del sapere, allo stesso tempo non disdegna, anzi reclama per sé, il contatto diretto e costante con la concretezza del dato esperienziale rettamente interpretato. Come vedremo nel prossimo capitolo, quando affronteremo da vicino il discorso bergsoniano in *Matière et mémoire*, ciò che abbiamo appena detto costituirà, per così dire, il *leit motiv* metodologico delle argomentazioni del filosofo: in quest'opera, infatti, Bergson affronta il problema del rapporto tra lo spirito e il corpo confrontandosi con le tesi riduzioniste della psicologia scientifica proprio sul terreno dei risultati sperimentali, dei quali però il nostro autore si incaricherà di smascherare gli inconsapevoli presupposti metafisici per interpretarli poi in modo differente.

³³ M. Meletti Bertolini, *Bergson e la psicologia*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 21.

³⁴ Per un approfondimento sui diversi tipi di "reazione" al positivismo, si può vedere anche F. Worms (a cura di), *Le moment 1900 en philosophie*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004; Id., *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Gallimard, Paris 2009.

³⁵ G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, cit., p. 18.

Le tracce di questo approccio teso a conservare l'autonomia della filosofia e, insieme, ad assicurare ad essa un solido aggancio alla concretezza dell'esperienza, si ritrovano nella proposta bergsoniana di una «metafisica positiva»³⁶, che il filosofo introduce nella relazione presso la *Société Française de Philosophie* tenuta il 2 maggio 1901. In quella circostanza, nella quale Bergson – in merito alla problema della spiegazione della natura del fenomeno mentale – critica il parallelismo psicofisico in quanto non costituirebbe, a suo dire, una posizione razionalmente rigorosa, auspica uno «spiritualismo» che sappia imitare le scienze quanto alla loro vicinanza ai fatti, senza lasciarsi prendere dalla *hybris* che spinge a formulare teorizzazioni tanto raffinate quanto fatue:

«je dis que le spiritualisme doit se résigner à descendre des hauteurs où il s'est retranché. Nous voulons substituer à l'ancien jeu de écoles, où chacun développait jusqu'au bout une conception abstraite pour venir ensuite l'opposer à la conception contraire, une philosophie large, ouverte à tous, progressive, où les opinions s'éprouveront elles-mêmes, se corrigeront entre elles au contact d'une seule et même expérience».³⁷

La metafisica che Bergson addita alla filosofia come metodo³⁸ di ricerca da costituire, dovrà avere, per certi aspetti, gli stessi connotati degli altri saperi, modellarsi sui fatti stessi, essere un sapere “empirico”, che ha cioè il suo cominciamento e il suo costante principio di verifica nell'esperienza, in un cammino di autocorrezione potenzialmente infinito, costellato di tentativi, prove ed errori:

«Je vois dans la métaphysique à venir, une science empirique à sa manière, progressive, astreinte comme les autres sciences positives, à ne donner que pour provisoirement

³⁶ *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, Bulletin de la Société française de Philosophie, 1901, pp. 33. Su questo tema si veda anche A. Pessina, *L'esperienza della « differenza » e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 79, 1, 1987, pp. 250-275.

³⁷ *Ivi*, p. 144

³⁸ Sul “metodo” bergsoniano, in riferimento alla nozione di intuizione, si veda G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966, pp. 1-28 (ed. it. *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1983, poi in *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001).

définitifs, les derniers résultats où elle aura été conduite par une étude attentive du réel». ³⁹

Tuttavia, come Bergson argomenterà in forma più diffusa e sistematica nell'*Introduction à la métaphysique*,⁴⁰ serve anche una certa “rottura” col metodo scientifico: la metafisica cui pensa il filosofo francese, infatti, è un sapere capace, attraverso il metodo dell'intuizione, di risalire al di là di quel *tournant* nel quale l'esperienza conosce la sua torsione pragmatica e a partire dal quale la conoscenza diventa conoscenza relativa e simbolica, acquistando cioè le caratteristiche proprie del sapere scientifico. Quest'ultimo, infatti, coglie la realtà attraverso il prisma di interessi e obiettivi strettamente umani: in ciò esso è perfettamente in linea con la tendenza spontanea dell'intelligenza, che ritaglia nella realtà i fenomeni estraendoli dalla esperienza integrale allo scopo di dominarla. Quindi vi è una sorta di omogeneità tra la percezione, intelligenza e scienza. In linea di principio, infatti, si danno, secondo Bergson, due vie di conoscenza irriducibili l'una all'altra:

«La première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au relatif ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'absolu». ⁴¹

La seconda modalità conoscitiva mira, attraverso l'intuizione, alla conoscenza dell'assoluto eliminando qualsiasi mediazione, prima tra tutte quella del 'linguaggio' simbolico. Ma la sottolineatura di queste differenze tra i due saperi e la messa in luce del compito precipuo della metafisica, mai devono essere intesi come negazione del valore del sapere scientifico: è invece la premessa per delineare un più adeguato

³⁹*Ibidem*. «Come Samuel Beckett, anche Bergson ritiene, insomma, che il dovere del filosofo speculativo sia solo quello di “fallire meglio”» (R. Ronchi, *Introduzione a H. Bergson, Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012).

⁴⁰ Il saggio compare per la prima volta nella *Revue de métaphysique et de morale* nel 1903. Poi in *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Alcan, Paris 1934. Noi facciamo riferimento alla versione raccolta in H. Bergson, *Oeuvres*, cit.

⁴¹ H. Bergson, *Oeuvres*, cit., p. 1383.

rapporto, «basato non sull'intelligenza discorsiva, ma sull'originario sfondo intuitivo di ogni autentica conoscenza».⁴²

Che metafisica e scienze debbano concepirsi come sempre impegnate nell'opera di ristabilimento del loro giusto rapporto, deriva anche dalla consapevolezza della loro interdipendenza e dalla reciproca influenza che la storia dei due saperi, a giudizio di Bergson, testimonia. Anche, e forse soprattutto, in forme inconsapevoli, ad esempio, l'intuizione metafisica ha guidato carsicamente il procedimento scientifico. Se filosofare, secondo il filosofo francese, consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero,⁴³ cioè nell'installarci, tramite l'intuizione, direttamente nella realtà mobile, oltre le divisioni rigide operate dall'intelligenza, da un lato dobbiamo riconoscere che tale inversione non è stata mai praticata in modo metodico, dall'altro però, osserva Bergson, essa non ha cessato di fecondare il cammino e delle scienze e della metafisica fino ad allora elaborate, come si può apprezzare, ad esempio, nell'ambito della matematica moderna:

«La plus puissante des méthodes d'investigation dont l'esprit humain dispose, l'analyse infinitésimale, est née de cette inversion même. La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au tout fait ce qui se fait, pour suivre la génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la continuité mobile du dessin des choses».⁴⁴

Bergson, inoltre, sembra legare le difficoltà della filosofia anche alla frammentazione del sapere scientifico, che ha polverizzato l'unità dell'oggetto nella miriade di espressioni simboliche *parziali* costruendo un sapere dall'esteso contenuto specialistico e dalla ridotta profondità penetrativa:

«Les concepts simples n'ont donc pas seulement l'inconvénient de diviser l'unité concrète de l'objet en autant d'expressions symboliques ; ils divisent aussi la

⁴² A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 32.

⁴³ H. Bergson, *Oeuvres*, cit., p. 1394.

⁴⁴ Ivi, p. 1396.

philosophie en écoles distinctes, dont chacune retient sa place, choisit ses jetons, et entame avec les autres une partie qui ne finira jamais». ⁴⁵

Insomma, seguendo il discorso di Bergson, possiamo distinguere in modo preciso metafisica e scienza rispetto al loro metodo e all'esito dei rispettivi percorsi conoscitivi, a patto però che si mantenga una sufficiente consapevolezza del loro inevitabile intreccio: la metafisica dovrà misurarsi sempre e comunque con l'ambito "positivo" dell'esperienza; dal canto suo la scienza è sempre di nuovo chiamata a rivedere i propri limiti e i propri paradigmi. Del resto, neppure la distinzione tracciata all'interno dell'*Introduction à la métaphysique* tra il metodo dell'"analisi", delle scienze, e quello dell'"intuizione", della metafisica, deve essere interpretata come una astratta separatezza. Che questa distinzione non debba essere ricondotta ad una schematica dicotomia lo abbiamo d'altronde visto già nel passo citato poco fa, nel quale Bergson attribuiva un certo merito all'intuizione metafisica nella scoperta del calcolo infinitesimale. Bergson arriva perfino ad affermare che «la science et la métaphysique se rejoignent donc dans l'intuition». ⁴⁶ Non ci interessa qui stabilire se Bergson istituisca o meno, alla fine, un rapporto "gerarchico" tra metafisica e scienza, ⁴⁷ quanto rilevare, sulla scorta degli elementi fin qui richiamati, che il filosofo francese non solo rifiuta di pensare, alla maniera di Comte, la metafisica quale sorta di stadio prescientifico – cosa abbastanza scontata – ma che per lui la metafisica è necessaria qualora si voglia rendere conto di tutta la ricchezza dell'esperienza: «se la metafisica deve farsi "positiva" e rinunciare alle astrazioni dei sistemi, le scienze da parte loro sono invitate a diventare più "metafisiche", cioè, se non a conoscere e a comprendere pienamente la durata, quantomeno a non escluderla a priori, arroccandosi in posizioni di tipo riduzionista». ⁴⁸

Il discorso fin qui sviluppato ha messo in luce, si spera, anzitutto che la 'reazione al positivismo' di Bergson ha avuto dei tratti molto più compositi e problematici di quelli a cui, soprattutto grazie ad certa 'vulgata', si tende ad assimilare il filosofo francese. L'"antipositivismo" di Bergson non è affatto nemico del dato sperimentale o della

⁴⁵ Ivi, p. 1391.

⁴⁶ Ivi, p. 1398.

⁴⁷ Su questo punto si veda G. Gamba, *Metafisica e scienza in Bergson*, cit., pp. 158-160

⁴⁸ Ivi, p. 163.

concretezza dei fatti, ma scaturisce proprio dalla volontà del filosofo di essere fedele all'esperienza nella sua interezza, promessa che il positivismo, a dispetto del suo programma di ricerca, non riusciva a mantenere, ostinandosi a voler fare del metodo delle scienze positive l'unico *metron* di conoscenza del mondo e dunque condannandosi a mancare l'appuntamento con livelli più profondi del reale. In questo quadro, la metafisica col suo metodo da un lato, e la scienza con i propri strumenti concettuali dall'altro, più che separate da un confine rigido, risultano due saperi tra i quali vige una distinzione flessibile che ha nel campo dell'esperienza lo spazio della loro comunicazione.

1.3 Il rapporto con la psicologia

L'opera *Matière et mémoire* del 1896, che prenderemo maggiormente in considerazione nel corso di questo lavoro, può in un certo senso essere considerata una sorta di prolungamento dell'*Essai sur le donnée immédiates de la conscience*.⁴⁹ In tutti e due i lavori, infatti, emerge una concezione della coscienza tale da rifiutare una sua riduzione, comunque la si possa concepire, al sostrato neurale. I meccanismi neurali, per Bergson, non sarebbero affatto capaci di giustificare la vita spirituale, e ciò non *contro* i risultati provenienti dalle ricerche sperimentali, ma proprio confrontandosi con puntualità con essi, muovendo con ciò una critica ad un certo approccio 'fisicalista' della psicologia scientifica, che proprio in quegli anni andava sempre più sviluppandosi, generando un acceso dibattito. In questo senso, il discorso bergsoniano tra i due lavori segue una linea di netta continuità, pur testimoniando un certo "avanzamento" nell'opera del 1896 del quale cercheremo di rendere conto più tardi. L'indagine psicologica nei decenni precedenti all'*Essai* verteva principalmente sul tentativo di ricostruire la dinamica del processo percettivo-rappresentativo attraverso cui viene determinata la struttura della coscienza.⁵⁰ Sia in Germania, coi lavori di

⁴⁹ La continuità, del resto, ci è segnalata dallo stesso Bergson all'inizio del quarto capitolo di *Matière et mémoire*, cf. MM, p. 319.

⁵⁰ Per quanto concerne questa ricostruzione si fa riferimento a M. Meletti-Bertolini, *Bergson e la psicologia*, cit.; si veda anche H. Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, New York: Basic Books 1987, cap. 4 (ed. it. *La nuova scienza della mente. Storia di una rivoluzione cognitiva*, Feltrinelli, Milano 1998); oppure ancora S. Poggi, *I Sistemi dell'esperienza. Psicologia logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977; Id. *Le origini della psicologia scientifica*, Loescher, Torino 1980.

Müller, Lotze, Helmholtz e Wundt, che in Inghilterra, con autori quali Stuart Mill, Spencer o Bain, le indagini, condotte sulla base di ricerche sperimentali sui meccanismi fisiologici, portavano ad evidenziare il ruolo ‘costruttivo’ del soggetto – e più nello specifico del suo organo cerebrale – nella costituzione del mondo. Così, ad esempio, il *principio fondamentale dell’energia specifica* elaborato da Müller, e ripreso da Helmholtz, affermava che la qualità delle sensazioni che un soggetto riceve, dipende esclusivamente dal tipo di organo di senso eccitato dall’oggetto esterno, e di conseguenza la qualità sensitiva che un oggetto presenta *per* un soggetto non corrisponde alla qualità, per così dire, dell’oggetto *esterno*. Come ha commentato Meletti Bertolini, tale discorso

«risulta gravido di conseguenze filosofiche, ed è stato da molti interpretato come un equivalente fisiologico della teoria kantiana: la sensazione è presentata come la fonte ultima della visione che l’uomo ha delle cose. [...] La coscienza delle cause esterne dei mutamenti interni si forma attraverso una educazione dei sensi, che ci conduce naturalmente a riferire le nostre sensazioni ad una natura esterna che ci fronteggia, sensazioni che di per sé sarebbero specifici fenomeni psicofisici, dipendenti dall’apparato nervoso, e solo in secondo luogo dall’oggetto percepito».⁵¹

A ciò bisogna aggiungere che nella cultura psicologica, sia inglese che tedesca, della seconda metà del diciannovesimo secolo si fa spazio l’idea in base alla quale l’esperienza coscienziale sia costituita, nel suo *incipit*, da un’area in cui la sensazione è solamente qualitativa: tale ‘area’ psicologica sarebbe una sorta di ‘raccordo’ tra il lato fisiologico e quello percettivo dell’esperienza del soggetto. In altri termini, il processo percettivo sarebbe costituito da un momento iniziale assolutamente soggettivo, privato, qualitativo, suscettibile poi di successive strutturazioni e spazializzazioni.

Come è possibile notare già da queste poche osservazioni, il panorama della psicologia scientifica del tempo presenta, oltre che una innegabile tendenza riduzionista, degli incerti confini tra filosofia e scienza, non del tutto riconducibili ad astratte schematizzazioni oppostive. Questo carattere composito è rinvenibile anche nel dibattito francese della *nouvelle psychologie*, che aveva recepito, non senza alcune

⁵¹ M. Meletti Bertolini, *Bergson e la psicologia*, cit., p. 10.

prese di distanza, i risultati della psicologia tedesca.⁵² Come noto, Bergson partecipò attivamente e con diversi contributi a quel dibattito,⁵³ per il quale furono molto importanti la *Revue philosophique* di T. Ribot e la *Revue de métaphysique et de morale* di A. Darlu, come luoghi di incontro e dialogo delle diverse tendenze in campo. In riferimento a quel contesto, molti critici hanno opposto Ribot a Bergson come esponenti di maggior spicco dei due diversi tipi di psicologia – sperimentale e filosofica – impegnate a fronteggiarsi nella cultura francese in quel periodo: il primo fautore di una psicologia scientifica antimetafisica e consacrata allo studio dei dati sperimentali della fisiologia, il secondo, invece, critico dell'orientamento riduzionista e difensore dei giusti diritti dell'*esprit*, eccedente rispetto al mero livello fisiologico dell'organismo. Ora, porre le cose in modo così conflittuale, significa optare per una soluzione interpretativa davvero troppo schematica: come abbiamo visto nel paragrafo precedente, infatti, la stessa concezione bergsoniana del lavoro filosofico impedisce una perimetrazione così netta e oppositiva. Anche Bergson, ad esempio, pur certamente non un antimetafisico, avvertiva l'esigenza di una pratica filosofica attenta ai fatti concreti anziché impegnata nelle rarefatte altezze della dialettica delle idee, in ascolto di quanto suggeriscono i dati sperimentali piuttosto che chiusa nel cerchio delle sue riflessioni teoreticiste. Proprio in forza di queste esigenze, Bergson diventerà attento lettore di Ribot e della rivista da lui fondata. Al di là della complessità del rapporto, ad avvicinare i due autori era la comune radice spenceriana «individuabile soprattutto nell'attenzione rivolta al soggetto psichico in quanto *vivente*, considerato in una prospettiva biologico-evolutiva».⁵⁴ Nell'impossibilità di riassumere l'intero dibattito, può essere però rilevante per il nostro discorso richiamare le posizioni di Ribot sulla memoria e sulla localizzazione dei ricordi. Il tema della memoria, infatti, sarà il punto attraverso il quale Bergson cercherà di espugnare il riduzionismo attraverso una decostruzione della teoria della localizzazione cerebrale dei ricordi; inoltre la teoria

⁵² Cf. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 18. È qui il caso di ricordare come la prima ricezione tedesca di Bergson sia legata proprio all'interesse suscitato dai primi lavori bergsoniani che avevano istituito un certo dialogo con gli psicologi tedeschi, Fechner e Wundt su tutti (cf. C. Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 49-121).

⁵³ A tal proposito si veda ancora la precisa ricostruzioni di M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, cit.

⁵⁴ M. Meletti Bertolini, *Bergson e la psicologia*, cit., p. 77. Sarà proprio dell'esperienza dell'individuo concreto, inserito nell'insieme delle connessioni vitali col suo ambiente, che le analisi di *Matière et mémoire* cercheranno di rendere conto.

della memoria di Ribot, lungi dall'essere una sua proposta esclusiva, rappresenta più che altro una tendenza generalizzata e dunque può ben istruirci circa gli elementi principali del dibattito su tale questione.⁵⁵ Nel 1880, Ribot dedica al tema ben tre articoli pubblicati sulla *Revue Philosophique: La mémoire comme fait biologique, Les désordres généraux de la mémoire, Les désordres partiels de la mémoire*.⁵⁶ In questi testi lo psicologo francese descrive la memoria come un fenomeno di natura strettamente biologica e solo in modo accidentale psicologica. In altre parole, gli atti propri della memoria sono la registrazione e la riproduzione dei ricordi, non il riconoscimento, che è certamente relato al fatto mnestico ma non ne è un costituente. In tal modo «Ribot fa interamente sua la lezione riduzionistica di Huxley, Clifford e Maudsley, che interpretano la coscienza come un accompagnamento temporaneo ed accessorio dei processi nervosi».⁵⁷ Certo, in lavori postumi Ribot sfumerà un po' queste posizioni, arrivando ad affermare ad esempio che «la conscience est en elle meme et par elle meme un nouveau facteur»,⁵⁸ tuttavia lo psicologo non abbandonerà mai l'impianto di fondo del suo approccio, per il quale la memoria psichica è alla fin fine riconducibile a quella organica, non riconoscendo così al livello psichico alcuna vera specificità.⁵⁹ Come avviene, allora, il processo del riconoscimento? L'immagine risvegliata ma non ancora temporalmente localizzata, troverà il suo 'luogo' temporale solo quando la si potrà collegare con altre immagini, ricostruendo, per così dire, il suo contesto. Per spiegare tale dinamica è bene tener presente la similitudine istituita da Ribot tra la visione spaziale e la 'visione nel tempo'. Se nella visione spaziale il dato primitivo fornito dalla retina è la sensazione colorata inestesa, mentre gli elementi che più propriamente forniscono la percezione dell'estensione dipendono dalla sensibilità muscolare dell'occhio, così la 'visione nel tempo' va ricondotta anch'essa alla combinazione di diversi elementi rispetto ai quali risulta postuma:

⁵⁵ Cf Ivi, p. 173.

⁵⁶ T. Ribot, *La mémoire comme fait biologique* in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 9, 1880, pp. 516-547 ; Id., *Les désordres généraux de la mémoire*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 10, 1880, pp. 181-214 ; Id., *Les désordres partiels de la mémoire* in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 10, 1880, pp. 485-516.

⁵⁷ M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, cit., p. 172.

⁵⁸ T. Ribot, *Les Maladies des la personnalité*, Alcan, Paris 1884, p. 15.

⁵⁹ A tale proposito si vedano anche S. Nicolas - D. Murray, *Le fondateur de la psychologie "scientifique" française: Théodule Ribot (1839-1916)*, in «Psychologie et Histoire», I, 2000, pp. 1-14 ; M. Innamorati, *La psicopatologia in Théodule Ribot*, in «Atque», 20/21, 1999/2000, pp. 137-152.

«per fissare una posizione nel tempo occorre regredire, a partire da un punto fisso che è il nostro presente, lungo la catena di stati di coscienza che, secondo Ribot, sono disposti l'uno *in contiguità* con l'altro [...] In tal modo, il numero degli stati di coscienza percorsi e la loro durata fornisce la posizione di uno stato qualsiasi in rapporto al presente». ⁶⁰

Su queste basi, è chiaro che la temporalità della coscienza viene in un certo senso ricondotta ad una successione di tipo spaziale dove gli elementi disposti lungo la 'linea' del tempo sono proprio gli stati di coscienza. In *Matière et mémoire* Bergson polemizzerà proprio con questa concezione 'associazionistica' della memoria: per il filosofo, infatti, «la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent»: ⁶¹ il movimento è inverso, ricordare significa anzitutto installarsi nel passato. Comunque sia, ciò che sta più a cuore a Ribot è poter stabilire il carattere assolutamente biologico della memoria, a discapito del livello psichico-coscienziale.

«Dans ce que désignons sous ce nom collectif de mémoire, il y a des séries ayant tous les degrés d'organisation, depuis l'état naissant jusqu'à l'état parfait. Il y a un passage incessant de l'instable au stable ; de l'état de conscience, acquisition mal assurée, à l'état organique, acquisition fixe. Grâce à cette marche continuelle vers l'organisation, une simplification, un ordre se fait dans es matériaux, qui rend possible une forme de pensée plus haute. Réduit à elle seule et sans contrepoids, elle tendrait à l'anéantissement progressif de la conscience, elle ferait de l'homme un automate». ⁶²

La coscienza, stando a quanto affermato dallo psicologo francese, è sinonimo di incerto e precario, mentre il piano fisiologico sembra essere il regno dell'ordine. Se la memoria, come si può evincere dal passo appena citato, consiste per Ribot in un processo di organizzazione a gradi variabili, che va da una zona di disordine che

⁶⁰ M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, cit., p. 173.

⁶¹ MM, p. 369.

⁶² T. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Baillièrè, Paris 1881, p. 57.

coincide grossomodo con la coscienza, ad una invece perfettamente organizzata che si dà quando è compiuta in modo perfetto e dunque stabile la registrazione organica, allora possiamo concludere con Meletti Bertolini che «non si tratta solo della distinzione di livelli diversi, ma è implicito in tutto ciò un chiaro giudizio di valore, che tende a svalutare il cosciente a favore dell'organico, ed a considerarlo come ciò che non è ancora organizzato ma tende a diventarlo».⁶³ Insomma, nel discorso che abbiamo fin qui cercato di riassumere nei suoi connotati fondamentali, ci pare venga alla luce la diffusa tendenza nel dibattito che stiamo considerando a sviluppare una ricerca intorno alla memoria (e dunque, riguardo allo *spirito*) che riesca a salvaguardarne realmente l'autonomia, senza farla decadere, in un modo o nell'altro, a espressione accidentale del piano fisiologico.

Tra le reazioni a tale impostazione sorte nel campo spiritualista, spicca quella di Jules Lachelier sia per la sua sistematicità che per l'autorevolezza dello studioso.⁶⁴ Nell'articolo del 1885 pubblicato sulla *Revue* dal titolo *Psychologie et métaphysique*,⁶⁵ l'autore dichiara esplicitamente che, con tale contributo, egli ha voluto «servir, par cette étude, la cause du spiritualisme»,⁶⁶ e mostrare come sia sbagliato «appliquer à l'étude de la pensée des procedes qui ne conviennent qu'à celle de la conscience sensible, et une tentative de ce genre ne pouvait aboutir qu'à la negation de la pensée».⁶⁷ L'interesse per tale contributo è motivato pure dal fatto che in esso sono poste delle questioni che saranno poi riprese e affrontate non solo da filosofi come Bergson, ma anche da sperimentatori come Alfred Binet.⁶⁸ La prima delle importanti questioni affrontate da Lachelier è il rapporto psicologia-metafisica. Richiamando l'impostazione di Victor Cousin, secondo la quale è possibile individuare una 'volontà libera' oltre i fatti volontari, e una 'ragione' oltre i fatti razionali,⁶⁹ Lachelier nota come, di contro, era andata sviluppandosi una scienza psicologica che,

⁶³ M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, cit., p. 177.

⁶⁴ Bergson dedicherà proprio a Lachelier, del quale era stato allievo, l' *Essais sur les données immédiates de la conscience*.

⁶⁵ J. Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, in «Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger», 19, 1885, pp. 481-516.

⁶⁶ *Ivi*, p. 516.

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ Cf. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, cit., p. 204.

⁶⁹ Cf. J. Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, cit., p. 482.

recuperando il sensismo settecentesco, aveva reciso ogni riferimento metafisico, assolutizzando i fenomeni. In tal modo la volontà e la ragione venivano ridotte, rispettivamente, a ‘coscienza di un movimento riflesso’ e ‘rapporto di due o più sensazioni’. In realtà, argomenta l’autore, è necessario distinguere tra la ‘realtà visibile’ del nostro vissuto interiore, e la ‘radice’ che la sostiene, tra l’insieme dei fenomeni che possiamo considerare come la ‘manifestazione’ della coscienza, e il principio vitale di quest’ultima che, secondo Lachelier, risiederebbe nella volontà, la quale, a sua volta, non è un dato della coscienza ma, al contrario, è ciò che rende possibile qualcosa come il succedersi dei vissuti della coscienza: «Ce n’est donc pas de la perception à la volonté, c’est au contraire de la volonté à la perception que se succèdent, dans leur ordre de dépendence, et probablement aussi de développement historique les éléments de la conscience».⁷⁰ Come riassume Meletti Bertolini, allora, il nucleo delle argomentazioni di Lachelier sta nella distinzione tra una *coscienza sensibile* (fatta di sensazioni e percezioni), ed una *coscienza intellettuale* che non cade entro il dominio dell’empiria⁷¹, ma è un movimento che investe le sensazioni stesse e proprio per questo non può essere colta attraverso l’osservazione ma mediante un procedimento di costruzione a-priori. Dunque, alla domanda sul rapporto tra psicologia e metafisica, Lachelier risponde dicendo che la psicologia non è solo una scienza, per così dire, osservativa, ma i suoi risultati sono suscettibili di una fondamentale mediazione intellettuale di natura metafisica: «ce passage de l’analyse à la synthèse est en même temps le passage de la psychologie à la métaphysique».⁷² In tal modo la metafisica è concepita, rispetto al plesso di problemi di cui ci si sta occupando, come quel sapere capace di mettere in luce le condizioni di possibilità di ogni fenomeno psichico, cogliendo il pensiero non nei suoi contenuti ma, se così possiamo esprimerci, nella sua fontale unità e spontaneità. Il problema del rapporto tra metafisica e psicologia viene così a intrecciarsi col tema della natura del pensiero, rispetto al quale, contrapponendosi alla tradizione empiristica, che aveva informato di sé la psicologia scientifica del tempo, Lachelier riprende la tradizione filosofica idealistica, adatta a configurare, a suo giudizio, un *pensiero puro*, in altre parole capace di attingere a

⁷⁰ Ivi, p. 499.

⁷¹ Cf. M. Meletti Bertolini, *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, cit., p. 206.

⁷² Cf. J. Lachelier, *Psychologie et métaphysique*, cit., p. 501.

quell'ultima profondità del pensiero, dove quest'ultimo non è confuso con sensazioni e percezioni, insomma col contenuto di coscienza, con la coscienza empirica: «La pensée est donc un fait, si l'on veut, mais elle n'est pas un fait empirique et donné, puisqu'elle consiste précisément à affirmer la valeur objective des données de l'expérience».⁷³ Lachelier sostiene, in altre parole, come il pensiero non possa mai essere ridotto a rapporto tra sensazioni: esso può essere colto solo in forza di un lavoro speculativo che ne segue il movimento dialettico. Il pensiero, allo stesso tempo, non si distingue dai suoi contenuti perché in essi si dice, e pure è idealmente concepibile come *pensiero puro*, idea che si autoproduce, per natura differente dai suoi contenuti e pure necessariamente implicata con essi. È evidente che l'impostazione di Lachelier, così attenta ai diritti della metafisica, si ponga in una certa antitesi rispetto a quella di Ribot, così refrattaria ad ogni discorso metafisico. Proprio per questo ci è parso utile richiamare questi due contributi: essi mostrano in modo paradigmatico alcuni dei motivi essenziali del dibattito suscitato dalla *nouvelle psychologie*: il rapporto tra scienza e filosofia, l'interpretazione dei 'dati sperimentali', la questione dell'*esprit* e del suo posto nella natura. Dobbiamo però ricordare, a scanso di equivoci, quanto affermato più volte in precedenza, e cioè che le reciproche posizioni e le divergenze del dibattito in oggetto, possono essere ricondotte ad uno schema piattamente oppositivo solo a patto di perdere tutta la complessità del fenomeno. Di tale complessità ci pare sia ottimo testimone l'opera di Bergson, il cui lavoro non può essere completamente ricondotto né nell'alveo degli antipositivisti, né in quello degli spiritualisti, se con questa definizione ci riferiamo ad un metodo, per così dire, antiscientifico, teso a evitare il confronto coi saperi sperimentali. La via bergsoniana allo studio della mente ci appare, al di là di ogni schematizzazione, debitrice certamente agli elementi storici in cui è sorta e si è sviluppata e, insieme, fortemente originale. Perciò, dopo aver dedicato la nostra attenzione al contesto storico, è giunto il momento in cui dobbiamo guardarla più da vicino.

⁷³ Ivi, p. 516.

Capitolo 2

Mente e mondo in *Matière et mémoire*

“Ogni coscienza è qualcosa”

Gilles Deleuze

Dopo aver provato a tracciare, nelle sue linee generali, il contesto e il dibattito storico in cui si colloca la riflessione bergsoniana sul rapporto tra spirito e materia, in questo capitolo guarderemo più da vicino la proposta di *Matière et mémoire* (1896). Il sottotitolo dell'opera, *Essai sur la relation du corps à l'esprit*, spiega in maniera eloquente perché la scegliamo come testo di riferimento principale per il nostro discorso; in questo lavoro, infatti, il filosofo francese si dedica allo studio del tema oggetto principale della nostra ricerca, vale a dire il rapporto tra il corpo e lo spirito, cioè la natura dell'esperienza cosciente che, almeno così *sembra*, deborda il perimetro della materia, trascendendola in un livello del reale del tutto eccedente e, insieme, pare del tutto *connessa* al suo substrato fisico. Orbene, in *Matière et mémoire* Bergson elabora una teoria della *percezione pura* per superare il dualismo di matrice cartesiana tra mente e materia. La nostra percezione non è anzitutto “nostra”: essa ha un originario radicamento esterno, fondamento materiale (il termine va inteso nel suo significato letterale) di qualsiasi successiva modalizzazione egologica dell'esperienza. In tal modo, allora, mente e mondo (spirito e materia) sono colti nella loro costitutiva co-originarietà. Bergson, in sostanza, problematizza i due concetti pretesi come ovvi dell'impostazione dualista di ascendenza cartesiana: l'inestensione dello spirito da un lato, e il carattere spaziale dell'estensione della materia. Questi due assunti a lungo “indubitabili”, sono totalmente ridiscussi dalla trattazione bergsoniana.

Su questo sfondo ‘impersonale’, precedente rispetto alla divaricazione soggetto-oggetto si innesta poi la percezione ‘soggettiva’. Per Bergson, quest'ultima è connotata da un congenito orientamento all'azione, più che alla conoscenza speculativa (θεωρία): la

percezione e il pensiero sono funzioni degli scopi pratici di un soggetto *pragmaticamente* coinvolto nel suo ambiente. Per questo soggetto l'orizzonte del mondo coincide con quello della sua azione possibile. Nell'interazione soggetto-mondo la *memoria* gioca un ruolo centrale, la sua funzione è quella di evocare i ricordi utili per il riconoscimento delle "immagini" date al soggetto; in tale prospettiva la percezione non è mai un semplice contatto dello spirito con un oggetto ma è sempre impregnata di ricordi che la completano interpretandola: l'esperienza è un *circuito*. Secondo la struttura della percezione e dell'esperienza elaborata da Bergson in quest'opera, allora, il fenomeno mentale non è ciò che si produce *dentro* un soggetto contrapposto a un mondo *fuori*, bensì il frutto dell'infinita declinazione dell'originaria co-appartenenza soggetto-mondo. Con ciò abbiamo anticipato, *in nuce*, gli snodi principali del discorso bergsoniano che ora ci avvieremo a trattare più nel dettaglio.

Tre notazioni avvertimenti metodologici a beneficio del lettore. In primis, come detto all'inizio di questo capitolo, *Matière et mémoire* sarà il testo principale col quale ci confronteremo. Principale ma non esclusivo: pur tenendo fisso lo sguardo sul lavoro del 1896, infatti, ove necessario faremo riferimento comunque ad altri testi bergsoniani utili al nostro discorso. In secondo luogo, non ci interessa qui una ricostruzione sistematica del discorso di *Matière et mémoire* – la qual cosa sarebbe ridondante – quanto una messa in luce dei problemi che abbiamo ritenuto maggiormente rilevanti per il nostro lavoro, nella fattispecie la percezione, la coscienza e il rapporto mente-cervello. In terzo luogo, l'argomentazione bergsoniana è spesso di natura circolare: i concetti si richiamano vicendevolmente e in molti casi non è facile introdurre una nozione senza dover far riferimento, in modo più o meno diretto, ad un'altra che non si è avuto ancora il tempo di trattare adeguatamente. Di conseguenza, il nostro discorso potrà far riferimento a concetti la cui chiarezza (questo è almeno l'auspicio) crescerà a poco a poco, in funzione del sempre maggiore ampliamento della trattazione.

2.1 Dall'Essai a Matière et mémoire

Come esplicitamente dichiarato nell'*Avant-propos* di *Essai sur le données immédiates de la conscience* del 1889, in quell'opera lo scopo di Bergson era quello di affermare il

dato ineliminabile della libertà, in polemica col determinismo di stampo positivista.⁷⁴ Per raggiungere tale scopo, aveva sostenuto il nostro autore, era necessario liberare la coscienza da una lettura spazializzante, importata nel campo psicologico dalla fisica, e direttamente influenzata dalla visione di quella ‘intelligenza’ che, secondo Bergson, non era in grado di cogliere la vita nella sua immediatezza era incline a pensare la vita della coscienza come una successione per giustapposizione di stati mentali. A questa impostazione bisognava opporre la messa in luce della vera ‘stoffa’ della nostra vita interiore, costituita dalla *durata*, ovvero una forma di molteplicità articolata non come *partes extra partes*, ma come *compenetrazione di stati*, la *durata*. Lo stesso Bergson ci informa del fatto che la stesura del *Saggio* aveva fatto emergere un problema egli aveva dovuto lasciare, per così dire, in sospeso, ma che poi si sarebbe incaricato di riprendere in mano: la questione del rapporto tra lo spirito e il corpo.

«Quand nous nous posâmes le problème de l'action réciproque du corps et de l'esprit l'un sur l'autre, ce fut uniquement parce que nous l'avions rencontré dans notre étude des "données immédiates de la conscience". [...] Comme la liberté était devenue pour nous un fait indubitable, nous l'avions considérée à peu près seule dans notre premier livre: le déterminisme s'arrangerait avec elle comme il le pourrait ; il s'arrangerait sûrement, aucune théorie ne pouvant résister longtemps à un fait. Mais le problème écarté tout le long de notre premier travail se dressait maintenant devant nous inéluctablement».⁷⁵

Orbene, la *durata*, nell'*Essai* era riferita alla esperienza interiore del soggetto – la *durata* reale – contrapposta al tempo omogeneo e spazializzato del mondo esterno.⁷⁶ Ma questo dualismo di inesteso ed esteso, qualitativo e quantitativo ha costituito una fase, se così possiamo esprimerci, provvisoria del pensiero di Bergson. Gilles Deleuze, infatti, ha potuto sottolineare tutta l'importanza di *Matière et mémoire* nell'itinerario

⁷⁴ E, p. 3. Per un approfondimento si veda A. Pessina, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988. Il testo, oltre ad indagare il pensiero bergsoniano sulla libertà – valorizzando in special modo il contributo del *Essai sur le données immédiates de la conscience*, offre un'utile ricostruzione del dibattito culturale in cui il filosofo francese sviluppa le sue riflessioni.

⁷⁵ PM, p. 1271

⁷⁶ Cf. E, p. 71-72

bergsoniano, proprio perché in questo lavoro si può notare il “superamento” dell’impostazione del *Saggio*. Nell’opera del 1896 infatti

«le mouvement est attribué aux choses mêmes, si bien que les choses matérielles participent directement de la durée, formant un cas limite de durée. Les Données immédiates sont dépassées : le mouvement n'est pas moins hors de moi qu'en moi; et le Moi lui-même à son tour n'est qu'un cas parmi d'autres dans la durée». ⁷⁷

Certo, per Bergson, come vedremo fra poco, fra il polo della ‘percezione pura’ (che Bergson mette in conto alla materia) e quello della memoria (responsabile dell’insorgere della coscienza soggettiva) c’è una differenza di natura, non di grado. Tuttavia, l’opposizione cade entro un *continuum* in cui la durata si dispiega con gradi diversi di “tensione” e “distensione”: la materia rappresenta un ritmo particolare della durata.

«La question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même. [...] ces mouvements, envisagés en eux-mêmes, sont des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience». ⁷⁸

Vediamo nel passaggio dall’ *Essai* a *Matière et mémoire* una traslazione da un certo dualismo ontologico ad una ontologia che potremmo definire, in via provvisoria, ‘monismo della durata’. E su questo punto siamo d’accordo con quanto affermato da Giulia Gamba secondo la quale «il riconoscimento di un’esistenza temporale e qualitativa della materia e la conseguente “fuoriuscita” della durata dai limiti della coscienza»⁷⁹ sembrano segnare uno scarto molto più profondo di quello che Bergson riconobbe affermando di aver operato, con *Matière et mémoire*, non un cambiamento di idee e di punto di vista, ma solo un ampliamento della realtà a cui

⁷⁷ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966, p. 73 (ed. it. *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1983).

⁷⁸ MM, p. 227.

⁷⁹ G. Gamba, *Metafisica e scienze in Bergson*, cit., p. 181.

applicare il metodo impiegato nell'*Essai*. Siamo qui dinanzi a un mutamento o, se si preferisce, un'evoluzione, molto più profonda, della quale adesso, vedendo più nel dettaglio le analisi di *Matière et mémoire*, cercheremo di rendere conto.

2.2 *L'immagine in sé*

Per Bergson *la coscienza-correlazione non è l'inizio dell'esperienza*. Se il filone maggioritario della filosofia moderna, infatti, ha visto nella *relatio* tra *cogitatio* e *res* il fondamento primo e intrascendibile dell'esperienza, per il nostro autore le cose non stanno così. In questo insolito inizio è data, quasi in senso prolettico, buona parte della complessità e della problematicità del discorso del filosofo francese. Il cominciamento insuperabile dell'esperienza non è, come direbbe Husserl, l'a-priori universale della correlazione coscienza-mondo⁸⁰, per la quale il "mondo" è dimensione correlativa alla soggettività trascendentale sempre fungente. Se la tesi fondamentale della fenomenologia è che la coscienza è coscienza *di* qualche cosa, in Bergson *anzitutto* la coscienza è qualcosa. C'è un *prima* del rapporto soggetto-oggetto, un principio "barbaro"⁸¹ direbbe Merleau-Ponty, cui il nostro autore cerca di attingere.

Nella prefazione alla settima edizione di *Matière et mémoire* il nostro autore avverte il lettore della possibilità che sta per esplorare nel primo capitolo della sua opera, e cioè considerare la *materia* prima della dissociazione che idealismo e realismo hanno operato tra la sua esistenza e la sua apparenza. Secondo il nostro autore, nella storia della riflessione dei rapporti tra lo spirito e la materia, infatti, il dualismo di ascendenza cartesiana ha sollevato problemi che proprio una concezione della materia, oscillante ora verso l'idealismo, ora verso il realismo, ha reso pressoché insormontabili:

⁸⁰ Cf. Husserl E., *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. Eine Einleitung in die phaenomenologische Philosophie*, Hua VI, § 46, Den Haag 1954 (Ed. it. *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 1997).

⁸¹ Con "principio barbaro" («*principe barbare*») M. Merleau-Ponty si riferiva al concetto di *Erste Natur* di Schelling (cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 176; ed. it. *Segni*, a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967), che il filosofo francese avvicinava all'idea bergsoniana di *élan vital*: per entrambi gli autori, la 'Natura' sarebbe anzitutto indifferenziazione primordiale, la cui comprensione profonda sfugge al sapere scientifico per aprirsi all'esperienza "vissuta". Queste riflessioni sono contenute in un corso tenuto al *Collège de France* nell'anno accademico 1956-57 disponibile in M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1964 (ed. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-61*, Bompiani, Milano 1995). Per un approfondimento si veda anche A. Scotti, *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2015, in particolare il primo capitolo.

«L'objet de notre premier chapitre est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles». ⁸²

Insomma, il riconoscimento di una qualche preminenza o al polo soggettivo o a quello oggettivo dell'esperienza, dice Bergson, pregiudica inevitabilmente la nostra capacità di uscire fuori dall'*impasse* teorica del dualismo. A questo punto l'opzione teorica di Bergson consiste nell'affermare che né la coscienza né la realtà, intesa come 'realtà esterna' sono originari. Originaria è l'*immagine*.

«Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot [...] Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature». ⁸³

Per 'immagine', chiarisce Bergson, intendiamo una certa esistenza che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa. L'immagine è situata a metà strada tra 'la cosa' e la 'rappresentazione'. 'Immagine', in sostanza, è il termine col quale Bergson rinomina la 'materia' («J'appelle matière *l'ensemble des images*»⁸⁴). Ma quest'ultima, precisa il filosofo, a sua volta non va compresa come l'insieme degli enti indipendenti dalla coscienza soggettiva (come pensa del realismo *ingenuo*) né come il prodotto dello spirito (come ritiene l'idealismo). L'idea di 'cosa' qui sostenuta, rivendica Bergson, è vicina a quella del senso comune.

⁸² MM, p. 161

⁸³ Ivi, p. 169.

⁸⁴ MM, p. 173.

« On étonnerait beaucoup un homme étranger aux spéculations philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit, ou même, plus généralement, n'existe que pour un esprit, comme le voulait Berkeley. Notre interlocuteur soutiendrait toujours que l'objet existe indépendamment de la conscience qui le perçoit. Mais, d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce qu'on y aperçoit, qu'il n'a ni la couleur que l'oeil lui prête, ni la résistance que la main y trouve. Cette couleur et cette résistance sont, pour lui, dans l'objet [...]. Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi». ⁸⁵

Secondo l'uso corrente del linguaggio con 'immagine' ci si riferisce a qualcosa che è tale perché c'è uno spettatore al quale essa *si dà*. L'immagine è immagine *per* qualcuno e *di* qualcosa o qualcuno. L'immagine presuppone qualcuno che la osservi, un fruitore, e qualcosa o qualcuno della quale o del quale sia *rappresentazione denotativa*. Potremmo dire che, normalmente, il contrassegno ontologico costitutivo dell'immagine stia nell'*esser-vista-da* e nell'*inerire-a*: l'immagine non sussiste da sola. Questa tutto sommato banale notazione, però, svela tutta l'enigmaticità dell'espressione appena usata da Bergson, il quale parla di «un'immagine che esiste in sé». Se l'immagine, in quanto tale, è sempre immagine *per* qualcuno, è fondamentale chiedersi cosa potrà mai nominare l'espressione piuttosto paradossale «immagine in sé». In fondo, si potrebbe sostenere, quando Bergson afferma che «la materia è l'insieme delle immagini» non sta dicendo, semplicemente, che il reale è come *ci* appare? Insomma, il filosofo francese non sta prendendo posizione in favore di un'impostazione in fin dei conti idealistica per la quale il mondo è tale sempre *per* un soggetto? E, secondo questa interpretazione, non dovremmo poi concedere un soggetto-sostrato di queste immagini, in altri termini un soggetto-sostrato dell'apparire delle immagini in quanto tali? In altri termini, non sta dicendo che il 'mondo' è l'insieme dei *fenomeni*? Se accettiamo questa lettura, però, l'espressione 'immagine in sé' risulta inintelligibile. A meno che non si voglia credere ad una frase "caduta dalla penna" dello scrittore, dobbiamo forse radicalizzare la nostra interpretazione. Sofferamoci ancora una volta con attenzione sul testo bergsoniano

⁸⁵ Ivi, pp. 161-162.

richiamato in precedenza: «Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit. [...] Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot». Seguendo lo spunto offerto da Rocco Ronchi, possiamo qui notare come le parole «me voici donc» non indichino in realtà alcun principio o cominciamento assoluto nel senso del *cogito* cartesiano o fenomenologico.⁸⁶ L'espressione «denota una passività piuttosto che una libera iniziativa: è un trovarsi circondato da immagini che hanno l'aria di esistere in se stesse ben più che in me, come mie rappresentazioni».⁸⁷ Secondo questa chiave interpretativa,⁸⁸ allora, per la quale propendiamo, affermare che la materia è l'insieme delle immagini, non costituisce una sorta di 'riduzione fenomenologica' *sui generis*.⁸⁹ Vuol dire, piuttosto, sostenere, su un piano ontologico, la coincidenza di *essere* ed *apparire*. L'essere è l'essere dell'apparire. Ma, ancora, bisogna aggiungere che la maniera in cui questo 'apparire' dev'essere pensato *non è predicativa*; ciò vale a dire che non si dà un soggetto-sostrato a cui l'apparire sarebbe riferibile al modo di un attributo con la sua sostanza. Se immagine è 'immagine che sussiste in sé', allora questa va liberata dal suo riferimento ad un soggetto-sostrato: *l'apparire va assolutizzato*. Così come va eliminato il riferimento primario ad una coscienza di cui l'immagine sarebbe il contenuto, come dice in modo chiaro un grande interprete bergsoniano, Vittorio Mathieu:

«la concezione di Bergson [...] implica, s'intende, l'esistenza oggettiva delle cosiddette "qualità secondarie" e, in questo, si rifà a Berkeley. Però, mentre l'immagine ("idea") del Berkeley era un'immagine immaginata, il cui esse era un percipi, l'immagine del

⁸⁶ Cf. R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, p. 111.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ La via interpretativa che abbiamo scelto di seguire si rifà sostanzialmente alla lettura deleuziana (cf. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, cit., in particolare il capitolo 3; Id., *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Minuit, Paris 1983, p. 83 e ss.; ed. it. *L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984). Secondo questa prospettiva, il primo capitolo di *Matière et mémoire* presenta una vera e propria teoria ontologica, della quale stiamo cercando di rendere conto in questo paragrafo. Tuttavia, altri autorevoli critici propongono di leggere questo primo capitolo più come una iperbole espositiva di Bergson, senza cioè alcun impegno "forte" di carattere ontologico. Per questa diversa linea interpretativa cf. V. Goldschmidt, *Cours à l'Université de Rennes 1959-60*, in *Annales Bergsoniennes I*, PUF, Paris 2002, pp. 68-127; oppure in tempi più recenti N. Cornibert, *Image et matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, Paris 2012.

⁸⁹ Su questo si veda C. Riquier, *Y a-t-il une reductio phénoménologique dans Matière et mémoire?*, in *Annales bergsoniennes II*, PUF, Paris 2004, pp. 261-285.

Bergson [...] non è un percipi. *Il suo esser cosciente non è un riferirsi a uno spirito.* L'immagine non diventa cosciente in me: diventa cosciente in se stessa». ⁹⁰

Questa opzione ermeneutica, del resto, ci pare in perfetta coerenza con l'obiettivo dichiarato da Bergson all'inizio del primo capitolo di *Matière et mémoire*. L'intento declamato dal nostro autore, infatti, è il superamento del *cul-de-sac* teorico che sia il realismo che l'idealismo non riescono ad evitare.

«Le passage de l'affection à la représentation restera enveloppé d'un mystère aussi impénétrable, parce que, nous le répétons, on ne trouvera jamais dans des états intérieurs, simples et inextensifs, une raison pour qu'ils adoptent de préférence tel ou tel ordre déterminé dans l'espace. [...] Les choses s'éclaircissent, au contraire, si l'on part de la représentation même, c'est-à-dire de la totalité des images perçues». ⁹¹

Solo una 'immagine in sé' intesa al modo che abbiamo cercato di delineare permette il raggiungimento di tale scopo: da un lato, infatti, è ottenuto il superamento del realismo che tende a separare, per così dire, l'essere dall'apparire, dall'altro è superata anche l'impostazione idealistica in quanto l'apparire (assolutizzato) esiste *in sé*, è la cosa stessa.

«"Materia" nel primo capitolo di *Matière et mémoire* diventa così il nome dell'apparire come assoluto, dell'apparire in quanto tale, nella sua trascendentale purezza. Tale apparire si dà sempre in un rapporto di differenza e di implicazione con *ciò* che appare all'interno del suo orizzonte». ⁹²

Possiamo utilmente ampliare quanto stiamo dicendo e, allo stesso tempo, approfondirlo, se mettiamo in relazione la nozione di 'immagine in sé' con quella di 'esperienza pura' elaborata da William James. Cosa intende il filosofo americano con questa espressione? Nel primo dei suoi *Essay in Radical Empiricism* dal titolo *Does Consciousness exist?* James si esprime in termini molto chiari:

⁹⁰ V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971², p. 73.

⁹¹ MM, p. 209.

⁹² R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 112.

«My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff ‘pure experience,’ then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one of its ‘terms’ becomes the subject or bearer of the knowledge, the knower, the other becomes the object known».⁹³

Insomma: per il filosofo americano si riuscirà a penetrare davvero la natura del nostro conoscere solo se cominceremo ipotizzando un livello del reale pre-soggettivo e pre-oggettivo (per ‘oggettivo’ qui si intende la modalità specifica d’essere di un oggetto considerato nella sua datità oppositiva rispetto ad un soggetto cognitivo), che James definisce ‘esperienza pura’ ma che, a buon titolo, si potrebbe anche chiamare, in modo assai paradossale, ‘esperienza senza soggetto’ o ‘esperienza impersonale’ – per segnalare la sua precedenza ontologica rispetto ad un’esperienza egologicamente modalizzata. Il conoscere, allora, sarebbe un particolare tipo di relazione reciproca che delle porzioni di esperienza pura possono intrattenere. La relazione stessa sarebbe a sua volta una parte dell’esperienza pura: uno dei suoi «termini» diventa il soggetto o il portatore della conoscenza, il conoscente (*the knower*), l’altro diventa l’oggetto conosciuto. Insomma, anche per James la coscienza è qualcosa, più che è essere ‘coscienza *di* qualcosa’. E lo dichiara esplicitamente:

«To deny plumply that ‘consciousness’ exists seems so absurd on the face of it—for undeniably ‘thoughts’ do exist—that I fear some readers will follow me no farther. Let me then immediately explain that I mean only to deny that the word stands for an entity, but to insist most emphatically that it does stand for a function. There is, I mean, no aboriginal stuff or quality of being, contrasted with that of which material objects are made, out of which our thoughts of them are made; but there is a function in

⁹³ W. James, *Essay in Radical Empiricism*, Longmans, Green, and Co, New York 1912, p. 5 (Ed. It. William James, *Saggi di empirismo radicale*, a cura di Sergio Franzese, Macerata, Quodlibet 2009).

experience which thoughts perform, and for the performance of which this quality of being is invoked. That function is knowing». ⁹⁴

La coscienza non è una sostanza ontologicamente separate dal resto del mondo, la coscienza è mondo, nel senso che non è fatta di una materia (*stuff*) diversa dalle altre cose, non ha alcuna eccentricità ontologica. La sua *specificità* è di carattere *funzionale*; essa infatti ha il ‘compito’ di favorire il *conoscere*.

Già da queste poche asserzioni, l’ ‘esperienza pura’ jamesiana e l’ ‘immagine in sé’ bergsoniana sembrano a tutti gli effetti dei concetti molto vicini. In effetti, possiamo essere certi sulla correttezza dell’accostamento tra i due concetti. È Bergson stesso, infatti, a fugare ogni dubbio con le sue parole. In una lettera inviata a James, suo grande amico, datata 20 luglio 1905 scrive così:

«J’ai lu, dès que les ai reçus, les articles que vous avez bien voulu m’envoyer, et je tiens à vous dire combien ils m’ont intéressé. Ils éclairent votre doctrine et répondent, ce me semble, aux objections qu’on a élevées contre elle. Le point essentiel me paraît être celui que vous traitez dans le second article: *How two minds can know one thing*. Plus j’y réfléchis, plus je crois qu’il faudra que la philosophie s’arrête à une solution proche de celle que vous indique: il y a l’expérience *pure*, qui n’est ni subjective ni objective (j’emploie le mot *image* pour désigner une réalité de ce genre), et il y a ce que vous appelez *l’appropriation* de cette expérience par telles ou telles consciences». ⁹⁵

Dunque *immagine* ed *esperienza pura*, per ammissione esplicita dello stesso Bergson, sono due nozioni assolutamente sovrapponibili: nominano quel fondo sorgivo *da cui* e

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ M, p. 660. La corrispondenza tra Bergson e James è stata recentemente raccolta in un volume pubblicata in italiano da R. Ronchi (a cura di), *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Cortina, Milano 2014. Gli articoli inviati da James a Bergson cui si fa riferimento nella missiva sono *The thing and its relations*, in «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 2, 2, 1905, pp. 29-41; *The essence of humanism*, in «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 2, 5, 1905, pp. 113-118; *How two minds can know one thing*, «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 2, 7, 1905, pp. 176-181; *The place of affectional facts in a world of pure experience*, in «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 2, 11, 1905, pp. 281-287. Questi articoli saranno poi raccolti negli *Essay in Radical Empiricism*. Sui rapporti tra James e Bergson si veda F. Worms, *Bergson et James, lectures croisées* in *Philosophie*, 64, 1999, pp. 54-68, e poi in *La philosophie en France au XX^e siècle*, Gallimard, Paris 2009, pp. 131-148 (tr. it. *Bergson e James, letture incrociate* in H. Bergson – W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, cit., pp. 177-192).

in cui emerge la divaricazione soggetto-oggetto, che è il dispositivo per così dire “ordinario” della nostra esperienza. Insomma, rispetto ad esempio all’impostazione fenomenologica, Bergson fa della coscienza non un essere *nel* mondo ma un essere *del* mondo. Se insistiamo sul confronto con la fenomenologia è perché questo, per contrasto, mostra tutta la peculiarità della posizione bergsoniana. Proseguendo in questa direzione, possiamo valorizzare, a questo punto, anche le parole di Gilles Deleuze, secondo il quale per una comprensione più ampia delle due posizioni in gioco bisogna considerarle nella loro connessione con un momento decisivo nella storia del pensiero occidentale in cui la crisi della psicologia lasciava trapelare una più profonda crisi delle scienze europee e del loro metodo obiettivante di matrice cartesiana col quale, avendo contrapposto nettamente la coscienza inestesa da un lato, e la realtà estesa dall’altro, si erano venute a trovare in una situazione di stallo dalla quale era molto difficile uscire.

«La crise historique de la psychologie coïncide avec le moment où il ne fut plus possible de tenir une certaine position: cette position consistait à mettre les images dans la conscience, et les mouvements dans l'espace. Dans la conscience, il n'y aurait que des images, qualitatives, inévidentes. Dans l'espace, il n'y aurait que des mouvements étendus quantitatifs».⁹⁶

Il problema era affrontare il dualismo e trovare una strada per ricomporre la “frattura” tra la coscienza e il mondo, tra la *res cogitans* e la *res extensa*. Ebbene, secondo Deleuze, due autori in particolare si incaricarono di svolgere questo compito, ciascuno dotato del suo proprio «grido di guerra». Da un lato Husserl con «toute conscience est conscience de quelque chose»⁹⁷, al quale risponde Bergson con «toute conscience est

⁹⁶ G. Deleuze, *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, cit., p. 83.

⁹⁷ Ivi, p. 84. Il testo completo è: «Il fallait à tout prix surmonter cette dualité de l'image et du mouvement, de la conscience et de la chose. Et, à la même époque, deux auteurs très différents allaient entreprendre cette tâche, Bergson et Husserl. Chacun lançait son cri de guerre: toute conscience est conscience de quelque chose (Husserl), ou plus encore toute conscience est quelque chose (Bergson)». Una certa parte di studiosi francesi di ispirazione fenomenologica ha guardato alla posizione bergsoniana come a quella da cui lasciarsi provocare per una più coerente fondazione della nozione di ‘intenzionalità’. Se la coscienza non si dà da sé i propri contenuti intenzionali, si chiedeva ad esempio Jean Hyppolite, non è necessario pensare la *datità originaria* quale campo trascendentale de-soggettivizzato previo alla coscienza intenzionale? (Cf. V. Goldschmidt, *Introduction à la chapitre I de Matière et Mémoire*, in «Annales bergsoniennes», I, *Bergson dans le siècle*, Puf, Paris 2002, pp. 73-77). Per un’idea del dibattito su questi

quelque chose».⁹⁸ Siamo così tornati al punto di partenza di questo paragrafo. Abbiamo esordito, infatti, dicendo che per Bergson la coscienza non è ‘coscienza di qualcosa’ ma piuttosto la coscienza è qualcosa. Se all’inizio questa espressione poteva suonare alquanto enigmatica, speriamo ora di aver fornito qualche elemento in più, utile alla comprensione: la coscienza è qualcosa proprio perché questa, per Bergson, è letteralmente incorporata al suo principio “barbaro”, a quell’ «insieme delle immagini» che Bergson pone come un originario non-soggettivo a partire dal quale si dà, come risultante postumo, l’esperienza che noi definiamo ‘esperienza umana’; in sostanza, per Bergson, porre preliminarmente un soggetto *costituente* l’esperienza oppure, che è lo stesso, porre le sue forme a priori come condizioni dell’esperienza possibile, è la via che sicura verso l’inesplicabilità del rapporto tra la cosa e la rappresentazione, dunque è la strada sbagliata da seguire. Per questo Frédéric Worms ha potuto scrivere:

«Bergson appelle les choses des images pour bien montrer que tout le contenu de notre représentation, y compris les qualités sensibles apparemment les plus relatives à notre esprit (couleur, son, odeur, etc.) fait partie intégrante de la matière même de l’univers [...]. Ainsi, appeler les choses des images, ce n’est pas transformer le monde en représentation, mais au contraire inscrire toute notre représentation, tous les caractères de notre conscience, dans le monde».⁹⁹

Se per gran parte della filosofia moderna, a seguito della scoperta cartesiana del *Cogito*, la ricerca del corretto rapporto tra il soggetto e l’oggetto è stata sempre, in fin dei conti, la ricerca della “formula” che potesse rendere conto senza aporie della relazione tra la ‘certezza’ del soggetto (il vissuto della sua rappresentazione in prima persona) e la ‘verità’ (l’universo degli oggetti esterni alla coscienza), la via seguita da Bergson è, se

temi, con particolare riferimento agli anni 50 e 60, si veda F. Worms, *Coscience, néant, vie: les problèmes de Bergson dans le moment philosophique des années 1960*, in *Annales bergsoniennes, I, Bergson dans le siècle*, Puf, Paris 2002.; B. Prado Jr., *Présence et champ transcendantal. Coscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, George Olms Verlag, Hildesheim Zurich New York 2002. Per lavori che tengano conto degli sviluppi più recenti su Bergson e la fenomenologia francese cf. R. Barbaras, *Le tournant de l’expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin. Paris 1998, pp. 33–61; R. Breur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2005, pp. 153–92; F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson: Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2005, M. R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, Palgrave McMillan, New York 2010.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ F. Worms, *Le Vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris 2000, p. 30

così possiamo esprimerci, quella di rendere originaria la ‘rappresentazione’ stessa, e dunque né il polo soggettivo (idealismo), né quello oggettivo (realismo) né la correlazione soggetto-oggetto (fenomenologia). A questo punto, dunque, possiamo forse comprendere in tutta la loro profondità le parole, solo in apparenza facili, con le quali Bergson nella prefazione alla settima edizione di *Matière et mémoire* cerca di sintetizzare il suo concetto di ‘immagine’:

« La matière, pour nous, est un ensemble d' « images ». Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, - une existence située à mi-chemin entre la “chose” et la “représentation”». ¹⁰⁰

Il passo appena citato va letto con attenzione. L’immagine bergsoniana, infatti, può essere qualcosa di situato «a metà strada» tra la cosa e la rappresentazione solo dal punto di vista dell’esperienza ordinaria, quella in cui si è *già* costituito un mondo di soggetti e oggetti, poiché, l’abbiamo ribadito più volte, l’immagine della quale si sta parlando è previa ad ogni soggettività e oggettività. Di conseguenza, la cosa, la rappresentazione e l’immagine non possono essere gerarchizzati entro lo stesso piano ontologico: non si tratta di specie diverse all’interno dello stesso genere, bensì di generi diversi.

Per poter comprendere appieno la nozione bergsoniana di ‘immagine’ del primo capitolo di *Matière et mémoire*, c’è la necessità di operare una ‘torsione’ delle nostre categorie ontologiche abituali. Se l’immagine di cui si sta parlando non va confusa con l’immagine mentale, non bisogna neppure cadere nell’errore opposto, e assimilarla alla *res extensa* del materialismo ingenuo. Del piano delle immagini pensiero e materia sono le due facce indiscernibili, e per questo coscienza e materia sono *coestensive*, come ha ben sintetizzato ancora una volta Gilles Deleuze:

«le début de *Matière et mémoire* trace un plan qui coupe le chaos, à la fois mouvement infini d’une matière qui ne cesse de se propager et image d’une pensée qui ne cesse

¹⁰⁰ MM, p. 161.

d'essaimer partout une pure conscience en droit (ce n'est pas l'immanence qui est "à" la conscience, mais l'inverse)». ¹⁰¹

L'ultima frase del passo di Deleuze («ce n'est pas l'immanence qui est "à" la conscience, mais l'inverse») condensa quanto abbiamo cercato di dire fino a questo punto : la secondarietà della coscienza rispetto al piano delle immagini. La relazione alla cosa istituita dalla percezione è tutta dentro il piano delle immagini. Sviluppando quest'interpretazione di ascendenza deleuziana, allora, possiamo spingerci ad affermare che, a nostro parere, in verità il bergsonismo non è *stricto sensu* né spiritualismo né materialismo, e non lo è *proprio perché* è un pensiero dell'immanenza.

«Il piano d'immanenza non può coincidere con il piano della materia, non può tagliare il reale all'altezza dell'estensione, altrimenti consentirebbe, ad esempio, che il mondo percepito si ergesse in trascendenza. Il piano d'immanenza deve presentare una sorta d'impassibilità, di neutralità rispetto alle opposizioni metafisiche tradizionali, per poterle sussumere lasciandole nella loro differenza». ¹⁰²

La materia e lo spirito devono dunque esser compresi come differenze immanenti al piano della *durata*: una durata più distesa per le vibrazioni, una più contratta per le qualità sensibili. Le une e le altre vanno assunte come modificazioni di un piano unico che può contenere la loro differenza proprio perché non s'identifica *tout court* né con le une né con le altre.

2.3 Percezione pura

Per Bergson «notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses»: ¹⁰³ cosa potrà mai significare questo mettere in conto alle cose, piuttosto che a noi, la percezione allo stato puro? Con la nozione di 'immagine in sé', lo abbiamo visto, il nostro autore ha impostato il problema del rapporto soggetto-oggetto partendo

¹⁰¹ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris 1991, p. 50 (ed. it. *Che cos'è la filosofia ?*, Einaudi, Torino 1996).

¹⁰² P. Godani, *Bergson e la filosofia*, ETS, Pisa, 2008, p. 18

¹⁰³ MM, p. 212.

in modo sorprendente dalla ‘rappresentazione’, ponendo cioè quest’ultima come la dimensione originaria dalla quale dedurre poi i due poli dell’esperienza, quello soggettivo e quello oggettivo, con un’ipotesi che ha davvero pochi eguali nella storia della filosofia.¹⁰⁴ La nozione di *percezione pura* è altrettanto sorprendente: al suo grado zero, la percezione *coincide* con la cosa, è la cosa stessa. Si badi bene: Bergson non dice semplicemente che la percezione è *nelle cose*. In questo caso, infatti, potremmo forse avvicinare la concezione bergsoniana a quella del *Dasein* che si muove indistricabilmente *in-der-Welt* dell’ermeneutica esistenziale o della fenomenologia, oppure, ad una delle tante forme di ‘realismo diretto’ che rifiutano *in toto* il concetto di rappresentazione e optano per un contatto *immediato* tra la coscienza e la cosa. Bergson, invece, dice che la percezione, pensata nella sua ‘purezza’, è parte *delle cose*. Si tratta di un’ipotesi alquanto eccentrica ad una prima lettura. La percezione non è forse, come insegnava Kant, la modificazione dello spirito da parte di un oggetto (*Gegestand*) dato che, per così dire, ‘preme’ sui nostri organi percettivi ed è responsabile dell’insorgere, *in noi*, della rappresentazione?¹⁰⁵ La percezione, cioè, non è fin dal suo sorgere e poi lungo tutto il suo dispiegarsi qualcosa *del soggetto* (genitivo possessivo)? Sia per il senso comune, che per la maggior parte della tradizione filosofica, il carattere peculiare della percezione è la sua ‘soggettività’, il suo esser riferita a un *chi* che percepisce: le cose sono semmai la *causa* della percezione e, insieme, quel che in essa si dà (nella maniera *immediata* del realismo tradizionale o in quella *mediata* della filosofia critica poco importa qui ora). Qui invece si asserisce che la percezione sia delle cose. A questo punto, un’immagine elaborata dallo stesso Bergson (ne useremo altre due nel proseguo del nostro discorso) può forse venire in soccorso al nostro sforzo di comprendere¹⁰⁶ e aiutarci a penetrare nel suo discorso.

¹⁰⁴ «La concezione di Bergson si stacca a tal segno dalle teorie tradizionali che, nonostante il suo appellarsi al senso comune, non è facile intenderla a fondo» ha scritto V. Mathieu, in riferimento alla nozione di ‘immagine in sé’ (*Bergson. Il profondo e la sua espressione*, cit., p. 73).

¹⁰⁵ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, p. 29. Nella seconda edizione del 1787 p. 49. (ed. it. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2007).

¹⁰⁶ Questo grafo sta in MM, p. 293.

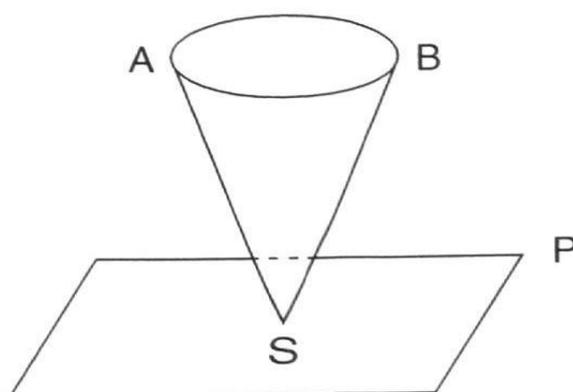


Figura 1

Il punto S è, nello stesso tempo, sia un punto del piano P (il piano dell'insieme delle immagini, della 'materia'), sia vertice del cono SAB, che rappresenta la dimensione, per così dire, immateriale dello spirito. S è il punto d'intersezione che fa da *trait d'union* tra lo spirito e la materia nel quale si situa l'atto della 'percezione pura'. La materia e lo spirito, in un punto sono assolutamente identici, coincidono, sono *consustanziali*, oppure — come ha ben detto Adriano Pessina — si può dire anche che nella percezione pura «c'è continuità tra percepito e percipiente».¹⁰⁷ In altri termini, come dicevamo in apertura di questo capitolo, Bergson rivede da cima a fondo l'impostazione dualista dell'esperienza di ascendenza cartesiana o, ad essere più precisi, ne ridiscute i due assunti quasi sempre incontestati: l'inestensione dello spirito da un lato, e il carattere spaziale dell'estensione della materia. Questo perché se il principio spirituale e quello materiale sono *ab initio* concepiti come separati, il problema della loro unione sarà essenzialmente irrisolvibile. Secondo Bergson, infatti, la difficoltà di articolare una teoria dell'esperienza plausibile discende direttamente dal considerare «la matière comme essentiellement divisible et tout état d'âme comme rigoureusement inextensif»¹⁰⁸. Ma, ancora, cosa vuole dirci Bergson aggiungendo l'aggettivo "puro" dopo "percezione"? Cosa distingue la 'percezione pura' dalla percezione così com'è comunemente intesa? La percezione pura, afferma Bergson, esiste più di diritto che di fatto; ad essa si arriva decostruendo l'esperienza vissuta del

¹⁰⁷ A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, cit., p. 19.

¹⁰⁸ MM, p. 353

soggetto ed è dunque definibile come limite trascendentale (*Grenze*) dell'esperienza. La percezione, infatti, nel suo concreto esercizio quotidiano, è sempre il risultato misto di percezione e ricordo (lo vedremo meglio nel prossimo paragrafo): l'elemento 'soggettivo' dell'esperienza, ciò che la costituisce in quanto *mia*, è inoculato dal ricordo, così come afferma chiaramente il filosofo francese: «la perception avec l'objet perçu existe en droit plutôt qu'en fait. Il faut tenir compte de ce que percevoir finit par n'être plus qu'une occasion de se souvenir».¹⁰⁹ Come ha spiegato Ronchi, infatti, e guardando allo schema che abbiamo riportato in precedenza, *di fatto* S è sempre in rapporto con il cono di cui è vertice.

«Come tale non è mai dato, se non in quanto già sempre riflesso in un circuito della memoria [...] Se allora la percezione pura deve essere intuita in S come tale, comprendiamo la necessità di quell'aggettivo che la specifica rispetto alla percezione in generale: essa è *pura* perché esiste di diritto piuttosto che di fatto».¹¹⁰

La percezione pura, allora, chiarisce Bergson, deve essere intesa come la percezione di un essere che «placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée».¹¹¹ Se le cose stanno così, allora, la percezione pura non è il movimento di una coscienza che si trascende verso il 'fuori' del mondo. Non siamo ancora, come dicevamo, al livello della soggettività, bensì nella pura *impersonalità*: questo perché la percezione, allo stato puro, non è *mia* ma si fa nelle cose stesse, è *materiale* nel senso più proprio del termine. Se la percezione sta nelle cose prima di essere la *mia* percezione, allora essa non restituisce *fenomeni* che necessitano di *noumeni* come loro concetto-correlato: la dualità kantiana fenomeno-noumeno è qui sostituita da quella tra la parte e il tutto:

«Ma connaissance de la matière n'est plus alors ni subjective, comme elle l'est pour l'idéalisme anglais, ni relative, comme le veut l'idéalisme kantien. Elle n'est pas subjective, parce qu'elle est dans les choses plutôt qu'en moi. Elle n'est pas relative,

¹⁰⁹ Ivi, p. 213.

¹¹⁰ R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 94.

¹¹¹ MM, p. 185.

parce qu'il n'y a pas entre le "phénomène" et la "chose" le rapport de l'apparence à la réalité, mais simplement celui de la partie au tout». ¹¹²

Quanto stiamo dicendo chiarisce, forse, ancora meglio la nozione di 'immagine' che prima abbiamo cercato di esporre, dando ora una visuale più completa. Secondo Paolo Godani, infatti, l'idea limite di una percezione impersonale

«testimonia che materia e percezione devono venire pensate come le due facce di una stessa medaglia che prende il nome di immagine. Quest'ultima è come una funzione che, in quanto tale, presenta due funtivi: materia e percezione (impersonale). Il che significa: non c'è alcun senso possibile nell'affermare che si dia una materia non percepibile o una percezione non materiale». ¹¹³

Servendoci di questa impostazione, allora, a parere di Bergson, imbocchiamo la strada corretta per superare il dualismo di stampo cartesiano e il "campo di battaglia" delle discussioni infinite che ha generato.

«Qui noi scopriamo l'errore di coloro che vedono nella percezione una proiezione esterna di sensazioni in estensive, ricavate dal nostro proprio fondo, sviluppate poi nello spazio. Essi non fanno la fatica a mostrare come la nostra percezione completa sia piena d'immagini che ci appartengono personalmente, d'immagini esteriorizzate (cioè insomma, ricordate); dimenticano soltanto che resta *uno sfondo impersonale in cui la percezione coincide con l'oggetto percepito e che questo sfondo è l'esteriorità stessa*». ¹¹⁴

Bergson, in sostanza, afferma perentoriamente un *originario radicamento esterno della percezione*. Questo si dà in un punto di coincidenza spirito-materia nel quale questi due 'lati' dell'esperienza sono la medesima cosa. Eppure questo punto non è, per così dire, a disposizione nel suo 'in quanto'. Se si tratta, lo abbiamo visto, di qualcosa che esiste di diritto piuttosto che di fatto, se siamo in presenza di un concetto limite (*Grenze*),

¹¹² Ivi, p. 361.

¹¹³ P. Godani, *Bergson e la filosofia*, cit., p. 12.

¹¹⁴ Ivi, p. 53. Il corsivo è nostro.

allora tale punto di contatto (ad essere maggiormente precisi dovremmo dire di *identità*) è assolutamente atopico e incirconscrivibile da parte dell'esperienza soggettiva: quest'ultima non potrà mai installarsi in quel punto, proprio perché 'soggettiva' è l'esperienza che sorge quando quell'inizio è stato *già* dato.

Rispetto a quanto detto finora, c'è un passo di *Matière et mémoire* che ci sembra abbia una grande valenza esplicativa e questo giustifica la lunghezza della prossima citazione.

«Soit, par exemple, un point lumineux P dont les rayons agissent sur les différents points a, b, c, de la rétine. [...] Bornons-nous provisoirement à dire, sans trop approfondir ici le sens des mots, que le point P envoie à la rétine des ébranlements lumineux. [...] Or, je vois que les ébranlements transmis du point P aux divers corpuscules rétinien sont conduits aux centres optiques sous-corticaux et corticaux, souvent aussi à d'autres centres, et que ces centres tantôt les transmettent à des mécanismes moteurs, tantôt les arrêtent provisoirement. On pourra dire, si l'on veut, que l'excitation, après avoir cheminé le long de ces éléments, après avoir gagné le centre, s'y convertit en une image consciente qui est extériorisée ensuite au point P. Mais, en s'exprimant ainsi, on se pliera simplement aux exigences de la méthode scientifique; on ne décrira pas du tout le processus réel. En fait, il n'y a pas une image inextensive qui se formerait dans la conscience et se projetterait ensuite en P. *La vérité est que le point P, les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue*».¹¹⁵

La scoperta della correlazione stringente tra soggetto e oggetto della rappresentazione è una conquista nota della filosofia moderna, che ha in Kant il suo epigone più illustre e consapevole. Proprio per il filosofo di Königsberg, la relazione fra la coscienza e il suo oggetto è quella di un'attività costituente e di un oggetto costituito. La novità di Bergson è la polverizzazione della correlazione in quanto originaria, per affermare la simultaneità tra i due poli nell'atto sorgivo dell'esperienza, e negare con ciò una qualche priorità ontologica a uno dei due. La nostra comune percezione, allora, non è

¹¹⁵ Ivi, pp. 191-192. Il corsivo è nostro.

un “allucinazione vera”¹¹⁶, non è in altri termini un’immagine *interna* prodotta dall’urto col mondo esterno, ma aderisce alla cosa stessa e anzi, più ancora, nel suo punto sorgivo è tutt’uno con la cosa stessa, coincide con essa. Il passo appena citato è di grande rilevanza per il nostro discorso e torneremo a prenderlo in considerazione più tardi. In conclusione, è interessante notare, *en passant*, un altro richiamo di Bergson al senso comune (dopo quello che abbiamo segnalato, nel paragrafo precedente, in riferimento alla teoria delle ‘immagini in sé’). Appena dopo l’esempio appena riportato, infatti, il nostro autore afferma:

«En nous représentant ainsi les choses, nous ne faisons que revenir à la conviction naïve du sens commun. Tous, nous avons commencé par croire que nous entrons dans l’objet même, que nous le percevions en lui, et non pas en nous. Si le psychologue dédaigne une idée aussi simple, aussi rapprochée du réel, c’est que le processus intracérébral, cette minime partie de la perception, lui paraît être l’équivalent de la perception entière».¹¹⁷

È davvero questa la concezione del senso comune? Crediamo di no. La concezione bergsoniana è di fatto più controintuitiva di quanto l’autore affermi. La gnoseologia del senso comune, infatti, se potesse in qualche modo formalizzare riflessivamente la propria credenza, ci sembra più orientata verso un ‘realismo diretto’ che fa della percezione l’atto esclusivo di un soggetto separato dal mondo esterno dal sacco epidermico. Per quanto il senso comune, forse, seguirebbe Bergson nel lasciare agli oggetti le loro qualità secondarie, siamo convinti non concederebbe mai al filosofo francese, in prima battuta, il *radicamento* esterno della propria percezione, ma solo il *condizionamento* esterno di questa, in virtù di un mondo di ‘cose’ estese e dotate di un

¹¹⁶È interessante notare come uno dei padri delle neuroscienze contemporanee, Vernon Benjamin Mountcastle, scomparso nel 2015, abbia definito la sensazione più o meno negli stessi termini, cioè come una raffigurazione *astratta* del mondo esterno: «Sensations are set by the encoding functions of sensory nerve endings, and by the integrating neural mechanics of the central nervous system. Afferent nerve fibers are not high-fidelity recorders, for they accentuate certain stimulus features, neglect others. The central neuron is a story-teller with regard to the nerve fibers, and it is never completely trustworthy, allowing distortions of quality and measure [...] *Sensation is an abstraction, not a replication, of the real world*» (V. B. Mountcastle, *The view from within: Pathways to the study of perception* in «Johns Hopkins Medical Journal», 136, 3, 1975, p. 109. Il corsivo è nostro). Ciò serve a segnalare, una volta di più, l’attualità della critica bergsoniana.

¹¹⁷ MM, p. 192.

certo grado di impenetrabilità che ‘urta’ i nostri organi percettivi. Per il senso comune, infatti, c’è un *prima* della coscienza soggettiva che sta necessariamente fuori di essa. Se c’è una realtà anteriore alla coscienza, insomma, allora essa non può non essere che una sostanza indipendente dalla nostra esperienza in generale; e la conoscenza consiste nell’attingere quel ‘fuori’ *in se stesso*, senza cioè ‘viziare’ la realtà conosciuta col rapporto che la coscienza del soggetto necessariamente deve intrattenere con essa per poterla conoscere: questo credono il senso comune e il realismo ingenuo (che gli è proprio) di ogni tempo.¹¹⁸ Ora, per Bergson invece c’è un *prima della coscienza che però non è fuori dalla coscienza*, in quanto è possibile risalire alle spalle della coscienza-intenzionalità, alle spalle della sua correlazione, senza per questo inoltrarci nella cruda realtà del materialismo ingenuo, che risulta essere, all’interno della prospettiva che stiamo descrivendo, nulla più che un’astrazione errata. La coscienza-di, infatti, a dire di Bergson, è essa stessa possibile sulla base della coscienza impersonale (coscienza non ancora ‘intenzionale’) che sta nelle cose piuttosto che in noi e che è *coestensiva* alla vita.¹¹⁹ I richiami di Bergson al senso comune, dunque, vanno ricompresi, a nostro parere, entro questo quadro di precisazioni senza le quali rischiano di generare pericolosi fraintendimenti.

2.4 Il corpo e la percezione

Nell’insieme delle immagini, ve n’è una che sembra avere delle caratteristiche particolari. Se queste, infatti, sono un flusso continuo di azione reciproca e agiscono le une sulle altre¹²⁰, si dà un’immagine dotata di caratteristiche particolari: è l’unica che

¹¹⁸È bene precisare che il discorso ora sviluppato può essere ulteriormente complicato qualora si ricordi che ‘realismo’ e ‘senso comune’ si dicono in molti modi. Lo stesso Bergson adopera queste espressioni, unitamente al termine ‘idealismo’, senza chiarire in modo esplicito il *senso* specifico del loro uso nel contesto del proprio discorso. Se, ad esempio, con ‘realismo’ s’intende quella dottrina gnoseologica che predica la consistenza autonoma delle peculiarità ontologiche dell’oggetto indipendentemente dall’attività conoscitiva, e per ‘idealismo’, di contro, la posizione che risolve l’oggettività nell’esperienza del soggetto cognitivo, occorre tener fermo che tale distinzione nè esaurisce le molteplici sfumature di significato da cui i termini in questione possono essere rivestiti né tiene conto dei numerosi slittamenti semantici che i due lemmi hanno subito nella storia del pensiero. Affrontare tale questione esula dai nostri compiti, ma era d’uopo segnalare la nostra consapevolezza del problema.

¹¹⁹ Per queste ultime riflessioni cf. F. Worms, *La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique*, in *Annales Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, La Phénoménologie*, ed. Frédéric Worms, PUF, Paris 2014, pp. 191–206.

¹²⁰ Cf. MM, p. 172.

posso conoscere non soltanto dall'esterno, grazie alla percezione, ma anche dall'interno, grazie all'affezione: il mio corpo.¹²¹ Con l'immagine-corpo, in sostanza, si ha un rapporto unico, poiché la si conosce "dal di dentro": si tratta di una conoscenza che si esplica nell'immediatezza passiva dell'affezione, nel 'sentirsi' riflessivo propriocettivo. Nei termini della fenomenologia, da usare con particolare moderazione quando si legge *Matière et mémoire*, potremmo dire che

«l'affezione mi *mostra* il corpo come corpo *proprio*, come quel corpo che io stesso sono in assoluta prossimità e che dunque *vivo* prima di conoscerlo in modo tematico (corpo *Leib*), e non come corpo *oggetto*, corpo a distanza, spersonalizzato, disperso nel mondo delle "cose" a disposizione di uno "sguardo di sorvolo" (corpo *Körper*)». ¹²²

Qual è il rapporto tra questa immagine dalle proprietà uniche, e il resto delle immagini? Tra quelle e questo c'è un dare e restituire *movimento*. Il mio corpo, dunque, è una delle immagini che Bergson ha posto come originarie. Questa semplice notazione è carica di conseguenze sul piano teorico. Se immagine è il mio corpo, lo saranno pure il sistema nervoso e il cervello. Se questi ultimi, però, sono immagini alla stessa stregua delle altre, come possiamo accettare – si chiede Bergson - l'ipotesi del fisiologo, secondo la quale l'immagine soggettiva del mondo non è altro che la *riproduzione* del mondo esterno da parte del nostro sistema nervoso?

«Pour que cette image que j'appelle ébranlement cérébral engendrât les images extérieures, il faudrait qu'elle les contînt d'une manière ou d'une autre, et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire. Or, il suffirait d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité. C'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau. [...] Faire du cerveau la condition de l'image totale, c'est véritablement se contredire soi même, puisque le cerveau, par hypothèse, est une partie de cette image». ¹²³

¹²¹ Cf. Ivi, p. 170.

¹²² R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 100.

¹²³ MM, p. 172.

Il corpo riceve movimento e restituisce movimento nell'insieme delle altre immagini, e sarebbe assurdo voler dedurre da questa sola immagine o da qualche suo specifico organo (che sarebbe esso stesso una delle immagini) la rappresentazione dell'intero universo. Se il corpo (e in particolare il sistema nervoso) è materia, riflette Bergson, se è una *parte* del mondo materiale – e bisogna tener fermo lo statuto particolare della 'materia' nel discorso bergsoniano, intesa quale «insieme delle immagini» – allora esso giace semplicemente giustapposto agli altri enti estesi e certamente non è capace di generare qualcosa come la rappresentazione del mondo. Se invece il corpo è immagine – ed ogni immagine contiene soltanto quanto in essa vi si mette – ancora sarà impossibile dedurre la capacità di produrre la rappresentazione del mondo, poiché si tratta semplicemente dell'immagine di un corpo. Nel tentativo di spiegare la genesi della coscienza secondo un'ottica non riduzionistica, per la quale la coscienza sarebbe nient'altro che un epifenomeno generato dal cervello, Bergson utilizza una strategia argomentativa che non punta a squalificare le proprietà dell'organo in questione, quanto piuttosto a riconoscerne appieno le capacità purché ci si attenga strettamente a ciò che attesta l'esperienza:

« La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme: ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante. Mais pour cela il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher, ceux-ci pour en faire des représentations de l'esprit, ceux-là pour n'y voir que le revêtement accidentel de l'étendue». ¹²⁴

Le «qualités» che, secondo Bergson, sarebbe bene considerare come inerenti alla materia stessa sono le cosiddette 'qualità secondarie'. Se infatti, a parere del filosofo francese, queste vengono scorporate dall'oggetto, sorge poi la necessità di una loro ricollocazione ontologica, che risulterà alla fin fine alquanto problematica.

Il corpo dunque, lo abbiamo detto, riceve e restituisce movimento. Esso o parti di esso non possono produrre le 'rappresentazioni'. Allora, ci chiediamo: come si passa dalla

¹²⁴ Ivi, p. 219.

percezione impersonale alla *mia* percezione? La risposta di Bergson è: grazie all'*esitazione della risposta motrice*.

Se, infatti, Bergson afferma che il corpo, nell'insieme delle immagini, riceve e restituisce movimento, questo è altresì dotato di una specificità (oltre quella che abbiamo già visto): esso può in una certa misura *scegliere* come e quando restituire il movimento ricevuto: «tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps».¹²⁵ Se nell'insieme delle immagini si assiste ad un agire e patire reciproco di natura, per così dire, meccanica, l'immagine-corpo è invece capace di inserire una perturbazione in tale meccanicità, L'acido cloridico agisce sempre allo stesso modo, quando s'imbatta nel carbonato di calcio e la pianta invariabilmente estrae dal suolo il suo nutrimento, quando lo incontra. Questi esempi si collocano sul piano P dell'insieme delle immagini che abbiamo rappresentato nella *figura 1*. Quando però siamo al cospetto di organismi dotati di sistema nervoso, al crescere della complessità di quest'ultimo aumenta l'indeterminatezza della risposta motrice: nell'organismo complesso (dal più semplice degli animali fino agli "animali superiori") alla ricezione dello stimolo non segue una risposta automatica. L'organismo complesso *sceglie* la propria risposta con un certo grado di variabilità a complessità crescente. Ma in base a cosa sceglie? Per Bergson il criterio è assolutamente *pragmatico*, infatti «les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux».¹²⁶ In altri termini, percepire (questa volta non la 'percezione pura' ma la percezione comune) vuol dire ritagliare nell'insieme delle immagini i contorni della nostra azione *virtuale*, mentre i nostri meccanismi senso-motori hanno il solo compito di abbozzare l'azione *reale* del corpo. L'ampiezza del mondo-ambiente (*Umwelt*) è tracciata dal corpo vivente in azione: anzi si potrebbe dire che per Bergson *corpo e azione sono sinonimi*, poiché la peculiarità di quest'immagine che chiamo il 'mio corpo' è proprio la reattività non automatica allo stimolo in un processo indefinito di adattamento all'ambiente circostante:¹²⁷ il corpo è

¹²⁵ Ivi, p. 170.

¹²⁶ Ivi, p. 172.

¹²⁷ «L'action est donc la réponse en partie indéterminée du vivant aux sollicitations de son milieu et aux exigences des besoins. En tant que réponse d'un organisme aux contraintes de la vie et du milieu, l'action répond à une finalité ultime et primitive, celle de la satisfaction des besoins» (F. Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, cit., p. 9).

indistinguibile dall'urgenza pragmatica di cui è investito. L'intelligenza stessa, in fondo, non è altro che una produzione del vivente allo scopo di agire in vista dell'autoconservazione: la speculazione è un lusso. Un'idea che troverà la sua esplicitazione più compiuta nell'*Évolution créatrice*:

«Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. [...] Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques». ¹²⁸

Se questo è vero, percezione e azione, non possono esseri visti come separati: non si dà prima la percezione, quale affezione passiva di un soggetto posto dinanzi al mondo, alla quale seguirebbe l'azione come risposta allo stimolo ricevuto, secondo un modello che possiamo definire *input-output*. Si dà, al contrario, una circolarità tra percezione e azione, che li individua come momenti nozionalmente distinguibili dell'esperienza ma materialmente solidali nella sua costituzione: il 'mondo' si modella così e così correlativamente ad un soggetto che si *muove e agisce* in esso. *Percepire un oggetto e definire le linee della mia azione possibile su di esso è la stessa cosa*. Il soggetto, allora, « en tant que corporel, n'est plus un empire dans un empire, les sensations ou affections ne sont pas l'émergence d'un arrière-monde, mais au contraire la part de nécessité dans son rapport au monde réel ». ¹²⁹ Insomma, i contorni del 'mondo' di un soggetto sono dati dall'ampiezza della sua zona d'azione potenziale:

«La part d'indépendance dont un être vivant dispose, ou, comme nous dirons, la zone d'indétermination qui entoure son activité, permet donc d'évaluer *a priori* le nombre et l'éloignement des choses avec lesquelles il est en rapport. Quel que soit ce rapport, quelle que soit donc la nature intime de la perception, on peut affirmer que l'amplitude de la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive, et par

¹²⁸ EC, p. 532.

¹²⁹ F. Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Pur, Paris 1997, p. 78.

conséquent énoncer cette loi: *la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps*». ¹³⁰

La proporzionalità che Bergson individua tra larghezza dei confini del 'mondo-ambiente' e capacità d'azione del soggetto sarà espressa in modo chiaro ancora nell'*Évolution créatrice* quando il nostro autore affermerà che

« Les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre d'influence que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace : c'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arêtes des choses. Supprimez cette action et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance, par la perception, dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité du corps se résorbe dans l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même. [...] les corps bruts sont taillés dans l'étoffe de la nature par une perception dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur lesquelles l'action passerait». ¹³¹

Oppure, nella stessa opera, quando leggerà lo sviluppo della coscienza a quello del movimento, affermando prima che « le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut librement » ¹³², e poi che la coscienza è insieme causa ed effetto del movimento: causa perché dirige la locomozione ma, allo stesso tempo, effetto « car c'est l'activité motrice qui l'entretient, et, dès que cette activité disparaît, la conscience s'atrophie ou plutôt s'endort ». ¹³³

Se la percezione è un taglio operato nell'insieme delle immagini in funzione degli scopi pragmatici dell'organismo, essa allora si ottiene per *sottrazione* e dunque il rapporto tra la percezione e l'insieme delle immagini, cioè, è un rapporto tra la parte e il tutto: nella percezione non c'è un *di più* rispetto alle immagini. Se la materia è già percezione (anche se percezione *impersonale*, come abbiamo visto), allora tra materia-immagine e

¹³⁰ MM, p. 183.

¹³¹ EC, pp. 515-516.

¹³² Ivi, p. 535.

¹³³ *Ibidem*

percezione pura c'è solo una differenza di grado: la materia-immagine, in altri termini, è la coscienza infinita che in qualche punto si “contrae” in una coscienza determinata. La percezione cosciente sorge laddove l'espansione infinita della coscienza impersonale trova un punto opaco in cui riflettersi e diventare immagine *per e di* qualcuno, come è detto chiaramente in uno dei passi a nostro avviso più belli di *Matière et mémoire*, che merita di essere riportato nella sua completezza:

«Quand un rayon de lumière passe d'un milieu dans un autre, il le traverse généralement en changeant de direction. Mais telles peuvent être les densités respectives des deux milieux que, pour un certain angle d'incidence, il n'y ait plus de réfraction possible. Alors se produit la réflexion totale. Il se forme du point lumineux une image virtuelle, qui symbolise, en quelque sorte, l'impossibilité où sont les rayons lumineux de poursuivre leur chemin. La perception est un phénomène du même genre. Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieurs. Mais si vous supposez des centres d'activité véritable, c'est-à-dire spontanée, les rayons qui y parviennent et qui intéresseraient cette activité, au lieu de les traverser, paraîtront revenir dessiner les contours de l'objet qui les envoie. Il n'y aura rien là de positif, rien qui s'ajoute à l'image, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux. La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée; c'est comme un effet de mirage».¹³⁴

L'immagine diventa immagine *per* qualcuno quando incontra uno scarto di indeterminazione: grazie ad esso l'insieme delle immagini si orienta in funzione di quel “centro d'indeterminazione” rappresentato dal corpo che, per così dire, “sceglie” in quell'insieme la sua percezione in base ai propri interessi vitali, secondo un processo che richiama da vicino il dispositivo fotografico:¹³⁵

¹³⁴ MM, p. 187.

¹³⁵ «Toute la difficulté du problème qui nous occupe vient de ce qu'on se représente la perception comme une vue photographique des choses» (Ivi, p. 188).

«Pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle [...] Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une chose, s'en détache comme un tableau».¹³⁶

Queste parole esplicitano ancor meglio quel che si vuole intendere quando si dice che, per Bergson, la percezione si ottiene per *sottrazione* dall'immagine: percepire è fotografare una parte specifica dell'insieme della materia-immagine e oscurare ciò che non rientra nella zona di nostro interesse, prestare attenzione a ciò che rientra nel nostro orizzonte pragmatico per ignorare il resto.

Seguendo l'approccio di Bergson non ci portiamo verso l'oggetto a partire da un soggetto, ma sono gli oggetti, vale a dire le 'immagini', che ci permettono di ritrovare qualcosa come la 'coscienza': il rapporto soggetto-oggetto è strutturato, per così dire, in maniera "centripeta". Dal mondo alla coscienza, dall'esterno all'interno. In tale contesto, allora, la coscienza, come scrive Worms, è in primo luogo «une propriété objective et immanente des images», poi «une dimension de l'action du corps vivant dans son rapport aux objets», e infine «l'apparence prise par le monde pur ce corps vivant qui se constitue par la même, sans cesser d'être un corps [...] comme une représentation».¹³⁷ Quando lo stimolo non si prolunga in azione necessaria, allora la coscienza personale può nascere; e più sarà alto il grado di indeterminazione più maggiore sarà la profondità del livello di coscienza ad esso correlato; e in questa dinamica risulta decisivo il ruolo della *memoria* sul quale dovremo ora finalmente soffermarci.

¹³⁶ Ivi, p. 186.

¹³⁷ F Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, cit.

2.5 Coscienza e memoria

Da quanto esposto in precedenza, abbiamo visto che il sistema nervoso, e in particolar modo il cervello, è solo un conduttore di movimento. La coscienza sorge laddove il movimento non è restituito in forma automatica, allorquando cioè c'è un'esitazione nella risposta motrice. Alcuni organismi, cioè, grazie al loro sistema nervoso particolarmente complesso sono in grado di ricevere lo stimolo ma di *ritardare* la risposta, scegliendo quella più appropriata: questa faglia è il luogo aurorale della coscienza. Ecco perché la conservazione delle percezioni passate è fondamentale affinché possa sorgere qualcosa come la coscienza: « Tout doit donc se passer comme si une mémoire indépendante ramassait des images le long du temps au fur et à mesure qu'elles se produisent »¹³⁸. Memoria, in altre parole, è sinonimo di coscienza: i due termini (così come il corpo a l'azione) sono indiscernibili. Orbene, cosa accade quando i ricordi si innestano sul piano della percezione pura? Se su quel piano, lo abbiamo visto, il percipiente e il percepito sono la medesima cosa, quando la memoria entra in gioco il processo conoscitivo perderà, se così possiamo esprimerci, la sua immediatezza, per diventare un'ininterrotta opera costruttiva giocata attraverso un rimando continuo tra il piano dei ricordi e quello della percezione attuale. La rappresentazione percettiva, dunque, può essere definita un *atto mnestico continuo*, percepire è un'occasione per ricordare, anche se questo sfondo che rende possibile la percezione ordinaria resta di difficile accesso alla coscienza soggettiva:

« Nous prétendons que *la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine*. Au fur et à mesure que la perception se crée, son souvenir se profile à ses côtés, comme l'ombre à côté du corps. Mais la conscience ne l'aperçoit pas d'ordinaire, pas plus que notre œil ne verrait notre ombre s'il l'illuminait chaque fois qu'il se tourne vers elle ».¹³⁹

Di conseguenza la teoria del riconoscimento di *Matière et mémoire* appare come la nozione fondamentale da analizzare per penetrare, per dir così, nel cuore dell'opera.

¹³⁸ MM, p. 223.

¹³⁹ ES, p. 913.

Secondo Bergson esistono due forme di riconoscimento: quello automatico e quello attento. Come mai è possibile rintracciare due diverse modalità? Da un lato – lo abbiamo appena richiamato – la configurazione dell’esperienza ci lascia presupporre la conservazione del passato, dall’altro lato, però,

«C'est sous forme de dispositifs moteurs, et de dispositifs moteurs seulement, qu'il peut emmagasiner l'action du passé. D'où résulterait que les images passées proprement dites se conservent autrement, et que nous devons, par conséquent, formuler cette première hypothèse : I. Le passé se survit sous deux forme distincte: 1° dans des mécanismes moteurs ; 2° Dans des souvenirs indépendants». ¹⁴⁰

La capacità ritentiva del corpo è solo di natura cinetica: il corpo immagazzina movimenti non certo ricordi-immagine. Di conseguenza il riconoscimento deve realizzarsi secondo due strade:

«Tantôt elle se fera dans l'action même, et par la mise en jeu tout automatique du mécanisme approprié aux circonstances ; tantôt elle impliquera un travail de l'esprit, qui ira chercher dans le passé, pour les diriger sur le présent, les représentations les plus capables de s'insérer dans la situation actuelle». ¹⁴¹

Il riconoscimento automatico è un riconoscimento agito, non rappresentato. Non è di natura speculativa ma è eminentemente pragmatico: è lo stimolo che si prolunga in azione necessaria. In altre parole, nel riconoscimento automatico il *passato è ripetuto*. Quando nel precedente paragrafo si è fatto riferimento all’acido cloridrico che, quando s’imbatte nel carbonato di calcio, *invariabilmente* innesca la medesima reazione fisica, oppure alla pianta che, altrettanto invariabilmente, estrae dal suolo il suo nutrimento quando lo incontra si stava già facendo cenno al riconoscimento automatico: l’acido cloridrico *riconosce* il carbonato di calcio, la pianta *riconosce* il suo nutrimento, e così via.

¹⁴⁰ MM, pp. 224

¹⁴¹ *Ibidem*

Nel contesto del nostro discorso, non ci sembra fuori luogo ricordare, a tal proposito, la celeberrima favola attribuita ad Esopo, per le ricche suggestioni che riesce a dare. In essa si narra di uno scorpione che domanda ad una rana di trasportarlo sull'altra sponda di un fiume, accomodandosi sul dorso di lei; in un primo momento l'anfibio rifiuta, temendo di essere punta durante il tragitto, ma lo scorpione la convince sull'infondatezza di tale timore: se la pungesse, infatti, anche lui cadrebbe nel fiume e, non sapendo nuotare, morirebbe insieme con lei. La rana, allora, accetta e permette allo scorpione di salirle sulla schiena. Immaneabilmente, nel bel mezzo del percorso, l'aracnide punge la rana, condannando entrambi alla morte; quando negli ultimi attimi l'anfibio chiede allo scorpione il perché del suo gesto, questi risponde: «è la mia natura». Nel piano di realtà del riconoscimento automatico è in vigore il regime meccanico di azione e reazione, impulso e risposta, in una parola la norma della necessità: è il piano del 'non poter non'. Lo scorpione, infatti, rispondendo alla rana con le parole «è la mia natura», sta appunto dicendo che egli *non può non* pungere, in lui lo stimolo si prolunga in un'azione automatica: siamo ad un livello di esperienza, se così possiamo esprimerci, preumano. Ma per Bergson la vita – come ha commentato Bernard Gilson – si articola su diversi *plans de conscience*, da quello dell'azione a quello del sogno, che a loro volta si oppongono, al limite, come quello della «percezione pura» a quello del «ricordo puro»,¹⁴² caratterizzati da una capacità di libertà via via crescente. Ancora una volta un'immagine potrà aiutare la nostra comprensione.

¹⁴² B. Gilson, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Vrin, Paris 1985, p. 26

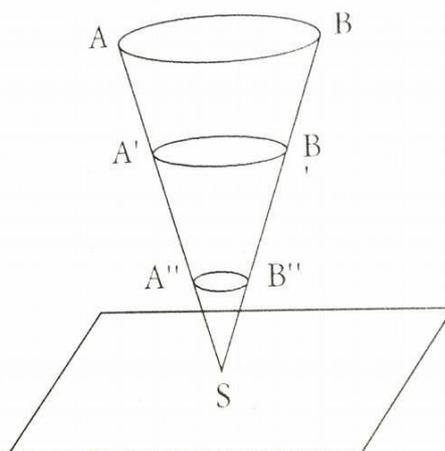


Figura 2

Il riconoscimento automatico corrisponde, nella *figura 2*, al punto S, che fa parte del piano P, il piano della materialità. Connesso a questo tipo di riconoscimento è la ‘memoria-abitudine’, la memoria che semplicemente reitera il passato. In un certo senso, anche l’essere vivente, benché in forma più sfumata rispetto agli enti inorganici, partecipa di questa ‘memoria-abitudine’, quando il suo gesto si fa meccanico.

«Quand le chien accueille son maître par des aboiements joyeux et des caresses, il le reconnaît, sans aucun doute ; mais cette reconnaissance implique-t-elle l’évocation d’une image passée et le rapprochement de cette image avec la perception présente?». ¹⁴³

Più che una rappresentazione del passato, afferma Bergson, l’animale *agisce il passato* depositatosi nei suoi meccanismi corporei. Del resto, aggiungiamo noi, non abbiamo, noi esseri umani, continuamente a che fare (anche) con una memoria-abitudine? Quando guidiamo un autovettura, ad esempio, non facciamo ricorso ad una memoria più agita che rappresentata? Non è in gioco questo tipo di memoria quando rientriamo in casa e allunghiamo meccanicamente il braccio verso l’interruttore della luce, indovinandone al buio la posizione e la giusta pressione che le dita devono esercitare sul pulsante? Se si tratta dell’auto che abitualmente guidiamo o della casa in cui abitiamo da anni, i gesti compiuti risulteranno così automatici, talmente meccanizzati,

¹⁴³ MM, p. 228.

da poter essere attuati avendo la mente completamente rivolta ad altro (dunque non *figurandosi* i movimenti adeguati) e con una tale dimestichezza con l'ambiente che il nostro corpo, ad un ipotetico sguardo estraneo, risulterebbe quasi *inerire* rispettivamente all'autoveicolo e alla stanza.¹⁴⁴ D'altronde, il caso opposto rivela a nostro avviso la verità di quanto stiamo dicendo. Quando siamo costretti a metterci alla guida di un'auto non nostra, o ad entrare in un'abitazione estranea, non dobbiamo improvvisamente rivolgere tutta la nostra attenzione alle operazioni stiamo compiendo? La memoria-abitudine incamerata tutto d'un tratto non serve più: dobbiamo reimparare (rimemorizzare) la posizione dei comandi del veicolo, il giusto dosaggio della forza da usare per premere sui pedali, oppure la posizione dell'interruttore sulla parete, etc. Questa volta, la prima cosa che balzerebbe agli occhi di un ipotetico spettatore, sarebbe la nostra estraneità rispetto all'ambiente circostante, estraneità che sarà sconfitta solo dopo un qualche periodo di adattamento che coinciderà con un certo addestramento del nostro corpo, il quale avrà nel frattempo immagazzinato tutti i movimenti occorrenti per muoversi in quel determinato contesto.

Oltre questo tipo di riconoscimento, dicevamo, per Bergson si dà anche il 'riconoscimento attento': se nella prima forma di riconoscimento, il passato era semplicemente *ripetuto*, ora il passato è assunto *in quanto passato*. Ciò vale a dire, che ora la memoria non è più 'memoria-abitudine' ma *sintesi* del passato con il presente in vista del futuro, cioè 'memoria-immagine'. Come abbiamo detto in precedenza, infatti, è l'indeterminazione della risposta dell'organismo a generare la coscienza *in prima* persona, la quale non è altro che un disinnescamento della coscienza virtualmente coestensiva alla vita, come esplicita molto chiaramente Bergson nell'*Évolution créatrice*:

«la conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. *Elle signifie*

¹⁴⁴Ci pare che ciò a cui qui Bergson fa riferimento sia oggi unanimemente appellata, nel capo delle neuroscienze, come 'memoria-procedurale', distinta dalla 'memoria-dichiarativa'. La prima, detta anche 'memoria implicita', riguarda le abilità pratico-corporee assunte nel tempo, quali guidare, saper andare in bicicletta etc. Per spiegare queste capacità, probabilmente l'unica via possibile è quella di mostrare praticamente la messa in atto delle suddette capacità. La seconda, invece, detta anche 'memoria esplicita', riguarda i concetti o gli eventi dei quali si può parlare: nomi, date, avvenimenti etc. La ricerca neuroscientifica, negli ultimi decenni, ha chiarito molti aspetti del funzionamento neurale del sistema della memoria. Per un approfondimento cf. H. Eichenbaum, *The Cognitive Neuroscience of Memory. An Introduction*, Oxford University Press, New York 2002; E. Kandel, *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, cit.

hésitation ou choix. Là où beaucoup d'actions également possibles se dessinent sans aucune action réelle (comme dans une délibération qui n'aboutit pas), la conscience est intense. Là où l'action réelle est la seule azione possibile (come dans l'attività del genere sonnambulique ou plus généralement automatique), la conscience devient nulle». ¹⁴⁵

Tornando alla figura 2, allora, questa volta il punto S non sarà più considerato *in quanto* punto del pianto P della materia ma come vertice del cono SAB: «in quel punto – scrive Rocco Ronchi – il passato non si prolunga insensibilmente nel presente, ma coesiste con esso su di un altro piano, in vista del futuro della risposta motrice». ¹⁴⁶ La memoria, infatti, è regolata dall'*attenzione alla vita*: la nostra vita cosciente, cioè, si esplica in una costante inibizione della memoria-immagine da parte della memoria-abitudine, un'inibizione che ha però un'ampiezza variabile, e normalmente lascia alla memoria-immagine almeno lo spazio sufficiente per investire il mio presente sensorio al fine di interpretare la percezione attuale. La *sintesi* così operata dalla memoria è una vera e propria sintesi *ermeneutica*. ¹⁴⁷

Anzitutto, ciò che caratterizza il riconoscimento attento è un certo sforzo intellettuale: la nostra vita quotidiana infatti, afferma Bergson «se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle : en cela consiste leur aspect de familiarité». ¹⁴⁸ Ma se, come abbiamo spiegato in precedenza, normalmente ci muoviamo in un commercio con gli enti che ha in un certo automatismo distratto la sua cifra, il riconoscimento attento vuole invece chiarire, definire, afferrare concettualmente l'oggetto, vuole insomma conoscere. In che modo assolve a questo compito? «Cette analyse se fait par une série d'essai de synthèse, ou, ce qui revient au même, par autant d'hypothèses: notre mémoire choisit tour à tour diverses images analogues qu'elle lance dans la direction de la perception nouvelle». ¹⁴⁹ La percezione attenta, in altre parole, è paragonabile, per usare un'immagine, ad un cerchio chiuso, in cui l'immagine-percezione diretta sullo spirito e l'immagine-ricordo lanciata nello spazio si rincorrono l'un l'altra in un circuito continuo «nel corso del quale si verifica

¹⁴⁵ EC, p. 617. Il corsivo è nostro.

¹⁴⁶ R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 129.

¹⁴⁷ Per un approfondimento su questo punto cf. R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990, in particolare pp. 151-205.

¹⁴⁸ MM, p. 240.

¹⁴⁹ Ivi, pp. 247-248.

una saldatura continua tra percezioni, ricordi ed idee, saldatura continua che ha la sua garanzia decisiva nell'esistenza d'una dimensione coscienziale *attiva*». ¹⁵⁰ Ecco, dunque, che la percezione attenta, per il nostro autore, non è una sorta di "allontanamento" dall'oggetto concreto, un cammino dall'ente percepito *hic et nunc* verso le zone rarefatte dell'astrazione intellettuale più spinta, ma al contrario:

«Nous prétendons que la perception réfléchie est un circuit, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit : il doit toujours faire retour à l'objet lui-même». ¹⁵¹

A questo punto, allora, possiamo tornare alla figura 2 per chiarire l'immagine in tutta la sua completezza : S è il punto d'intersezione tra lo spirito e la materia, rappresentato dal corpo in azione ; la base AB del cono rappresenta il passato che segue, nella sua interezza, il presente senso-motorio; le sezioni A'B', A'' B'' etc. rappresentano le 'ripetizioni' del passato, i 'gradi' tra la materia e lo spirito. Su tali basi, allora, il riconoscimento attento di *Matière et mémoire* deve essere compreso, avverte Bergson, come una *riflessione* in senso etimologico, cioè come «la projection extérieure d'une image activement créée, identique ou semblable à l'objet, et qui vient se mouler sur ses contours». ¹⁵² Di nuovo, un'immagine potrà aiutarci a penetrare nel discorso bergsoniano.

¹⁵⁰ S. Poggi, *Il tormento della distinzione e il flusso della coscienza: Bergson, Spencer e i fatti della psiche*, in «Rivista di filosofia», 22-23, 1982, pp. 122-169, qui p. 135

¹⁵¹ MM, p. 249.

¹⁵² Ivi, p. 248.

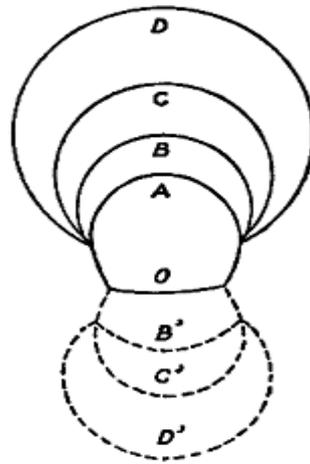


Figura 3

Un atto di attenzione, afferma Bergson, indica una tale solidarietà tra lo spirito e il suo oggetto, che non si potrebbe passare a degli stati di concentrazione superiore senza creare di sana pianta altrettanti circuiti nuovi che avvolgano il primo, e che tra di loro abbiano in comune soltanto l'oggetto percepito¹⁵³. Se si guarda alla figure 3, si può osservare proprio questa dinamica. Il primo semicerchio AO, contiene l'oggetto O e l'immagine A proiettata su di lui dalla memoria. Già dal principio del processo percettivo ci troviamo, allora, in quella situazione in cui «ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence»:¹⁵⁴ ricordo e percezione sono già da sempre dati in un'indiscernibile unità. Non esistono oggetti *extra mentem*, la 'superstizione' del realismo ingenuo che pensa l'oggetto come *Gegenstand* che giace semplicemente di fronte ad una coscienza di sorvolo è negata in radice. La gnoseologia bergsoniana è radicalmente costruttivista. Gli altri semicerchi BO, CO, DO etc. sono altrettanti sforzi di espansione intellettuale prodotti dalla memoria la quale «réfléchit sur l'objet un nombre croissant de choses suggérées, - tantôt les détails de l'objet lui-même, tantôt des détails concomitants pouvant contribuer à l'éclaircir».¹⁵⁵ La produzione di diversi piani di coscienza, sempre più profondi, corrisponde ad un'espansione dell'oggetto stesso. Cosa sono infatti OA', OB', OC' etc. ? Stanno ad indicare dal punto di vista grafico l'evento della *crescita reale dell'oggetto* nella percezione attenta. Insomma: da un lato si dà un'espansione della coscienza, la quale attinge a livelli sempre più abissali per

¹⁵³ Cf. Ivi, p. 250.

¹⁵⁴ Ivi, p. 251.

¹⁵⁵ Ivi, p. 250.

operare quella sintesi del passato con il presente in vista del futuro che costituisce il suo modo d'essere più proprio. Dall'altro, questo comporta un'espansione del reale stesso, il quale *concesce* nel processo (ri)conoscitivo. Bergson espone così la dinamica del processo e il ruolo centrale della memoria:

«cette mémoire, que son élasticité permet de dilater indéfiniment, réfléchit sur l'objet un nombre croissant de choses suggérées, - tantôt les détails de l'objet lui-même, tantôt des détails concomitants pouvant contribuer à l'éclaircir. Ainsi, après avoir reconstitué l'objet aperçu, à la manière d'un tout indépendant, nous reconstituons avec lui les conditions de plus en plus lointaines avec lesquelles il forme un système. Appelons B', C', D' ces causes de profondeur croissante, situées derrière l'objet, et virtuellement données avec l'objet lui-même. On voit que le progrès de l'attention a pour effet de créer à nouveau, non seulement l'objet aperçu, mais les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher ; de sorte qu'à mesure que les cercles B, C, D représentent une plus haute expansion de la mémoire, leur réflexion atteint en B', C', D' des couches plus profondes de la réalité».¹⁵⁶

Naturalmente, sottolinea Ronchi, a fondamento di questo processo vi è «una contemporaneità difficile da pensare tra percezione e ricordo [...] Perché l'atto del riconoscimento sia possibile bisogna che nello stesso “istante” – un istante fuori asse, un istante cronologico – la percezione sia doppiata dal suo ricordo».¹⁵⁷ Bergson dedicherà riflessioni più approfondite a tale tema nel saggio del 1908 *Souvenir du présent et la fausse reconnaissance* nel quale sosterrà la necessità di pensare la simultaneità di ricordo e percezione:

«Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement

¹⁵⁶ *Ibidem*

¹⁵⁷ R. Ronchi, Bergson. Una sintesi, cit., p. 134.

même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élançe vers l'avenir». ¹⁵⁸

In ogni istante, argomenterà Bergson, la nostra esperienza totale si *sdoppia* in percezione e ricordo: saranno poi le nostre “ristrette” e puntuali esigenze pragmatiche che *nella situazione* faranno entrare nella percezione soltanto quei ricordi che possono utilmente concorrere all'azione. ¹⁵⁹

Ma c'è di più. La conservazione del passato fa nascere la domanda sul *luogo* in cui questo passato possa mai essere immagazzinato. La psicologia dell'epoca (e la maggior parte dei neuroscienziati contemporanei) individuava nel cervello il luogo di conservazione dei ricordi, l'archivio di neuroni in cui la memoria catalogherebbe i propri oggetti. Il discorso di *Matière et mémoire* intende invece proporre una teoria alternativa a quella della localizzazione cerebrale e dimostrare così l'eccedenza del livello spirituale della vita sul quello materiale.

2.6 La coscienza e il cervello

Stando a quanto detto finora, secondo Bergson, il riconoscimento passa per gradi impercettibili dai ricordi-immagine ai movimenti che ne delineano l'azione potenziale nello spazio. Sorge qui una domanda: qual è il verso del vettore di questa dinamica? In altri termini, è l'evocazione di ricordi-immagine ad essere determinata dalla percezione o il contrario? Oppure, dobbiamo lasciar perdere queste due alternative optando per una soluzione, per così dire, mista, che accetti di porre la questione su un più elevato ordine di complessità? La risposta, in un certo senso, l'abbiamo già fornita nel paragrafo precedente quando, seguendo il discorso di Bergson, abbiamo descritto la struttura del riconoscimento attento come un circolo. Tuttavia, si può ancora chiedere: dove si origina tale circolo? La questione è decisiva, come afferma Bergson stesso.

¹⁵⁸ ES, p. 914. Il saggio fu pubblicato la prima volta in « Revue philosophique de la France et de l'étranger », tome LXVI, 1908, Paris, pp. 561-593.

¹⁵⁹ Cf. Ivi, p. 915-916.

«Nous touchons ici au *point essentiel* du débat. Dans les cas où la reconnaissance est attentive, c'est-à-dire où les souvenirs-images rejoignent régulièrement la perception présente, est-ce la perception qui détermine mécaniquement l'apparition des souvenirs, ou sont-ce les souvenirs qui se portent spontanément au-devant de la perception?». ¹⁶⁰

Dalla risposta a questa domanda, prosegue il nostro autore, dipende nulla di meno che «la nature des rapports qu'on établira entre le cerveau et la mémoire». ¹⁶¹ In ogni percezione, infatti, si dà un movimento centripeto di vibrazioni, dalla periferia del sistema nervoso verso il centro. Ora, tenendo presente sullo sfondo il discorso sviluppato finora, se i centri corticali, investiti dal movimento, avessero il potere di far sorgere le rappresentazioni, la memoria sarebbe nient'altro che una funzione del cervello. Tuttavia, come abbiamo sottolineato in precedenza, per Bergson è necessario riconoscere alla materia tutte e soltanto le caratteristiche che l'esperienza ci presenta; ¹⁶² di conseguenza il movimento non potrà che produrre altro movimento, e il cervello non potrà fare altro che guidare la sua restituzione all'ambiente esterno: i tessuti corticali non potranno mai e poi mai generare un'immagine mentale. Conseguentemente, non può darsi alcuna influenza determinante da parte del movimento del corpo – che invece risultano decisivi nella dinamica del riconoscimento automatico – sul ricordo-immagine ma, come dicevamo, bisogna invece pensare la loro connessione come un circolo che però ha la sua origine nel ricordo: riuscire a dimostrare questo confrontandosi con i dati sperimentali significa, per Bergson, fornire la prova che la memoria è indipendente dal cervello e quest'ultimo non è il 'magazzino' dei ricordi ma solo l'organo deputato al loro richiamo. Per mostrare la correttezza di tale ipotesi, risulta centrale l'analisi delle psicopatologie – in special modo delle afasie – condotta da Bergson in puntuale dialogo con la letteratura scientifica del tempo, come abbiamo visto nel capitolo precedente. Da tale corpo a corpo con i dati disponibili quale conclusione si può trarre a parere del filosofo francese? Seguire qui l'articolata e complessa argomentazione del nostro autore, ci pare oltremodo ridondante: ci limiteremo ad illustrarne i risultati. Orbene, concentrandosi principalmente sulla sordità psichica e verbale, per la particolare forza

¹⁶⁰ MM, p. 244. Il corsivo è nostro.

¹⁶¹ *Ibidem*

¹⁶² Cf. par. 2.4 di questo lavoro

esplicativa dell'esempio e per l'abbondanza di dati sperimentali disponibili,¹⁶³ a parere di Bergson, una corretta interpretazione delle analisi scientifiche conduce inevitabilmente a scartare l'ipotesi della localizzazione cerebrale dei ricordi: la letteratura disponibile, ad esempio, argomenta Bergson, ci parla di numerosi casi di malati che, pur essendo capaci di evocare la visione interna di un oggetto del quale si sta parlando, non sono però in grado di riconoscerlo qualora venga loro mostrato.

«Le malade a conservé intacts et le souvenir auditif des mots et le sens de l'ouïe; il ne reconnaît pourtant aucun des mots qu'il entend prononcer. On suppose ici une lésion sous-corticale qui empêcherait les impressions acoustiques d'aller retrouver les images verbales auditives dans les centres de l'écorce où elles seraient déposées. Mais d'abord la question est précisément de savoir si le cerveau peut emmagasiner des images».¹⁶⁴

Ebbene, continua Bergson, se davvero dei ricordi fossero depositati nella corteccia cerebrale, come dei fascicoli in un archivio, allora dovrebbe essere possibile constatare, ad esempio nell'afasia sensoriale l'irreparabile perdita di certe determinate parole e la conservazione integrale di altre, ma di fatto, conclude il filosofo, le cose non vanno così:

« Tantôt c'est la totalité des souvenirs qui disparaît, la faculté d'audition mentale étant purement et simplement abolie, tantôt on assiste à un affaiblissement général de cette fonction; mais c'est ordinairement la fonction qui est diminuée, et non pas le nombre des souvenirs. Il semble que le malade n'ait plus la force de ressaisir ses souvenirs acoustiques, qu'il tourne autour de l'image verbale sans arriver à se poser sur elle. Souvent, pour lui faire retrouver un mot, il suffit qu'on le mette sur la voie, qu'on lui indique la première syllabe, ou simplement qu'on l'encourage. Une émotion pourra produire le même effet».¹⁶⁵

¹⁶³ Cf. MM, p. 253.

¹⁶⁴ Ivi, p. 259.

¹⁶⁵ Ivi, p. 263.

Con l'affermazione dell'eccedenza della coscienza rispetto agli stati cerebrali Bergson intende confutare il parallelismo e l'epifenomenismo. Per il nostro autore, entrambe le tesi, pur nella loro specificità, giungono in pratica alle medesime conclusioni:

« Que l'on considère, en effet, la pensée comme une simple fonction du cerveau et l'état de conscience comme un épiphénomène de l'état cérébral, ou que l'on tienne les états de la pensée et les états du cerveau pour deux traductions, en deux langues différentes, d'un même original, dans un cas comme dans l'autre on pose en principe que, si nous pouvions pénétrer à l'intérieur d'un cerveau qui travaille et assister au chassé-croisé des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la clef de la psychophysiologie, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante». ¹⁶⁶

L'errore di entrambi i sistemi, secondo Bergson, sta nel ritenere che la “la parte sia il tutto”, e cioè che i movimenti del cervello possano generare le immagini del mondo, nonostante il cervello sia, esso stesso, una delle immagini del mondo¹⁶⁷: ponendo la percezione nelle cose (come abbiamo mostrato nel secondo paragrafo di questo capitolo), Bergson suggerisce che la relazione da chiarire per spiegare l'origine dell'esperienza non è quella tra la percezione e il cervello, bensì tra la percezione e la materia in generale. Il cervello, anzi, chiarisce senza mezzi termini Bergson, non si può neanche propriamente definire come la “sede del pensiero”, come il senso comune tende a interpretarlo, bensì come l'organo che ci tiene conficcati *nelle* cose e dunque permette allo *spirito* di avere presa sul mondo:

«Il n'est donc pas à proprement parler organe de pensée, ni de sentiment, ni de conscience; mais il fait que conscience, sentiment et pensée restent tendus sur la vie réelle et par conséquent capables d'action efficace. Disons, si vous voulez, que le cerveau est l'organe de l'attention à la vie». ¹⁶⁸

¹⁶⁶ Ivi, p. 164.

¹⁶⁷ Per un confronto tra queste tesi di Bergson e i recenti studi sul cervello si veda G. Forzy – P. Gallois (ed.), *Bergson et les neurosciences*, Institut Synthélabo, Le Plessis Robinson 1997.

¹⁶⁸ ES, pp. 850-851

Vedremo nell'ultimo capitolo di questo lavoro quanto questa impostazione sia di fondamentale importanza per sostenere l'attualità della posizione bergsoniana nel contesto della filosofia della mente contemporanea.

Si potrebbe infine obiettare a Bergson che, una volta mostrata la difficoltà delle teorie 'riduzionistiche' a far rientrare nelle proprie tesi tutti i dati in nostro possesso, non si è ancora con ciò mostrata la verità della propria posizione: disarticolare la concezione della controparte non vuol dire certo automaticamente validare la propria. Presupporre una conservazione del 'passato in sé', non è problematico quanto avvalorare una loro localizzazione di natura spaziale nel sostrato neurale? Se i ricordi non sono nel cervello ma, allo stesso tempo, noi possiamo testimoniare comunque della loro conservazione, sembra quasi che tutta la fatica fatta finora sia stata vana: tutto lo sforzo profuso, infatti, pare essere servito soltanto ad escludere che i ricordi siano nel cervello. Raggiunto tale traguardo, però, tuttavia resta ancora inevasa la domanda metafisica ancora più importante che riguarda la loro "collocazione" in una qualche regione dell'essere. In verità, però, porre questa questione significa non aver colto tutta la portata di uno dei passaggi speculativi più importanti di *Matière et mémoire*. Per Bergson, infatti, il passato è «par essence ce qui n'agit plus, et qu'en méconnaissant ce caractère du passé on devient incapable de le distinguer réellement du présent, c'est-à-dire de l'agissant».¹⁶⁹ Se la differenza tra passato e presente è una differenza data nell'ordine dell'agire, allora, commenta Deleuze, diventa possibile pensare la conservazione del 'passato in sé':

«Si nous avons tant de difficulté à penser la survivance en soi du passé, c'est que nous croyons que le passé n'est plus, qu'il a cessé d'être. Nous confondons alors l'Être avec l'être présent. Pourtant le présent n'est pas, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n'est pas mais il agit. Son élément propre n'est pas l'être, mais l'actif ou l'utile».¹⁷⁰

In fondo, non è a questa dinamizzazione temporale della nostra concezione dell'essere che Bergson ci invita quando avverte che «les questions relatives au sujet et à l'objet, à

¹⁶⁹ Ivi, p. 855.

¹⁷⁰ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, cit., p. 50

leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace»?¹⁷¹ Queste parole, noi crediamo, non soltanto rappresentano una sorta di stigma riassuntivo dell'approccio bergsoniano alla questione del rapporto tra l'anima e il corpo, ma evidenziano una presa di posizione metafisica *tout court*.

2.7 Rilievi conclusivi

Come anticipato in apertura di questo capitolo, non abbiamo proposto una ricostruzione puntuale ed esaustiva dell'itinerario di *Matière et mémoire*, perché non era nell'interesse di questo lavoro. Più modestamente, abbiamo provato a mettere in luce solo quegli aspetti del discorso bergsoniano che a nostro avviso risultano più adatti a verificarne l'attualità rispetto ai motivi più ricorrenti della filosofia della mente contemporanea: il radicamento esterno della percezione, il ruolo del corpo, la circolarità tra azione e percezione, la genesi simultanea di soggetto e oggetto, il rifiuto del parallelismo "ingenuo" tra coscienza e stati cerebrali, il campo trascendentale desoggettivizzato (le immagini in sé) nel quale si inscrive la divaricazione soggetto-oggetto. Un'attualità, quella cui accennavamo, che in alcuni casi si trasforma in vera e propria intuizione precorritrice, come tenteremo di mostrare in seguito. Adesso però opereremo un salto temporale per dedicarci ad un'ampia disamina degli attuali studi filosofici sul 'mentale'.

¹⁷¹ MM, p. 218.

Capitolo 3

La mente fuori dal corpo

“Il corpo umano è la migliore immagine dell’anima umana”

Ludwig Wittgenstein

La tesi che intendo sostenere può essere espressa in maniera semplice: la teoria dell’*esperienza* elaborata da Henri Bergson in *Matière et mémoire* presenta molti caratteri precorritori delle istanze teoretiche soggiacenti alle più attuali teorie della filosofia della mente.¹⁷² In particolare, nell’ambito di questa disciplina, è in atto, come ormai dichiarato dalla maggior parte degli specialisti, una vera e propria rivoluzione. Il paradigma di spiegazione del mentale, infatti, si sta evolvendo da un modello *internista*, orientato cioè a considerare la mente come sistema (chiuso) d’elaborazione

¹⁷² La ‘filosofia della mente’ si interroga sulle funzioni mentali e sul loro statuto ontologico, in particolare indagando i rapporti tra quelle e il sostrato neuronale. Evidentemente si tratta di un campo di ricerca a forte carattere interdisciplinare, nel quale è fondamentale il rapporto con tutti gli altri saperi afferenti all’insieme delle scienze cognitive (sulle quali tra poco si dirà di più).

Possiamo considerare le seguenti parole del celebre biologo Thomas Henry Huxley, come una vivida esemplificazione del problema di fondo da quale si dipartono tutti gli interrogativi che impegnano la filosofia della mente: «How it is that anything so remarkable as a state of consciousness comes about as the result of irritating nervous tissue, is just as unaccountable as the appearance of Djinn when Aladdin rubbed his lamp in the story». (*The elements of physiology and hygiene*, D. Appleton & C., New York, 1868, p. 178).

Testi utili per una prima introduzione a questi temi possono essere: M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 1996; S.Nannini, *L’anima e il corpo. Un’introduzione storica alla filosofia della mente*, Bari-Roma, Laterza 2002; E. Boncinelli, *Il cervello, la mente e l’anima. Le straordinarie scoperte sull’intelligenza umana*, Mondadori, Milano 2002; L. Vanzago, M. Ceroni, F. Savoldi, *La coscienza. Contributi per specialisti e non specialisti tra Neuroscienze, Filosofia e Neurologia*, Aras Edizioni, Fano 2014; R. Pititto, *Cervello, mente, linguaggio. Una introduzione alle scienze cognitive*, Cartman, Torino 2009; J. Kim, *Philosophy of mind*, Westview, Boulder, CO, 1996; A. Oliverio, *Prima lezione di neuroscienze*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

dati separato dall'ambiente circostante, e scevro quindi da implicanze strutturali anzitutto col proprio corpo/sostrato materiale, verso uno *esternalista*. Questo secondo modello, ben lungi dal costituire un fronte di ricerca unitario, traccia però ormai indiscutibilmente una direzione comune a diversi programmi di studi che, pur nelle loro specificità, considerano la mente come il 'risultato' della complessa interazione tra soggetto cognitivo e ambiente, e che proprio nella sempre più profonda chiarificazione della trama di rapporti (fisici, biologici, culturali) tra individuo e mondo cercano la chiave per comprendere l'eziologia e lo sviluppo del fenomeno mentale. Naturalmente questa è solo una panoramica molto superficiale. Adesso dobbiamo planare e cercare di guardare più da vicino l'indirizzo *esternalista*, provando a tratteggiare in modo adeguato il paesaggio degli studi sulla mente, naturalmente assumendo il punto di vista della filosofia.

La complessità intensiva ed estensiva del tema impone delle scelte preliminari rispetto a ciò che può e deve essere esposto, e ciò che può o deve essere tralasciato. Anzitutto, poiché abbiamo già chiarito nell'introduzione generale e nell'*incipit* del presente capitolo, che l'interesse di questo lavoro si dirige agli sviluppi attuali delle scienze cognitive, ridurremo il nostro sguardo retrospettivo alla 'storia' del problema allo stretto necessario per comprenderne gli esiti contemporanei. In secondo luogo, nella necessità di orientarci nella ridda di sistematizzazioni possibili, dovremmo per forza di cose scegliere delle opere o degli autori 'strategici', che col loro sguardo ci aiutano a dominare, per quanto possibile, il dedalo di proposte presenti nel campo di indagine. A tale scopo, ci serviremo inizialmente della 'mappa' offerta da Michele Di Francesco¹⁷³, per la sua riconosciuta autorevolezza nell'ambito della filosofia della mente italiana e internazionale, integrandola di volta in volta con altri contributi, che saranno segnalati al lettore lungo il percorso. Inoltre, nella ricostruzione delle varie posizioni dell'esternalismo, abbiamo tralasciato la letteratura critica: quel che interessa è offrire una breve 'geografia' dell'indirizzo esternalista non una discussione nel merito delle varie proposte, per la quale servirebbe ben più dello spazio a noi disponibile. Rimandiamo poi alle note per alcuni riferimenti bibliografici utili al lettore per ulteriori e specifici approfondimenti.

¹⁷³ Cf. M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2002.

3.1 Una prospettiva storica: da Aristotele a Cartesio

I problemi di cui si occupa la filosofia della mente – la natura dei nostri ‘stati’ interiori e il loro ‘posto’ nel mondo – non sono certamente nuovi alla riflessione filosofica. Anzi, sarebbe possibile ricostruire la storia del pensiero occidentale proprio usando come filo conduttore i modi di articolare il rapporto tra lo ‘spirito’ e la ‘materia’ di volta in volta proposti. Tuttavia, l’esplorazione di questo campo è oggi quanto mai viva, rilanciata dai progressi tecnologici – e il conseguente accumulo di dati significativi – della ricerca neuroscientifica.

Nella sua *Introduzione alla filosofia della mente*, Michele Di Francesco, avverte subito il lettore della complessità dell’ambito in oggetto.

«Negli ultimi decenni la "scienza della mente" ha spiccato il volo. Per effetto di fortunate e sorprendenti innovazioni, i molteplici campi della ricerca scientifica connessi a vario titolo con lo studio della mente e/o delle funzioni cognitive degli organismi biologici e artificiali hanno avviato una vera e propria rivoluzione concettuale».¹⁷⁴

Una complessità che non è solo data dall’estensione della ricerca ma anche dalle molteplici e importanti implicazioni teoretiche sottese ai vari orientamenti di ricerca.

« [...] il dibattito filosofico sulla mente presenta una pluralità di proposte, una variabilità di temi, metodi, questioni, che è tanto indice di vitalità della ricerca, quanto fonte di sconcerto per ogni tentativo di sistematizzazione. In pochi campi delle scienze come nella scienza cognitiva è infatti percepibile il peso e l’influenza che assumono l’adesione a particolari modelli, analogie, visioni della realtà».¹⁷⁵

¹⁷⁴ Cf. Ivi, p. 17.

¹⁷⁵ Ivi, p. 18.

Il precipitato di questa varietà di temi e proposte, data dall'incrocio di ricerca sperimentale e analisi filosofica, è una pluralità di filoni d'indagine che possiamo così riassumere¹⁷⁶ schematicamente:

a) il dibattito *ontologico* sulla natura della mente;

b) la questione del *comportamento* intenzionale (che tenta di rispondere alla domanda: come può un sistema fisico *produrre* un'azione finalizzata e 'intelligente', pur non possedendo esso stesso questo carattere?);

c) il tema dell'*eliminabilità del discorso mentale*, ovvero se la descrizione ordinaria della mente e della coscienza (che attribuisce agli individui credenze, emozioni, desideri, scopi, etc.) possa essere in un futuro sostituita da una formulazione di tipo neurobiologico (che attribuisce ai neuroni *xyz* lo stato di eccitazione *abc*);

d) il problema del cosiddetto "linguaggio del pensiero", capace di manipolare "rappresentazioni" del mondo e di noi stessi secondo precise regole logico-sintattiche simulabili da un calcolatore;

e) la questione del "posto" occupato dagli aspetti "qualitativi" dei nostri stati interiori, privati, soggettivi, nel contesto della descrizione scientifica (e oggettiva) del mondo. In altri termini, il rapporto tra l'esperienza in prima persona e la descrizione del mondo in terza persona operata dalla scienza.¹⁷⁷

Naturalmente, non è nostro scopo esporre nel dettaglio lo stato delle ricerche dei singoli filoni d'indagine appena evidenziati. Più semplicemente, era utile il loro richiamo per restituire al lettore, per quanto possibile, la ricchezza dell'attuale orizzonte che si presenta agli studiosi di filosofia della mente. Se è certamente impossibile ricostruire qui l'intera vicenda, tuttavia una rapida retrospettiva alle stazioni cruciali del cammino percorso, è di sicuro utile per comprendere fino in fondo la portata dei mutamenti attuali negli studi in questo campo.

¹⁷⁶ Questa schematizzazione è comune alla gran parte dei testi introduttivi alla recente filosofia della mente (cf. *Ibidem*). Tuttavia, stando alle nostre conoscenze, la si ritrova per la prima volta in W. Bechtel, *Philosophy of Mind: An Overview for cognitive science*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1998.

¹⁷⁷ Sul problema della riducibilità degli stati mentali soggettivi (e dunque dell'esperienza "in prima persona") al sostrato neuronale, cf. il celebre articolo di Thomas Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?* in «The Philosophical Review», 83, 4, pp. 435-450, 1974 (ed. it. *Thomas Nagel, Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, in Douglas Hofstadter - Daniel Dennet, *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1985, pp. 379-391). un contributo ormai "classico" negli studi filosofici sulla mente.

Parlando di stazioni cruciali, non possiamo che riferirci anzitutto a Cartesio, come colui il quale, opponendo una *res cogitans* ad una *res extensa*, delineava già lo schema metafisico di fondo entro il quale ancora si muovono buona parte della filosofia della mente e delle scienze cognitive contemporanee. Come ha affermato Michele Di Francesco¹⁷⁸, è possibile saggiare la portata del valore innovativo della posizione cartesiana, se lo si confronta con la concezione aristotelica di *psyche*. Per Aristotele, come è comunemente noto anche ai non specialisti, l'anima non è una sostanza ontologicamente separata dal corpo, ma ne è la forma (*forma corporis*), ciò che permette alla materia del corpo vivente di esercitare quei caratteri che lo rendono tale; essa esprime le proprietà o le *funzioni* che rendono “animato” un corpo vivente: l'anima non è se non ciò che produce l'unità delle sue funzioni. L'anima è la spinta dinamica che permette al corpo di realizzare le sue potenzialità; essa è «entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza».¹⁷⁹ Ovviamente, questa stretta relazionalità tra corpo e anima rende il *dualismo* ontologico impensabile per Aristotele: la domanda sull'unità di anima e corpo e della loro interazione non trova più spazio per essere posta in modo plausibile¹⁸⁰ né è possibile, a questo punto, che l'anima sia separabile dal corpo¹⁸¹. Se tale è, almeno nella sua essenza, la posizione aristotelica, qual è stata la “frattura” operata da Cartesio?

«La posizione aristotelica può dunque essere interpretata come tale da concepire il possesso di una mente in termini di *capacità* piuttosto che di *entità*; inoltre l'intelletto, la facoltà di giudizio, rappresenta il culmine delle facoltà mentali, quella specificamente umana. Rispetto ad entrambi questi punti la prospettiva cartesiana segnala una rottura: essa infatti propone una distinzione sostanzialistica tra anima e corpo e individua nella *coscienza* e non nella razionalità il carattere essenziale del mentale».¹⁸²

¹⁷⁸ Cf. M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 52 e ss.

¹⁷⁹ Aristotele, *De Anima*, II, 1, 412a 27. (Trad. it. di R. Laurenti, in Id., *Opere*, Laterza, Bari 1983, vol. 4, pp. 97-191).

¹⁸⁰ *Ivi*, II, 1, 412b 6-9.

¹⁸¹ *Ivi*, II, 1, 413a 5-7.

¹⁸² M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 54.

A giudizio di Anthony Kenny, citato dallo stesso Di Francesco, concentrando il suo discorso sull'epistemologia, Cartesio ha creato una *nuova* filosofia della mente.

«By making epistemology the centre of philosophical inquiry, created a new philosophy of mind. The novelty of this philosophy lay less in its explicit theses than in the whole perspective in which it viewed the relationship between the mental and the physical. Still, Descartes' epistemological and psychological innovations are well summed up in his own dictum that mind is better known than body».¹⁸³

Sulla base della convinzione che la mente sia meglio conoscibile rispetto al corpo, il filosofo francese si fa latore di una innovazione concettuale destinata a condizionare a lungo il dibattito successivo.¹⁸⁴ Questo, seguendo ancora il discorso di Kelly, per due ordini di motivi. In primo luogo, perché con Cartesio, in sostanza, si afferma un nuovo paradigma di sapere, in cui la conoscenza più certa è quella, per così dire, *privata*. Per l'autore del *Discorso sul metodo*, come appena accennato, si dà una conoscenza migliore dell'anima rispetto al corpo e questo ribalta la concezione degli aristotelici medioevali, per i quali l'intelletto era una capacità, conoscibile attraverso il suo esercizio, il quale a sua volta implicava in prima istanza l'indagine sul mondo esterno¹⁸⁵. In secondo luogo, Cartesio ridefinisce i confini tra mente e corpo: per lui infatti la *cogitatio* comprende non solo la riflessione intellettuale, ma anche la volizione, l'emozione, il dolore¹⁸⁶. In Tommaso d'Aquino, invece, il confine tra spirito e natura è interposto tra intelletto e senso, non tra coscienza e meccanismo.

¹⁸³ A. Kenny, *Cartesian Privacy*, in G. Pichter (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, Doubleday, New York, 1966, pp. 352-70, qui 352. (Ed. It. A. Kenny, *Il privato cartesiano*, pp. 252-267, in M. Andronico - D. Marconi - C. Penco, *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 2008).

¹⁸⁴ Secondo Kenny, infatti, i pensatori successivi, pur con le loro divergenze – talvolta radicali – dal pensiero cartesiano, non faranno altro che pensare la 'mente' a partire dai medesimi presupposti: «Descartes' innovations influenced philosophers outside the Cartesian tradition. Ideas, impressions, and sense-data are all, by Cartesian standards, mental entities; and for the British empiricists they are all epistemologically prior to the physical substances of the problematic external world. For Locke, Berkeley and Hume, no less than for Descartes, mind is better known than body in the sense that the internal is more certain than the external, the private is prior to the public». (A. Kenny, *Cartesian Privacy*, in G. Pichter (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, cit., p. 353).

¹⁸⁵ Cf. A. Kenny, *Cartesian Privacy*, in G. Pichter (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, cit., p. 352.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*

«For Aquinas, by contrast, the boundary between spirit and nature was not between consciousness and clockwork, it was between intellect and sense. It was understanding and judging and willing, not feeling aches or seeing colours or having mental images, which for him set mind apart from matter».¹⁸⁷

La differenza tra le due impostazioni è messa bene in evidenza se si considera l'esperienza del 'dolore':

«For Descartes, pain, in the strictest sense, is something spiritual: however much the incautious may confuse the pure sensation of pain with an erroneous judgement about its physical causes, none the less a *res cogitans* can feel pain though he has no body at all. For Aquinas, pain, in the strictest sense, is something physical; the disembodied spirits in hell suffer because of the thwarting of their wills, not through aches or pains».¹⁸⁸

Per il pensatore francese il dolore è, nella sua accezione più pura, qualcosa di 'spirituale': la sostanza pensante potrebbe fare l'esperienza del dolore pure se, per assurdo, non avesse corpo ma, in ogni caso, *come* se l'avesse. Per l'Aquinate, invece, le cose stanno in modo diverso: la sofferenza dell'anima dannata, ad esempio, è una sofferenza assolutamente 'spirituale' e può essere solo di tale genere, non essendo più dotata di un corpo.

Cartesio illustra la sua idea di 'mente' in particolare nelle *Meditazioni metafisiche* (1641). Come noto, lo scopo del pensatore francese è la fondazione di un sapere assolutamente certo e indubitabile, che potesse poggiare su basamenti indiscutibili rispetto a quelli che riteneva essere gli instabili pilastri della scienza di matrice aristotelico-scolastica, appresa nei suoi anni di formazione nel collegio di *La Fleche*. Per ricostruire l'*episteme* sulle forti gambe della chiarezza e della distinzione razionale, Cartesio applica il criterio del dubbio, che lo conduce all'ipotesi del genio maligno:

¹⁸⁷ Cf. Ivi, p. 353.

¹⁸⁸ *Ibidem*

« Je fuppoferay donc qu'il y a, non point vn vray Dieu, qui ell la fouueraine fource de vérité, mais vn certain mauuais génie, non moins rufé & trompeur que puili'ant, qui a employé toute fon indudrie à me tromper. Je penferay que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les fons & toutes les chofes extérieures quenous voyons, ne font que des illufions & tromperies, dont il fe fert pour furprendre ma crédulité. Je me confidereray moy-mefme comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de fang, comme n'ayant aucuns fens, mais croyant fauffement auoir toutes ces choies». ¹⁸⁹

Il genio maligno usa ogni tipo di inganno. Posso perfino credere che cielo, aria, la terra, colori, figure, suoni e tutte le cose esterne non siano altro che illusioni oniriche suscitate da lui. Su questa scia, posso anche considerarmi in realtà come privo di mani, di occhi, di carne, e così via, spogliandomi di qualsiasi senso. Siamo qui davanti a un passaggio di grande importanza in relazione al nostro discorso. Separando, infatti, le «cose esterne» alla mente e contrapponendole a «me stesso» (moy-mefme), Cartesio compie una scelta di grande portata: tra le cose 'esterne', infatti, egli annovera anche il *corpo*. Mani, occhi, carne, sangue etc., tutto fa parte di ciò che è esterno, di ciò che sta 'fuori'. Da cosa è costituito allora il 'dentro'? Cosa resta, c'è da chiedersi, dopo questa cesura così netta? La risposta è che « que cete proposition: le suis, i'existe, est necessairement vraye, toutes les fois queie la prononce, ou que ie la conçoÿ en mon esprit». ¹⁹⁰ Ma, ancora una volta, che cos'è questo 'io'? Qual è il suo statuto ontologico?

« Je me confiderois, premièrement, comme ayant vn visage, des mains, des bras, & toute cete machine composée d'os & de chair, telle qu'elle panfois, en vn cadavre, laquelle ie defignoÿ par le nom de corps. Je confiderois, outre cela, que ie me nouriffois, que ie marchois, que ie fentois & que ie penfois, & ié raportoÿ toutes ces actions à l'ame». ¹⁹¹

¹⁸⁹ Descartes R., *Méditationes métaphysique*, AT, IX, pp. 17-18 (trad. it. *Meditazioni metafisiche* in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, vol 2, Laterza, Bari 1992³).

¹⁹⁰ Ivi, p. 19.

¹⁹¹ Ivi, p. 20.

Dunque anzitutto la macchina composta dalle sue membra, il mio corpo. Poi la mia anima, alla quale riferisco, tra le altre cose, il mio sentire e il mio pensare. Il corpo come struttura meccanica, l'anima come suo pilota. Ora, come abbiamo visto, in riferimento all'ipotesi del genio maligno, Cartesio aveva sottoposto al criterio del dubbio anche l'esistenza del corpo, messo in conto alle 'cose esterne' sulle quali è nostro dovere sospendere il giudizio circa la loro effettiva esistenza. Di conseguenza, tutti gli attributi che si è soliti connettere a quell'*io* del quale si sta cercando lo statuto ontologico, quali nutrirsi, camminare e sentire, devono essere eliminati in quanto, appunto, dubitabili. Tutti tranne uno: il pensare. Di questo, infatti, che non è una cosa 'esterna', non è possibile dubitare: è l'unica cosa che non può essermi sottratta.¹⁹²

Il pensiero, allora, è ciò che resta in piedi quando il dubbio iperbolico ha polverizzato ogni cosa, è ciò che rimarrebbe anche se tutto l'universo di cui *sembro* far esperienza, in realtà, non risultasse essere altro che un'esperienza onirica. Il pensiero, in altri termini, è l'indubitabile, perché proprio mentre dubito sto pensando. Un atto in atto, quello del *mio* pensare, assolutamente intrascendibile. Che cosa dunque *io* sono? Una cosa che pensa: « Vne chofe qui penfe. Qu'eft-ce qu'vne chose qui penfs ? C'efs à dire vne chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine auffi, & qui fent». ¹⁹³ A partire dall'impostazione che finora abbiamo esposto, allora, ci è lecito concludere che nella fattispecie

«con “coscienza” dobbiamo qui intendere non solo la dimensione qualitativa dell'esperienza, il provare qualcosa, ma l'autopresentarsi di sensazione, pensiero e agentività, in quello spazio interiore accessibile all'ispezione personale di cui fanno parte percezioni, emozioni, credenze, desideri e volizioni, di cui il soggetto agente è consapevole». ¹⁹⁴

La mente, dunque, è un'entità di tipo completamente diverso dal corpo umano, dal quale è separata e, in un certo senso, assolutamente indipendente. Come già accennato

¹⁹² Cf. Ivi, p. 21.

¹⁹³ Ivi, p. 22.

¹⁹⁴ M. Di Francesco – G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Mondadori, Milano, 2012, p.29. Col termine 'agentività' gli autori intendono riferirsi all'esperienza del soggetto di sentirsi autore delle proprie azioni.

in precedenza, la posizione cartesiana apre lo spazio entro il quale si muoverà la successiva riflessione sulla natura della mente, sostanzialmente fino ai giorni nostri. In sostanza, il programma di lavoro di tutte le indagini sul rapporto tra i nostri stati mentali e il nostro corpo, trova nell'impostazione ora descritta, il suo cominciamento canonico. Da allora in avanti, il problema del "ponte" (l'intercomunicazione tra *res cogitans* e *res extensa* e la corretta connessione della mia esperienza *interna* col mondo *esterno*) sarà centrale in tutto il pensiero moderno. A questo proposito, infatti, Sandro Nannini ha affermato:

«Si deve sottolineare inoltre che è con il concetto cartesiano di mente, incentrato sull'identificazione di quest'ultima con la coscienza, che nasce nella filosofia moderna il "problema mente-corpo". Non perché mancassero in Aristotele e più in generale nel pensiero antico e medievale delle teorie riguardo alla relazione dell'anima e del corpo, bensì perché tale relazione all'interno dell'ilomorfismo non costituiva alcun problema particolare! Se l'anima è la forma del corpo, allora la sua relazione con il corpo non è più difficile da comprendere di quanto lo sia la relazione che la forma della casa intrattiene con la casa stessa o la forma della scure con la scure stessa: la forma di questi oggetti è la loro funzione (l'essere un riparo, lo spaccare la legna). Allo stesso modo la forma del corpo, cioè l'anima, è ciò che conferisce al corpo stesso vita, movimento, sensibilità e pensiero. Niente di misterioso in questa relazione tra anima e corpo».¹⁹⁵

Al netto delle sfumature e delle specificità dei singoli ricercatori, sulla decisività del passaggio cartesiano è sostanzialmente unanime il consenso degli studiosi. Anche John Searle, una delle figure più note e autorevoli nell'ambito della filosofia della mente, segue questa linea d'interpretazione. Addirittura, il pensatore americano definisce l'impostazione cartesiana «the bad argument» e «one of the biggest mistakes in philosophy in the past several centuries»¹⁹⁶, non mancando di citare quanti, a suo giudizio, ne hanno malamente ereditato e ripreso lo schema interpretativo di base dell'esperienza cognitiva:

¹⁹⁵S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione alla filosofia della mente*, cit., pp. 22-23.

¹⁹⁶J. Searle, *Seeing Things As They Are. A Theory of Perception*, Oxford University Press, 2015, p. 15. (ed. it. *Vedere le cose come sono. Una teoria della percezione*, Cortina, Milano 2016).

«A mistake of nearly as great a magnitude overwhelmed our tradition in the seventeenth century and after, and it is the mistake of supposing that we never directly perceive objects and states of affairs in the world, but directly perceive only our subjective experiences. The mistake has many different names, among them Descartes, Locke, Berkeley, Leibniz, Spinoza, Hume, and Kant. After Kant it gets worse. Mill and Hegel, in spite of all their differences, would also have to be included».¹⁹⁷

Non ci interessa qui far nostro o rifiutare il giudizio valutativo, piuttosto radicale, espresso da Searle, quanto semplicemente registrare, a sostegno ulteriore della nostra tesi, la profondità che anche lui accorda all'influenza della scelta cartesiana.¹⁹⁸

Il problema consegnato agli sviluppi successivi, in altre parole, era quello di spiegare in termini teoreticamente stringenti l'*interazione* tra la mente e la materia, il rapporto e l'influenza reciproca tra due sostanze ontologicamente distinte, che si presenta così evidente e innegabile alla nostra esperienza. Un disegno problematico, quello di matrice cartesiana, verso il quale saranno debitori i moderni studi sulla mente nell'ambito della scienza cognitiva, in non pochi casi in maniera del tutto inconsapevole o anche semplicemente acritica.

3.2 La scienza cognitiva classica (SSC). Il Modello 'inside-out'

La scienza cognitiva¹⁹⁹ è un campo di studi interdisciplinare che coinvolge almeno sei discipline: psicologia, informatica, neuroscienze, linguistica, filosofia e antropologia.²⁰⁰

¹⁹⁷ *Ibidem*

¹⁹⁸ Per correttezza, va ricordato che la posizione di Searle è tratta da un testo che si occupa più direttamente di epistemologia che di filosofia della mente. Tuttavia questo ci sembra non ridurre la pertinenza della citazione del filosofo americano, in quanto pure la teoria della conoscenza cartesiana è diretta derivazione della sua 'ontologia della coscienza'.

¹⁹⁹ Si impone fin da subito un chiarimento terminologico. Nelle pagine a seguire si farà riferimento spesso alla 'scienza cognitiva' e alle 'neuroscienze'. Talvolta queste due espressioni sono usate come sinonimi; la sovrapposizione è favorita dai numerosi ed estesi punti di intersezione tra i due ambiti di ricerca. Pur tuttavia i termini 'scienza cognitiva' e 'neuroscienza' non sono sovrapponibili. Le scienze cognitive, nel loro complesso, mirano a capire il funzionamento di un qualsiasi sistema, naturale o artificiale, di ricevere, elaborare e comunicare informazioni (e dunque di manipolare simboli). Le neuroscienze, invece, studiano la mente in rapporto al suo sostrato materiale, ossia il cervello e il

Elencando gli orientamenti euristici fondamentali della scienza cognitiva, Gardner ha affermato che all'interno della galassia delle ricerche in questo campo, esiste per tutti la convinzione studiando le attività cognitive umane si debba separare l'analisi biologo-neurale da quella culturale e, insieme, considerare la mente come una macchina computazionale:

«First of all, there is the belief that, in talking about human cognitive activities, it is necessary to speak about mental representations and to posit a level of analysis wholly separate from the biological and neurological, on the one hand, and the sociological and cultural, on the other. Second, there is the faith that central to any understanding mind is the electronic computer. Not only are computers indispensable for carrying out studies of various sorts, but more crucially, the computer also serves us the most viable model of how the human mind functions».²⁰¹

Nel brano appena citato Gardner riferisce della celebre analogia mente-computer che ha di fatto guidato la ricerca della scienza cognitiva classica (SSC)²⁰² quale modello euristico d'indagine. Secondo questo approccio, la mente può essere pensata come un *software* implementato su un *hardware*, in base all'assunto teorico per il quale la mente è, in essenza, un insieme di *processi di elaborazione di informazioni*. L'attività del pensiero è assimilabile ad un'attività di "calcolo" su simboli dotati di contenuto semantico (le *rappresentazioni*). In questo senso, allora, la mente è un insieme di meccanismi per mezzo dei quali «l'input sensoriale viene trasformato, ridotto,

sistema nervoso. Su questo Cf. P. Legrenzi, *Prima lezione di scienze cognitive*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. V-VI.

²⁰⁰ Per un approfondimento sullo sviluppo storico delle scienze cognitive cf. M. Boden, *Mind as Machine. A History of Cognitive Science*, Oxford University Press, 2006; H. Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, New York: Basic Books, 1987 (ed. it. *La nuova scienza della mente. Storia di una rivoluzione cognitiva*, Feltrinelli, Milano 1998); M. Marraffa - A. Paternoster, *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma 2011. G. A. Miller, *The Cognitive revolution: a historical perspective* in «Trends in Cognitive Sciences» 7,3, 2003, pp. 141-144.

²⁰¹ H. Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, cit., p. 6.

²⁰² La SSC ha una vera e propria data di nascita. Molti specialisti, infatti, per convenzione datano il suo inizio al 1956, anno dell'importante *Symposium on Information Theory* tenutosi presso il *Massachusetts Institute of Technology* (dal 10 al 12 settembre). Cf. Ivi, pp. 22-26.

integrato, immagazzinato, recuperato e, infine, utilizzato.²⁰³ Si ritrova qui, ancora, il ‘lascito’ cartesiano, l’idea che la mente sia “dentro” e il mondo “fuori” e che tra ciò che è dentro e ciò che è fuori ci sia una cesura abbastanza netta . In accordo con quest’approccio al mentale in termini *funzionalistico-computazionali*²⁰⁴, l’esterno comunica con l’interno attraverso gli input sensoriali che vengono poi restituiti all’esterno, dopo un certo tempo necessario al nostro cervello per processare le informazioni ricevute, sottoforma di risposte comportamentali.

Possiamo definire questa concezione esplicativa, non senza qualche radicalizzazione utile però alla chiarezza espositiva, come modello *Inside-Out*. Si dà un soggetto, tutto racchiuso nel sacco epidermico, che si compatta attorno al fascio delle percezioni che, per così dire, veicolano in lui le informazioni sul mondo esterno attraverso le “porte” o “finestre” sull’ambiente circostante, costituite dai canali sensoriali. Il cervello lavora sui dati percettivi e restituisce per il soggetto una certa *immagine* del mondo “là fuori”.

Per una buona completezza d’esposizione, è utile fornire, in forma schematizzata, alcuni dei caratteri peculiari della scienza cognitiva classica. Naturalmente, non tutti gli studiosi concordano su un elenco di caratteri comune. Tuttavia, è possibile certamente rinvenire un insieme minimo di punti sui quali, in modo pressoché unanime, convergono gli specialisti. Anche qui, come altrove, la necessità di operare una scelta tra le varie schematizzazioni offerte, ci fa optare per quella di Howard Gardner, tra i più noti e autorevoli studiosi dell’ambito del quale ci stiamo occupando.²⁰⁵

Anzitutto, sostiene Gardner, la scienza cognitiva (e bisogna tener fermo che qui lo studioso si sta riferendo a quella che noi abbiamo definito ‘scienza cognitiva classica’) stabilisce la centralità della nozione di *rappresentazione*.

«When working at this level, a scientist traffics in such representational entities as symbols, rules, images, – the stuff of representation which is found between input and output– and in addition, explores the ways in which these representational entities are

²⁰³ Cf. U. Neisser, *Cognitive psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1967, pp. 5-11. (ed. it. *Psicologia cognitivista*, Martello Giunti, Milano 1976)

²⁰⁴ Per quest’approccio cf. J. Fodor, *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1975; A. Newell - H. A. Simon, *Computer Science as Empirical Enquiry: Symbols and Search*, in *Communs ACM*, 19, 3, 1976, pp. 3-26.

²⁰⁵H. Gardner, *The Mind’s New Science: A History of the Cognitive Revolution*, cit., pp. 38-45.

joined, transformed, or contrasted with one another. This level is necessary in order to explain the variety of human behavior, action, and thought». ²⁰⁶

In secondo luogo, continua lo studioso statunitense, altro elemento fondamentale è costituito dal carattere *computazionale* attribuito alla mente (analogia mente-computer della quale si è già detto).

«There is little doubt that invention of computers in the 1930s and 1940s, and demonstrations of “thinking” in the computer in the 1950s, were powerfully liberating to scholars concerned with explaining the human mind. [...] Involvement with computers, and belief in their relevance and model of human thought, is pervasive in cognitive science». ²⁰⁷

In terzo luogo, è rilevante l'interesse per lo studio degli aspetti cognitivi della mente (come la percezione, il linguaggio, il ragionamento) accompagnato però da un certo *ridimensionamento dei fattori emotivi o storico-culturali*. In altri termini, l'attività computazionale della mente è sensibile esclusivamente alle proprietà formali intrinseche delle rappresentazioni interne. Il livello emotivo dell'analisi, sembra introdurre aspetti ritenuti difficilmente controllabili dalla ricerca scientifica, aspetti che, significativamente, Gardner definisce «*murky*» (oscuro, nebuloso):

«Though mainstream cognitive scientists do not necessarily bear any animus against the affective realm, against the context that surrounds any action or thought, or against historical or cultural analysis, in practice they attempt to factor out these elements to the maximum extent possible. [...] In an effort to explain everything, one ends up explaining nothing. And so, at least provisionally, most cognitive scientists attempt to so define and investigate problems to an adequate account can be given without resorting to these murky concepts». ²⁰⁸

²⁰⁶ Ivi, p. 38.

²⁰⁷ Ivi, pp. 40-41.

²⁰⁸ Ivi, pp. 41-42.

In quarto luogo, va sottolineata l'importanza della *collaborazione interdisciplinare*, unica forma di 'unità' possibile attorno a temi e linee di ricerca che forse un giorno troveranno il loro approdo all'interno di un unico sapere con un proprio statuto epistemologico. Un obiettivo ancora lontano: «while there may eventually be a single cognitive science, all agree that it remains far off».²⁰⁹

A questi aspetti va aggiunto quello che è stato definito come *vincolo individualistico*: vale a dire la convinzione secondo cui è possibile studiare i processi cognitivi e mentali posti in essere da un individuo in isolamento dal resto del mondo, tralasciando l'ambiente in cui essi hanno luogo.²¹⁰ Se questo punto è stato citato per ultimo, è solo perché, in questo modo, speriamo possa essere più chiara la sua derivazione diretta dalla teoria computazionale e rappresentazionale della mente, dal momento che, si è detto, secondo tale concezione le proprietà sintattiche delle rappresentazioni sono realizzabili solo sulla base delle caratteristiche fisiche intrinseche degli individui. Insomma: niente differenze mentali senza corrispondenti modificazioni fisiche²¹¹, e di conseguenza

«l'internalismo della SSC può così essere formulato sfruttando questa idea e asserendo che gli stati cognitivi sopravvivono sugli stati funzionali interni. Questi stati sono costituiti dall'elaborazione di simboli dotati di contenuti rappresentazionali e l'occorrenza di rappresentazioni interne rende la "presenza" del mondo in qualche modo superflua, permettendo la messa tra parentesi della dimensione corporea e ambientale».²¹²

²⁰⁹ *Ibidem*

²¹⁰ Cf. M. Di Francesco – G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, cit., p. 55.

²¹¹ A questo proposito cf. la nozione di 'soppravvenienza' (*supervenience*) di Donald Davidson in *Mental events*, in L. Forster, J.W. Swanson (eds.), *Experience and theory*, University of Massachusetts Press, Amherst MA 1970, pp. 79-101. Ristampato in D. Davidson, *Essays on Action and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 207-225. (Ed. It. *Eventi mentali*, in Donald Davidson, *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 285-307).

²¹² M. Di Francesco – G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, cit., pp. 56-57.

In altri termini: se le rappresentazioni già riflettono i fattori esterni rilevanti per il soggetto cognitivo, evidentemente è escluso il bisogno di ampliare il processo necessario all'emergenza di credenze o desideri oltre le barriere individuali, magari incorporando porzioni di ambiente.

Se si è insistito sulla nozione di 'rappresentazione' nel modello esplicativo della SSC è proprio perché il suo rifiuto o, comunque, una sua profonda rivisitazione, costituiranno uno dei motivi più rilevanti della cosiddetta Nuova Scienza Cognitiva, alla quale è tempo di volgere il nostro sguardo.

3.3 *La nuova scienza cognitiva (NSC)*

La SCC adotta dunque – naturalmente con molte sfumature diverse a seconda degli studiosi – un punto di vista *internalista*: l'esperienza mentale è estesa tanto quanto il sistema nervoso centrale. Nel porre così la questione, però, quest'approccio ripropone – secondo i suoi critici – l'impostazione del dualismo cartesiano, in quanto immagina una netta divisione territoriale tra la mente, che ha il compito di processare le informazioni provenienti dal mondo esterno, e l'ambiente circostante, al quale appartiene già il corpo del soggetto. Come ha scritto Alfredo Paternoster

«L'accusa è cioè quella di caratterizzare la cognizione in modo *solipsistico* o *individualistico* (= come se il mondo non esistesse). Il funzionalismo computazionale, recita l'anti-individualista, ignora il mondo, inteso tanto come natura quanto come società. [...] Le computazioni sono sensibili esclusivamente alle proprietà formali intrinseche delle rappresentazioni interne; ne consegue che, così caratterizzati, i processi mentali risultano "sconnessi" dal mondo».²¹³

Pensare l'esperienza nei termini di una riproduzione *interna* del mondo esterno, prendendo in considerazione il soggetto quale individuo separato dal suo ambiente e investendo il cervello di un ruolo pressoché unico nella costituzione dei nostri stati interiori, conduce inoltre al vicolo cieco – nel quale la filosofia si è già imbattuta da

²¹³ S. Paternoster, *I fondamenti epistemologici della «nuova» scienza cognitiva*, in L. Floridi (a cura di), *Linee di Ricerca*, SWIF, ISSN 1 126-4780, 2005, pp. 594-633, qui 602.

secoli – della spiegazione dei rapporti tra rappresentazione mentale e mondo ‘là fuori’. Non a caso, uno dei nomi più importanti della storia delle neuroscienze, Eric Kandel, ha potuto affermare con molta sicurezza che

«The issue here is not one of perception per se. It is not whether we each see a very similar shade of the same blue. That is relatively easy to establish by recording from single nerve cells in the visual system of different individuals. The brain does *reconstruct our perception of an object*, but the object perceived – the color blue or middle on the piano – appears to correspond to the physical properties of the wavelength of the reflected light or the frequency of the emitted sound».²¹⁴

Oltre a fare dell’esperienza il risultato ricostruttivo delle cellule neuronali, Kandel afferma esplicitamente che la “percezione” non è un tema di discussione, il suo meccanismo è appurato, non costituisce problema. Tuttavia, solo qualche rigo più in basso è costretti ad ammettere che «what we do not understand is how electrical activity in neurons gives rise to the meaning we ascribe to that color or that wavelength of sound».²¹⁵ Come si passa dall’impulso elettrico invitato al cervello dalla periferia del nostro sistema nervosa all’immagine mentale? Questo *step* è letteralmente avvolto dal mistero.

In virtù dei limiti mostrati dal modello *internalista*, negli ultimi decenni si sta facendo spazio un approccio di tipo *esternalista*.²¹⁶ Cosa si deve intendere con questo termine? Certamente non un unico programma di ricerca, bensì un approccio comune a più linee di ricerca. Ma, chiediamo ancora: in cosa consiste questo approccio comune? Molto genericamente possiamo definire *esternaliste* quelle posizioni filosofiche (e quegli ambiti di indagine delle scienze cognitive) che attribuiscono a un qualche elemento esterno – rispetto a un sistema con confini definiti – un ruolo costitutivo in un

²¹⁴ E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, Norton & Co., New York 2006, p. 382.

²¹⁵ *Ivi*, p. 383.

²¹⁶ ‘Internalismo’ ed ‘esternalismo’ sono traduzioni dei termini inglesi *internalism* e *externalism*. Questi vengono pure tradotti con ‘internismo’ ed ‘esternismo’. Questa seconda traduzione è forse la più esatta, mentre la prima scelta è l’opzione maggiormente seguita dagli scienziati della mente. (Cf. M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 10). Per quanto ci riguarda useremo la prima traduzione.

processo.²¹⁷ Più specificamente, allora, rispetto al tema di cui ci stiamo occupando, con ‘esternismo’ si intendono quelle posizioni filosofiche per le quali la ‘mente’ non è confinata nella testa ma è bensì un fenomeno che coinvolge parti più estese del mondo fisico.²¹⁸ Come ha affermato Richard Menary: «in the philosophy of mind, externalism can be defined as, the content of mental states is determined by features of the external world and the relations between mental states and features of the external world».²¹⁹

La nuova scienza cognitive o scienza cognitiva post-classica, introduce insomma la valorizzazione del ‘mondo’ quale elemento imprescindibile di analisi per la comprensione del fenomeno mentale. Il soggetto è sempre soggetto *situato*. Col termine ‘mondo’ si fa qui riferimento al corpo (e con esso alla dimensione emotivo-affettiva e all’azione), all’ambiente esterno, e pure agli aspetti culturali e sociali: come è facile intuire, ciascun indirizzo o filone riconducibile all’orizzonte della nuova scienza cognitiva è portato a riconoscere poi ad ognuno dei fattori appena richiamati maggiore o minore peso, combinandoli in modo specifico a seconda delle prospettive scelte. Ma un nucleo comune è ben individuabile.

«La cognizione, secondo la scienza cognitiva classica, si può definire come: individuale, astratta, razionale, distaccata dall’ambiente, generale. La cognizione situata si propone di studiare i fenomeni cognitivi “nel loro contesto naturale”, sottolineando l’importanza delle abilità senso motorie nel complesso delle nostre capacità intelligenti, come il ragionamento, il linguaggio, la pianificazione. Laddove la scienza cognitiva classica li considerava unicamente come processi astratti, distaccati dall’interazione agente/ambiente, la cognizione situata attribuisce un ruolo importante alle attività più basilari e condivise col resto del mondo animale nello studio della razionalità e del pensiero umani».²²⁰

²¹⁷ Per una breve introduzione su questo tema cf. M. C. Amoretti – R. Manzotti, *Esternalismi*, in «Rivista di Filosofia», 103, 1, 2011, pp. 41-68.

²¹⁸ L’uso del termine ‘fisico’ deve qui essere inteso in modo assai generale, come tutto quel che *non* è mentale.

²¹⁹ R. Menary, *Cognitive integration. Mind and Cognition Unbounded*, Pallgrave Macmillan, New York 2007, p. 38.

²²⁰ M. Di Francesco – G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, cit., p. 81.

Il soggetto è sempre, in linguaggio heideggeriano, un *Dasein*, un Esser-ci, dove il ‘Ci’ è il luogo della trama diflussi bidirezionali individuo-ambiente decisivi per la costituzione dell’esperienza. Volendo schematizzare, allora, secondo il modello che stiamo presentando, la cognizione detiene le seguenti caratteristiche:

-*sociale*, per il suo essere localizzata in ambienti costruiti dagli uomini nelle comunità sociali;

-*incorporata*, nel senso che gli aspetti materiali corporei degli agenti cognitivi sono considerati rilevanti;

-*concreta*, poiché vengono considerati della massima importanza i vincoli fisici delle strutture su cui si realizzano i caratteri mentali;

-*situata*, cioè dipendente dal contesto;

-*immersa nell’ambiente*, giacché l’interazione continua tra agente e ambiente riveste un ruolo fondamentale.²²¹

Il panorama, come più volte ricordato, è estremamente variegato e ricco di sfumature. Se, infatti, gli studi della galassia esternista possono essere in modo sufficientemente corretto riassunti nello sforzo di *riportare la mente all’interno del mondo*, la natura e lo spazio da accordare all’interazione ambiente-soggetto, in ordine all’esperienza ‘in prima persona’ di quest’ultimo, sono oggetto di accesa disputa tra gli studiosi.

In verità, è bene sottolinearlo, questa nascente direzione esplorativa, più che aver inventato un nuovo modello di spiegazione dell’esperienza cosciente, ha in realtà recuperato una visione della conoscenza che, da un punto di vista filosofico, ha una lunga storia (si pensi, ma sono solo citazioni a carattere paradigmatico, alla scuola fenomenologica o all’ermeneutica esistenziale heideggeriana). Per lo più, e crediamo di esprimere un giudizio sufficientemente fondato, si tratta di un recupero inconsapevole²²².

²²¹ Cf. Ivi, p. 80.

²²² Esistono alcune eccezioni. Una ripresa consapevole di quanto già offerto dalla tradizione filosofica, nel panorama della ‘nuova’ scienza cognitiva, è ad esempio quella della “neurofenomenologia” di Francisco Varela, un orientamento di ricerca che tenta di valorizzare le intuizioni della fenomenologia (in particolare le riflessioni di Husserl e di Merleau-Ponty) nella lettura dei dati della ricerca sperimentale neuroscientifica, nell’insieme di un approccio alla cognizione fortemente ‘incarnato’. Cf. F. J. Varela – E. Thompson E. – E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, Boston 1991 (ed. It. *La via di mezzo della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1992); F. J. Varela, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy to the Hard Problem*, in «Journal of Consciousness Studies», 3, 4, 1996, pp. 330-350 (ed. It. *Neurofenomenologia*, in «Pluriverso», 3, 1997); Id., *The Specious Present: The Neurophenomenology of Time Consciousness*, in J. Petitot – F. J. Varela – B. Pachoud – J. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology*,

A questo punto, dopo aver esposto la direzione teorica trasversale agli attuali studi sulla mente, nonostante la loro enorme differenziazione interna, adesso dobbiamo pur tentare una mappatura del campo d'indagine, in modo da rendere riconoscibili almeno le linee essenziali di divisione entro le prospettive externalista liste in relazione al mentale.

3.4 Gli externalismi

Mettere ordine nel panorama externalista richiederà per forza di cose qualche schematizzazione che, inevitabilmente, finirà con l'oscurare alcuni dettagli pur importanti. Tuttavia questo, crediamo, non andrà a detrimento della nostra ricerca. Anzitutto, perché descrivere nel dettaglio tutto lo spettro delle ricerche su questo tema richiederebbe un lavoro a parte. Secondo, perché ci interesserà mostrare la vicinanza delle istanze teoriche che fanno da sfondo all'impostazione externalista sul mentale al Bergson di *Matière et mémoire*, richiamando questo o quel dettaglio, questa o quell'altra sfumatura, questo o quell'altra ricerca, solo ove necessario ai fini di questa esposizione. Per la ricostruzione che ci prefissiamo, seguiremo principalmente il discorso condotto nelle ricostruzioni di Maria Cristina Amoretti²²³, integrando quando necessario la sua voce con altri riferimenti.

La domanda da cui si può idealmente far cominciare la riflessione externalista può essere quella formulata da Andy Clark e David Chalmers in articolo del 1998 intitolato *The Extended Mind*, ormai un 'classico' della filosofia della mente, e ripresa in anni più recenti da Richard Menary: «where does the mind stop and the rest of the world begin»?²²⁴ Se tutti o quasi, infatti, sono d'accordo sul fatto che la mente non sia completamente indipendente dalla realtà *esterna* (quella, per intenderci, che ammette

Stanford University Press, Stanford 1999, pp. 266-314; F. Varela F. J. – Shear J. (eds.), *The View from within. First-person Approaches to the Study of Consciousness*, Imprint Academic, Thoverton 1999; F. J. Varela F. J. – E. Thompson, *Radical Embodiment: neural Dynamics and Consciousness*, in «Trends in Cognitive Sciences», 5,10, 2001, pp. 418-425.

²²³ M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive externaliste in relazione al mentale*, cit.. Per altri riferimenti bibliografici utili per la ricostruzione dei vari externalismi si veda anche S. Hurley, *The Varieties of Externalism*, in R. Menary (ed.), *The Extended Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 2010, pp. 101-155. H. Kornblith (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Blackwell Press, Hoboken (NJ) 2001; S. Finlay - M. Schroeder, *Reasons for Action: Internal vs. External* in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008 (<https://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external>). La *Stanford Encyclopedia* è un'enciclopedia specialistica on line di filosofia, ad accesso gratuito, a cura della Stanford University.

²²⁴ A. Clark - D.J. Chalmers, *The Extended Mind*, cit.; R. Menary (ed.), *The Extended Mind*, p. 1.

una qualche spiegazione scientifica in terza persona), sorge correlativamente la domanda su quanto sia estesa la porzione di realtà alla quale attribuire una qualche significanza per la costituzione dell'esperienza mentale. "Dove finisce la mente e inizia il resto del mondo", allora, è il nodo teorico che ogni esternalismo deve affrontare. Se per quest'ultimo alcuni aspetti della mente dipendono, almeno in parte, da fattori che si estendono "al di fuori della testa" del soggetto cognitivo²²⁵, allora le barriere tra individuo e ambiente, tra soggetto e oggetto, diventano molto più porose di quanto il senso comune sia generalmente portato a credere. Il punto è stabilire dove questo confine debba essere posto. Ma la questione è ancora più complicata se si tiene conto di altri fattori. Se la mente *dipende* anche da quanto è *fuori* dal sistema nervoso centrale, oltre a stabilire fin *dove* si estende tale rapporto, è cruciale stabilire di quale *tipo* di relazione si sta parlando. In altri termini, occorre chiarire lo statuto ontologico di questa dipendenza. A seconda della scelta operata, si otterranno vari tipi di esternalismo (che tra poco vedremo).

La relazione di dipendenza, ad esempio, potrebbe essere pensata in termini solo *causali*.

«Se così fosse, tuttavia, l'esternalismo si ridurrebbe a una posizione piuttosto banale e poco controversa: pochi sarebbero in effetti disposti a negare l'importanza, ai fini di avere una mente, delle interazioni causali che coinvolgono cervello, corpo e ambiente – a meno che non si voglia sposare una tesi radicalmente idealista o spingersi ad asserire che la nostra ricca e complessa vita mentale, in qualche modo da specificare, si sia generata *ex nihilo*. Anzi, l'esternalismo e l'internalismo finirebbero con confluire l'uno nell'altro, così che svanirebbe qualunque distinzione rilevante tra le due posizioni».²²⁶

Sia l'internalismo che l'esternalismo, in sostanza, concedono all'ambiente esterno un ruolo causale nell'emergenza della mente. Se la questione si riducesse a questo, sarebbe allora talmente pacifica, che la stessa divisione tra 'internalisti' ed 'esternalisti' risulterebbe essere nulla di meno che un gioco terminologico fine a se stesso. Il problema assume maggiore spessore laddove quando invece ci si rende conto che il

²²⁵ Cf. M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, cit., p.11.

²²⁶ *Ivi*, p. 11.

secondo dei due poli, l'esternalismo, considera il ruolo del mondo esterno come *costitutivo* per l'emergenza dell'esperienza mentale. Questo è, in definitiva, *l'articulus stantis aut cadentis* dell'esternalismo. Se si vuole, si può caratterizzare la differenza tra l'approccio internalista e quello esternalista come una divergenza rispetto al *movimento* attuato dal modello esplicativo. Entrambi, infatti, individuano delle distinzioni tra un *set* di caratteristiche *interno* ed ambiente *esterno* con delle qualità sue proprie²²⁷, a cambiare però è la direzione che segue la spiegazione del fenomeno mentale: per gli internalisti è dall'interno verso l'esterno, gli esternalisti, invece, tendono a valorizzare il movimento contrario, così come ha bene riassunto Richard Menary:

«The basic externalist explanatory strategy holds to, as does internalism, the fundamental distinction between properties internal to the system of interest and properties which are external to it. The difference is in the *direction* of explanation, for the internalist it is from the inside to the outside and for the externalist it is from the outside».²²⁸

Adesso, la relazione di dipendenza può essere concepita o in termini di *individuazione* o in quelli di *realizzazione*. Nel primo caso, si ritiene che al fine di individuare perlomeno alcuni stati mentali²²⁹ sia necessario riferirsi a elementi che si trovano “al di fuori della scatola cranica”. Nel secondo caso, invece, la realizzazione di cui si parla è intesa in termini fisici: il ‘veicolo’ per mezzo del quale si dà l'emergenza di uno stato mentale è fisicamente (il termine va inteso letteralmente) esteso al corpo e all'ambiente circostante. Hurley distingue queste due linee, rispettivamente, come quella *what* e quella *how*:

«*What-explanations* explain the mental types of mental states – their personal-level content types or phenomenal quality types. For example, they explain why an intention

²²⁷ Differenze che nelle forme più radicali di esternalismo tendono a diventare estremamente minime, come vedremo a suo tempo.

²²⁸ R. Menary, *Cognitive Integration. Mind and Cognitive Unbounded*, cit., p. 40. Il corsivo è nostro.

²²⁹ Anche noi, come Amoretti, con “stato mentale” intenderemo qualcosa di generale e onnicomprensivo, senza distinzione tra stato, evento o processo mentale (Cf. Ivi, p. 12, nota 6). Per una disamina di questi concetti si rimanda a H. Stewart, *The Ontology of Mind: Events, Processes, and States*, Clarendon Press, Oxford 1997.

is an intention to look inside the box on the left rather than to look inside a different box, or to do something else entirely. [...] *How-explanations* explain how the process or mechanisms work that enable mental states of a given content or quality type». ²³⁰

Susan Hurley nomina questa seconda modalità anche *enabling externalism*²³¹ e chiarisce come possano darsi differenti livelli di spiegazione: «How-explanations can be given at different or mixed levels of description, including sub personal neural, information-processing, dynamical systems, and ecological descriptions». ²³²

In relazione agli stati mentali, un'ulteriore distinzione può essere operata qualora li si operasse una distinzione tra *intenzionali*, quelli cioè che hanno la caratteristica di 'riferirsi a' qualcosa (credenze, desideri, intenzioni etc.), di riguardare qualcosa (*aboutness*); e *fenomenici*, vale a dire percezioni, sensazioni corporee, emozioni e così via, in altre parole tutto ciò da cui il soggetto è, in una qualche misura, 'affetto'. Questi ultimi hanno un carattere, per così dire, 'qualitativo', e si contraddistinguono per la loro accessibilità esclusivamente soggettiva, dall'interno della nostra esperienza assolutamente privata. Nessun altro, ad esempio, può avvertire la temperatura di una stanza *come me*, né questa esperienza è comunicabile in modo tale che il racconto permetta ad un possibile interlocutore, se così possiamo esprimerci, di aderire alla *cosa stessa* della mia sensazione: questa è *unica* e radicalmente *indisponibile* agli altri e ad un resoconto oggettivo in terza persona. ²³³

A partire da quanto detto, allora, seguendo il metodo di Amoretti, possiamo organizzare le distinzioni fin qui emerse in modo da ottenere uno schema ideale utile per controllare la varietà delle forme di esternalismo. Se combiniamo i due modi in cui è stata declinata la relazione di dipendenza (individuazione e realizzazione) con i due tipi di stati mentali presi in considerazione (intenzionali e fenomenici) è possibile ottenere

²³⁰ S. Hurley, *The Varieties of Externalism*, in R. Menary (ed.), *The Extended Mind*, cit., pp. 101-155, qui 101. Sullo stesso tema, in un lavoro antecedente, Hurley aveva anche parlato di «esternalismo del veicolo» (*vehicle externalism*): cf. S. Hurley, *Consciousness in Action*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.

²³¹Cf. Ivi, p. 102.

²³² *Ibidem*

²³³ *Qualia* è il termine usato comunemente per riferirsi a tali aspetti qualitativi dell'esperienza. Per un primo approccio al concetto vedi D. C. Dennett, *Quining Qualia*, in A. J. Marcel - E. Bisiach (eds), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, 1988, pp. 44-77.

quattro categorie di esternalismi. Associando la relazione di individuazione con gli stati intenzionali, si ottiene l'*esternalismo semantico*; connettendola invece agli stati fenomenici possiamo parlare di *esternalismo fenomenico*. Compiendo la stessa operazione con la relazione di realizzazione fisica possiamo parlare di *esternalismo del veicolo* e di *esternalismo dei correlati della coscienza*.²³⁴

Naturalmente, adesso sorge l'esigenza di vedere più da vicino ognuno di queste tipologie e fornire qualche dettaglio in più sulla loro articolazione interna.

3.5 *Esternalismo semantico*

Il contenuto di una mia credenza, ad esempio “fuori sta piovendo”, si riferisce ad un evento che sta accadendo “là fuori”, nel mondo/ambiente esterno alla mia mente, e riguarda entità indipendenti da quest'ultima. Non solo. Questa mia credenza ha un contenuto semantico, possiede cioè un preciso significato che può essere verificato o meno a seconda del fatto che ciò a cui sto facendo aderire la mia credenza sia vero o falso, nella fattispecie a seconda del fatto che effettivamente stia piovendo oppure no. Ogni stato mentale (prima abbiamo fatto riferimento ad una credenza relativa ad un evento, ma si potrebbe fare lo stesso discorso per i desideri, le intenzioni, le speranze e via dicendo) ha un contenuto intenzionale che *non* è lo stato mentale stesso, ma ciò a cui questo si *riferisce* come suo correlato, e che è valutabile semanticamente. Ora, gli internalisti semantici credono che i contenuti semantici o intenzionali possano essere individuati facendo riferimento a fattori che si trovano “dentro la testa”, secondo una prospettiva che poggia su una fondamentale intuizione pre-teorica, per la quale ogni configurazione di uno stato mentale deve di necessità sopravvenire correlativamente su di una certa configurazione fisica (in genere si intende lo stato cerebrale) interna all'individuo²³⁵; di contro gli esternalisti semantici credono che il contenuto semantico

²³⁴ Cf. M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, cit., pp. 14-15.

²³⁵Tale intuizione, come abbiamo precedentemente accennato, ha fornito il modello teorico fondamentale di buona parte delle ricerche delle scienze cognitive “classiche”. Un'intuizione, quella ora richiamata, che ha come suo corollario quello che Stephen Stich ha denominato ‘principio di autonomia’, in base al quale la psicologia deve occuparsi solo degli stati e dei processi che determinano lo stato fisico interno dell'organismo. Anche la differenza di storia e ambiente è irrilevante: «Let me turn, now, to the principle of autonomy. The basic idea of the principle is that the states and processes that ought to be of concern to the psychologist are those that supervene on the current, internal,

degli stati intenzionali debba essere individuato facendo riferimento, almeno in parte, a fattori del mondo che inizia appena fuori la scatola cranica del soggetto cognitivo.

Quello del contenuto intenzionale degli stati mentali – secondo Amoretti – sembra essere un elemento difficilmente assimilabile entro il quadro teorico dell’internalismo.

«Gli stati intenzionali, si è detto, sono individuati in funzione del loro contenuto e tale contenuto – come abbiamo visto – non solo si riferisce a oggetti ed eventi che sono esterni al soggetto cognitivo, ma altresì valutabile semanticamente. Sembra tuttavia difficile riuscire a conciliare l’intenzionalità del contenuto con la tesi cardine dell’internalismo semantico secondo cui il contenuto degli stati mentali deve essere individuato facendo riferimento esclusivamente a fattori che si trovano “dentro la testa” del soggetto cognitivo».²³⁶

L’esternalismo semantico, ancora secondo Amoretti, pare più adatto a render ragione del contenuto semantico dei nostri stati intenzionali. È opportuno ricordare la sua provenienza dall’ambito della filosofia del linguaggio: gli esternalisti semantici del campo della filosofia del linguaggio, hanno argomentato in favore di una dipendenza del significato dei termini non soltanto dalla definizione che il soggetto vi associa, né tantomeno dal particolare stato fisico interno del soggetto, quanto piuttosto da fattori esterni all’individuo come quelli di natura causale, storica, linguistica o sociale. Le affinità tra l’esternalismo della filosofia del linguaggio e quello della filosofia della mente è segnalato dal famoso esperimento mentale della Terra Gemella, utilizzato in entrambi i campi per suffragare l’argomento esternista.

Presentato per la prima volta da Hilary Putnam,²³⁷ l’esperimento chiede di immaginare un pianeta in tutto e per tutto uguale alla nostra Terra – stessa storia, stessa evoluzione, stessi oggetti e stessi individui – e di chiamarlo Terra Gemella. Inoltre, siccome Terra Gemella contiene gli stessi individui della Terra, se consideriamo un

physical state of the organism. [...] What this amounts to is the claim that any differences between organisms which do not manifest themselves as differences in their current, internal, physical states ought to be ignored by a psychological theory. If we respect the autonomy principle, then the fact that a pair of organisms have different histories or that they are in significantly different environments will be irrelevant to a psychological theory except insofar as these differences make a difference to the organism's current, internal, physical state». Cf. S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, MIT Press, Cambridge (MA) 1983, p. 164.

²³⁶ M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, cit., p. 20.

²³⁷ Cf. H. Putnam, *Meaning and Reference* in «Journal of Philosophy», 70, 19, 1973, pp. 699-711.

qualunque abitante terrestre, per esempio Dario, potremo trovare il suo perfetto replicante su Terra Gemella, nel nostro caso Dario-gemello. In forza di quanto appena detto, Dario e Dario-gemello non solo hanno avuto la stessa storia, le stesse esperienze e lo stesso tipo di interazioni con il mondo esterno, ma sono anche identici, molecola per molecola.

Adesso, nonostante la perfetta somiglianza, tra la Terra e la Terra Gemella vi è tuttavia un'unica ma importante differenza: su Terra Gemella vi è una sostanza che i suoi abitanti chiamano "acqua", effettivamente in apparenza indistinguibile dalla nostra acqua (nel senso che è incolore, inodore, insapore, bolle a 100° e ghiaccia a 0° e così via), salvo che per la sua struttura chimica: anziché essere H₂O, è invece, poniamo, XYZ. Ora, *de facto* l'acqua gemella è una sostanza del tutto diversa dall'acqua terrestre, in ragione della sua struttura chimica differente.

Ammettendo un simile scenario, è facile riconoscere che se Dario crede che "l'acqua è dissetante", il contenuto di tale credenza si riferisce all'acqua terrestre cioè alla sostanza con struttura chimica H₂O, mentre se è Dario-gemello a credere che "l'acqua è dissetante", il contenuto di questa seconda credenza non può che riferirsi all'acqua gemella, cioè alla sostanza con struttura chimica XYZ. Poiché i contenuti delle due credenze si riferiscono a sostanze diverse, rispettivamente ad H₂O e XYZ, siamo intuitivamente di fronte a credenze diverse. In altre parole, Dario e Dario-gemello possiedono credenze diverse nonostante, per ipotesi, esse siano perfettamente identici, molecola per molecola. Da qui si può concludere che «se due individui identici dal punto di vista degli stati fisici interni, o cerebrali, possono comunque avere stati mentali diversi a causa di differenze presenti nel loro ambiente naturale esterno [...] allora la tesi cardine dell'internalismo semantico viene subito a cadere».²³⁸

Per l'internalismo, infatti, lo abbiamo accennato poco fa, è di fondamentale importanza il principio per cui ad una certa ogni configurazione di uno stato mentale deve sopravvenire correlativamente su di una certa configurazione fisica. Nell'esperimento mentale appena condotto, in base alle regole stabilite, a Dario e Dario-gemello dovevamo assegnare la *stesso* stato fisico cerebrale *mentre* erano depositari di uno stato mentale *differente* proprio perché il contenuto intenzionale di Dario e Dario-gemello

²³⁸ M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive externaliste in relazione al mentale*, cit., p. 22.

era diverso perché le sostanze cui si riferivano la loro credenza “l’acqua è dissetante” erano essenzialmente diverse.

I termini dell’esperimento giustificano un tipo di esternalismo semantico che si può definire *causale-essenzialista*, perché le condizioni di individuazione del contenuto dello stato mentale sono stabilite dalle proprietà *essenziali* di ciò che ha causato quello stato mentale.²³⁹ Esistono altre tipologie di esternalismo semantico. Si potrebbe, ad esempio, ripercorrere l’esperimento della Terra Gemella sottolineando, ai fini dell’individuazione dello stato mentale, non le proprietà essenziali dell’oggetto causa dello stato mentale, bensì i fattori di carattere sociale o linguistico.²⁴⁰

Come abbiamo detto in molti modi, l’esternalismo semantico si esprime sull’individuazione del contenuto mentale, dichiarando che questo è parzialmente dipendente da ciò che esiste al di fuori della scatola cranica del soggetto cognitivo, e quindi, di per sé, si tratta di una tesi che non comporta alcun tipo di impegno ‘ontologico’ rispetto alla natura del mentale: rispetto a veicolo che realizza *fisicamente* gli stati mentali non c’è alcun tipo di giudizio. Naturalmente, all’interno del dibattito specialistico si danno delle differenziazioni che a volte toccano solo delle sfumature, tal’altra invece investono aspetti cruciali. Ad ogni modo, tutte le discussioni, ci è parso di capire, pur nella loro varietà, ruotano attorno a un perno teorico fondamentale, che possiamo così schematizzare: da un lato, si sostiene che si possa ritenere necessaria, ai fini dell’individuazione del contenuto semantico di uno stato mentale, un riferimento al mondo esterno e *insieme* credere che ogni singola occorrenza di uno stato mentale sia fisicamente realizzata *in toto* da stati fisici interni al soggetto. Dall’altro, si nega che ogni singola occorrenza di stati mentali sia completamente realizzata, sotto l’aspetto fisico, da un’occorrenza di stati fisici “interni alla testa” del soggetto cognitivo. Nel primo caso siamo in presenza di un esternalismo “debole”, nel secondo caso della sua versione “forte”.²⁴¹

²³⁹ *Ibidem*

²⁴⁰ Per l’esternalismo semantico di tipo causale-essenzialista cf. H. Putnam, *The Meaning of ‘Meaning’*, in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1975, pp. 131-193 (ed. it. *Il significato di ‘significato’* in *Mente, Linguaggio e Realtà*, Adelphi, Milano 1987). Per quello di tipo linguistico-sociale cf. T. Burge, *Individualism and Psychology*, in «The Philosophical Review», 95, 1, 1986, pp. 3-45.

²⁴¹ Per un confronto tra internalismo ed esternalismo in questa chiave cf. C. Macdonald, *Weak Externalism and Mind-Body Identity*, in *Mind*, 99, 395, 1990, pp. 387-404. Per una distinzione tra esternalismo forte e debole vedi anche F. Recanati, *Direct Reference*, Blackwell, Oxford 1993. Per un

3.6 Esternalismo fenomenico

Secondo l'esternalismo semantico, il contenuto semantico degli stati intenzionali deve essere individuato facendo riferimento a fattori che si danno "fuori dalla testa" del soggetto cognitivo. Procedendo, per così dire, ancora oltre questa posizione, un'altra tesi avanzata da un'ampia parte di specialisti è quella secondo la quale è possibile estendere le tesi esternaliste dal contenuto intenzionale al contenuto fenomenico, in pratica al carattere qualitativo delle esperienze coscienti; non a caso questa declinazione di esternalismo è definita da Susan Hurley «*what-quality externalism*».²⁴² Sebbene, secondo la studiosa americana, questa posizione goda di un apprezzamento meno largo dell'esternalismo trattato nel paragrafo precedente, tuttavia non mancano i suoi sostenitori, soprattutto tra coloro che legano le qualità fenomeniche dell'esperienza al suo contenuto intenzionale:

«*What-quality externalism is analogous to what-content externalism, but applies to the phenomenal quality to mental states. This is less widely accepted, but it has proponents, especially among those who link the phenomenal qualities of experience to its intentional content. If content is partly externally determined, and content determines phenomenal quality, then phenomenal quality is partly externally determined*».²⁴³

In questo campo coesistono due linee di tendenza: coloro che hanno una teoria rappresentazionale della coscienza, e coloro che preferiscono un approccio enattivista o ecologico. Seguendo il discorso di Amoretti, parleremo qui solo della prima tendenza, riservando al proseguo del nostro lavoro il discorso sull'approccio enattivista/ecologico.²⁴⁴

approccio diretto ai due punti di vista ad esempio cf. D. Davidson, *Knowing One's Own Mind*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 60, 1987, pp. 441-458, per quanto riguarda l'esternalismo nella sua versione *soft*; per l'esternalismo forte cf. T. Burge, *Mind Body Causation and Explanatory Practice*, in J. Heil- A. R. Mele (eds.), *Mental Causation*, Clarendon Press, Oxford 1993.

²⁴² S. Hurley, *The Varieties of Externalism* in R. Menary, *The Extended Mind*, cit., pp. 101-152, qui p. 103.

²⁴³ *Ibidem*

²⁴⁴ Per un'introduzione alle teorie rappresentazionali della coscienza vedi cf. W. G. Lycan, *The Case for Phenomenal Externalism* in «Philosophical Perspective», 15, 2001, pp. 17-35; Id., *Representational*

Tenendo presente che per il rappresentazionalismo «le esperienze coscienti sono stati rappresentazionali, nel senso che sono intenzionali, e che il loro carattere fenomenico è una specie di contenuto rappresentazionale o intenzionale»²⁴⁵, esso ritiene che:

- 1) il contenuto delle nostre esperienze verte direttamente sugli oggetti del mondo esterno, senza alcuna interposizione da parte di entità mentali interne, quali ad esempio i dati del senso, le idee o le impressioni;²⁴⁶
- 2) il carattere qualitativo di un certo stato fenomenico è specificato interamente dal suo contenuto rappresentazionale.²⁴⁷

Sulla base di quanto appena detto, allora, per quanti già accettano l'esternalismo del contenuto semantico, può essere relativamente facile accettare anche l'esternalismo fenomenico. Infatti, se il carattere qualitativo di un'esperienza cosciente è determinato dal suo contenuto rappresentazionale-intenzionale, e se tale contenuto è a sua volta determinato, almeno in parte, da fattori esterni al soggetto cognitivo (esternalismo semantico), allora si può ragionevolmente sostenere, almeno da parte di quanti accolgono tutte le premesse del discorso che stiamo portando avanti, che anche il carattere qualitativo dell'esperienza cosciente sia determinato, in parte, da fattori esterni al soggetto cognitivo.²⁴⁸ È opportuno notare, sottolinea Amoretti, come queste argomenti in favore dell'esternalismo del contenuto abbiano valore soltanto indiretto, in quanto ne fanno dipendere la plausibilità dall'accettazione, tutt'altro che scontata, del rappresentazionalismo e dell'esternalismo semantico, così come chiarito da Lycan:

«If the Representational theory is correct, then *qualia* are determined by whatever determines a psychological state's intentional content; [...] But every known plausible psychosemantics makes intentional contents wide, explicating them in terms of relations to things external to the subject. Therefore (still assuming the

Theories of Consciousness, 2006, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational>); W. Seager – D. Bourget, *Representationalism about Consciousness*, in M. Velmans – S. Schneider (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 261-275; M. Tye, *Consciousness, Color, and Content*, MIT Press, Cambridge (MA) 2000; Id., *New Troubles for the Qualia Freak*, in J. Cohen – B. McLaughlin (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 303-318.

²⁴⁵ M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, cit., p. 36.

²⁴⁶ È chiaro che qui il concetto di "rappresentazione" è diverso da quello "classico", sostenuto, ad esempio, dall'empirismo inglese.

²⁴⁷ Cf. M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, cit., p. 36.

Cf. ²⁴⁸ Ivi, p. 37.

Representational theory), very probably *qualia* are wide. Of course, the Representational theory is itself contentious; but if one grants that it is plausible or at least defensible, the further step to externalism is not a giant step».²⁴⁹

Michael Tye ci offre un ulteriore modo per argomentare in favore dell'esternalismo fenomenico.²⁵⁰ Immaginiamo un pianeta di nome Xenon – ci dice Tye – molto diverso dalla nostra Terra. Su questo pianeta ci sono degli alberi enormi che producono dei frutti anch'essi molto grandi. Questi ultimi sono molto ricercati dagli abitanti di Xenon, la cui fisiologia è tanto diversa dalla nostra. Supponiamo ancora che, almeno uno di questi frutti, che chiameremo convenzionalmente XP1, giunto a maturazione, risulti essere per almeno quindici minuti in tutto e per tutto, fisicamente e chimicamente, molecola per molecola, uguale al cervello di un particolare essere umano, che chiameremo Lolita. Immaginiamo che, in quegli stessi quindici minuti, Lolita, l'essere umano "possessore" di quel cervello, abbia avuto un rapporto sessuale, fumato una sigaretta e bevuto un liquore. Ora, XP1 e gli altri frutti di Xenon che, in particolari occasioni, possono risultare l'esatto duplicato di un cervello umano in verità non appartengono ad una specie vivente che è provvista di quel cervello, non hanno avuto la storia causale del nostro cervello, né hanno la struttura funzionale dei nostri cervelli etc. Adesso, semplificando un po' il discorso di Tye, chiediamoci se XP1 e Lolita abbiano esperienze coscienti dotate di un carattere qualitativo simile. Prendiamo in considerazione la sensazione di un dolore al braccio sinistro. Nel caso di Lolita, la sensazione di avere un dolore al braccio sinistro è accompagnata dalla esatta localizzazione della sensazione (il braccio sinistro); gli stati del cervello di Lolita sono in grado di covariare in modo coerente coi movimenti del braccio sinistro. Nel caso di XP1, per ottenere lo stesso stato mentali dal punto di vista qualitativo, dovrebbe essere presente la stessa possibilità di localizzare la sensazione, cioè, in termini più precisi, di rappresentare la stessa collocazione corporea della sensazione di Lolita. Ma questa possibilità, secondo Tye, non si dà, non essendo XP1 – lo abbiamo visto – un cervello inserito nell'insieme funzionale di un corpo umano, e dunque, ancora secondo Tye,

²⁴⁹ W. G. Lycan, *The Case for Phenomenal Externalism*, in «Philosophical Perspectives», 15, 2001, pp. 17-35, qui p. 21.

²⁵⁰ L'esempio che si sta per citare è contenuto in M. Tye, *New Troubles for the Qualia Freak*, in J. Cohen – B. McLaughlin (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, cit., pp. 303-318.

oltre a non esserci alcun braccio da localizzare, mancano proprio stati interni utili ad indicarlo spazialmente o che possano covariare accompagnando simultaneamente i mutamenti del braccio stesso.

La conclusione, allora, è la seguente: l'esperienza qualitativa di XP1 è nettamente diversa da quella di Lolita, pur avendo accettato per ipotesi che i due cervelli fossero identici, molecola per molecola. Questo articolato esperimento mentale (la versione originale contiene molti più dettagli di quanti ne sono stati riportati qui) vuole allora suggerire, stando a quanto sostiene Tye, che per individuare il carattere qualitativo delle nostre esperienze, il contenuto fenomenico, è necessario fare ricorso, almeno parzialmente, a fattori che si trovano "fuori dalla testa" del soggetto.

È interessante notare che il fattore cruciale di differenziazione tra l'esperienza di XP1 e quella di Lolita è, in un certo qual modo, l'*incarnazione*. Qualcosa come la 'soggettività' sembra possibile, se ascoltiamo il discorso di Tye, solo sul fondamento di una corporeità interagente. In assenza di questa, manca il 'padrone' dell'esperienza, il suo polo egologico.

«If XP1 is not a subject, then XP1 cannot have any experiences prior to embodiment. Experiences cannot exist un-owned any more than laughs can exist un-laughed or screams can exist un-screamed. For each experience, there must be an experiencer—someone for whom there is something it is like. But if XP1 has no experiences, then there is nothing it is like for XP1 at all. In my view, then, the Xenon example provides us with a possible case in which a standardly embodied creature with a brain and a microphysical duplicate of that brain differ phenomenally. It does not yet show that microphysical duplicates can differ phenomenally».²⁵¹

3.7 Esternalismo del veicolo: l'ipotesi della mente estesa

Precedentemente abbiamo individuato due tipi la relazione di dipendenza tra gli stati mentali e il mondo esterno.²⁵² Abbiamo visto che questa può essere concepita o in termini di *individuazione* o in quelli di *realizzazione*. Nel primo caso, abbiamo detto, si

²⁵¹ Ivi, p. 316.

²⁵² Cf. par. 3.4

ritiene che per poter individuare almeno alcuni stati mentali sia necessario riferirsi a elementi che si trovano “al di fuori della scatola cranica”. Nel secondo caso, invece, si sostiene che parti del mondo esterno contribuiscano *fisicamente* alla realizzazione di stati mentali.

La possibilità di intendere in questo modo la relazione di dipendenza degli stati mentali dal mondo esterno è stata esplicitata per la prima volta da Andy Clark e David Chalmers in *The Extended Mind*, articolo nel quale espongono in forma organica la ormai nota tesi della *mente estesa*²⁵³. Poiché siamo qui in presenza di una delle tesi più dibattute e importanti della storia recente della filosofia della mente, dedicheremo un po' di spazio in più alla proposta di questi due pensatori. «Where does the mind stop and the rest of the world begin?» è la domanda con cui i due studiosi esordiscono nel loro contributo: dove finisce la mente e inizia il resto del mondo? Sebbene l'interrogativo, dal tono vagamente retorico, permetta al lettore di intuire già l'opzione externalista dei due autori, resta ancora aperta la questione più importante, e cioè quella relativa a *quale* tipo di externalismo si stai facendo riferimento. Clark e Chalmers entrano subito *in medias res*. O si crede che la mente sia tutta nel corpo, secondo il credo degli internalisti – precisano i due autori – oppure si può optare per un externalismo del significato (semantico). Tuttavia c'è una terza opzione sulla quale Clark e Chalmers intendono richiamare l'attenzione del lettore.

«The question invites two standard replies. Some accept the demarcations of skin and skull, and say that what is outside the body is outside the mind. Others are impressed by arguments suggesting that the meaning of our words "just ain't in the head", and hold that this externalism about meaning carries over into an externalism about mind. We propose to pursue a third position. We advocate a very different sort of externalism: an *active externalism*, based on the active role of the environment in driving cognitive processes».²⁵⁴

²⁵³ La tesi appare in modo esplicito in celebre articolo firmato dai due autori *The Extended Mind* (in «Analysis», 58, 1, 1998, pp. 7-19) Per approfondimenti cf. A. Clark, *Being There: Putting Brain Body and World Together Again*, MIT Press, Cambridge (MA) 1997; Id., *Intrinsic content, active memory and the extended mind*, in «Analysis», 65, 1, 2005, pp. 1-11; Id., *Curing cognitive hiccups: a defence of the extended mind*, in «Journal of Philosophy», 104, 2005, pp. 163-192; Id., *Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension*, Oxford University Press, New York 2008; Id., *Memento's Revenge: The Extended Mind, Extended*, in R. Menary (ed.), *The Extended Mind*, cit.

²⁵⁴ A. Clark – D. Chalmers, *The Extended Mind*, cit., p. 7. Il corsivo è nostro.

La terza ipotesi, sposata dai due autori, è quella di un esternalismo attivo (*active externalism*), per il quale l'ambiente esterno gioca un ruolo assolutamente attivo nella guida dei nostri processi cognitivi. Secondo i due studiosi americani, in molti casi, cervello, corpo e ambiente sono combinati a formare un vero e proprio complesso, una struttura dinamica che funge da vero e proprio sistema cognitivo nella sua interezza. L'espressione usata da Clark e Chalmers, per indicare tale struttura, è 'sistema abbinato' (*coupled system*), quasi a suggerire una complementarità o funzionalità reciproca delle singole parti in gioco.

« the human organism is linked with an external entity in a two-way interaction, creating a coupled system that can be seen as a cognitive system in its own right. All the components in the system play an active causal role, and they jointly govern behavior in the same sort of way that cognition usually does». ²⁵⁵

Le componenti del sistema giocano un ruolo attivo e tutte unitamente (*jointly*) concorrono allo sviluppo del processo cognitivo, in modo assolutamente costitutivo. Infatti, sostengono i nostri autori, se uno solo degli elementi venisse a mancare, in pratica sarebbe come una parte del cervello del soggetto cognitivo: «If we remove the external component the system's behavioral competence will drop, just as it would if we removed part of its brain». ²⁵⁶

Ancora una volta, come è abitudine nell'ambito della filosofia della mente ancor più che in altri settori della filosofia, ci è proposto un esperimento mentale utile a penetrare l'essenza del ragionamento. Consideriamo, propongono Clark e Chalmers, tre casi di «human problem-solving»: tre diversi soggetti posti dinanzi allo schermo di un computer mentre giocano a "Tetris", il popolare videogioco, nel quale il giocatore deve riuscire, in un certo tempo, a incastrare tra loro il numero più alto possibile di figure geometriche che gli si presentano. ²⁵⁷

- 1) Il primo giocatore può far ruotare le figure soltanto mentalmente, immaginando lo scenario possibile della sua scelta e proiettandolo mentalmente sullo schermo, ma sul display non sarà visibile alcuna modificazione.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 9.

²⁵⁶ *Ibidem*

²⁵⁷ Per questo gioco cf. *Ivi*, p. 8 e ss.

- 2) Il secondo giocatore, a differenza del primo, ha due scelte possibili: o far ruotare le figure solo mentalmente, come in precedenza, oppure fisicamente, causando delle modificazioni apprezzabili sullo schermo del computer, premendo il tasto ‘ruota’.
- 3) Il terzo soggetto, infine, collocato in un futuro fantascientifico, può scegliere tra il ruotare le figure solo mentalmente oppure fisicamente, insomma realmente sullo schermo, questa volta però non premendo un pulsante fuori di lui, ma utilizzando un impianto neurale che gli permette di far muovere le figure sul display direttamente col pensiero.²⁵⁸

Adesso, i nostri autori si chiedono *quante* tipologie di cognizioni ci siano nei casi che abbiamo esplorato, e concludono che in realtà, dal punto di vista cognitivo, le tre situazioni sono assolutamente simili. Il caso 3) e il caso 1) sembrano immediatamente somiglianti, perché in entrambi i casi il processo cognitivo avviene “nella testa” (al netto, aggiungiamo noi, del risultato completamente differente: nella situazione numero uno il movimento delle figure geometriche sullo schermo è solo *immaginato*, nella situazione numero 3 la rotazione sullo schermo è *ottenuta*, visivamente apprezzabile). Ancora, il caso 2) ha la stessa struttura computazionale del caso 3), anche se il processo cognitivo è distribuito tra l’agente e il computer (il tasto ‘ruota’ si trova all’esterno del soggetto) e non è invece totalmente interno (*internalized*) all’agente. Ora, si chiedono Clark e Chalmers, «if the rotation in case (3) is cognitive, by what right do we count case (2) as fundamentally different?». ²⁵⁹ Per quale motivo, insomma, il processo cognitivo del caso 2) dev’essere considerato essenzialmente differente dal caso 3) solo perché *distribuito* tra soggetto e mondo esterno anziché essere “dentro la testa”? In altre parole

«Considerate le due coppie di similarità, Clark e Chalmers concludono che non ci sia alcuna ragione immediata per non considerare anche il caso di (S2) come un processo cognitivo esteso al di fuori del corpo del soggetto. Oppure, detto in altri termini, essi

²⁵⁸ In successive pubblicazioni, questo esperimento mentale subirà delle modificazioni. In *Supersizing the mind*, Clark modifica un po’ la situazione del terzo soggetto. Questi è dotato di uno schermo retinico attivabile per mezzo di un comando motorio. Introduce poi un quarto giocatore, un marziano, equipaggiato come il giocatore 3 del vecchio esempio. La conclusione è che, osservando il marziano, concluderemmo che l’impianto neurale posseduto non è altro che un elemento delle capacità di elaborazione mentale del marziano. (Cf. A. Clark, *Supersizing the Mind. Embodiment, Action and Cognitive Extension*, Oxford University Press, 2008, p. 77).

²⁵⁹ *Ibidem*

ritengono che il sistema <giocatore-S2 + bottone “ruota”>, in questa occasione particolare, possa legittimamente essere giudicato un sistema abbinato che, nel suo complesso, funge a tutti gli effetti da sistema cognitivo». ²⁶⁰

Possiamo aprire una parentesi, ricordando che anche David Kirsh e Paul Maglio hanno studiato il comportamento di un soggetto alle prese con Tetris. I due studiosi hanno elaborato la nozione di *azione epistemica*²⁶¹ (citata nello stesso articolo di Clark e Chalmers), vale a dire un’azione esterna che il soggetto pone in essere per modificare le proprie operazioni computazionali.²⁶² Si tratta, spiega Di Francesco, «di azioni che pur interferendo col mondo, sono più simili a estensioni di processi di pensiero che al risultato di un piano stabilito in precedenza». ²⁶³ In effetti, nel loro contributo, i due studiosi hanno messo in rilievo una duplice strategia di risoluzione del gioco: da un lato, lo sforzo di chi prova ad *immaginare* la posizione più adeguata per la figura che compare in cima allo schermo, cercando di incastrarla adeguatamente sulle altre in basso, prima che sia troppo tardi; dall’altro altri, invece, il metodo per il quale si *ruota* effettivamente la figura, in altre parole, *agendo* su di essa, provando a intercettare la posizione giusta per tentativi, nel breve spazio temporale concesso dal gioco. In questo secondo caso, insomma, la strategia è, per così dire, epistemico-esplorativa. Il risultato rivendicato da Kirsh e Maglio è una migliore interpretazione della natura delle nostre azioni: queste vanno intese quali modi del soggetto per trovare soluzioni ai compiti o problemi che il suo mondo-ambiente costantemente gli sottopone, le azioni hanno cioè una *funzione epistemica*, più che procedere da una comprensione, come suo effetto:

«We have found that in a video game as fast paced and reactive as Tetris, the actions of players are often best understood as serving an epistemic function: The best way to interpret the actions is not as moves intended to improve board position, but rather as moves that simplify the player’s problem- solving task». ²⁶⁴

²⁶⁰ M. C. Amoretti, *La mente fuori dal corpo. Prospettive externaliste in relazione al mentale*, cit., p. 52.

²⁶¹ D. Kirsh – P. Maglio, *On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action*, in «Cognitive Science», 18, pp. 513-549.

²⁶² *Ivi*, p. 514.

²⁶³ M. Di Francesco – G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e inizia il resto del mondo?*, cit., p. 71.

²⁶⁴ D. Kirsh – P. Maglio, *On Distinguish Epistemic from Pragmatic Action*, cit., p. 514.

Una nozione, quella di *azione epistemica*, che ben riassume, a nostro avviso, il portato teorico non solo della tesi della ‘mente estesa’ affrontata in questo paragrafo, ma dell’approccio externalista al mentale nel suo complesso. Il portato è quello abbiamo già messo in luce nelle pagine precedenti, e cioè il ‘riavvicinamento’ di percezione, azione e ambiente, che appaiono sempre di meno come momenti separati del processo cognitivo (come in una concezione ‘classica’ di esperienza), a favore di una visione che tende a invece a considerarli nella loro solidarietà profonda. L’azione – lo vedremo più approfonditamente in seguito – non è solo il *risultato/risposta* alla nostra elaborazione mentale, a sua volta basata sui dati dei sensi. Bensì essa stessa è dotata di carica epistemica. L’ambiente, di conseguenza, non è lo sfondo separato delle nostre azioni, ma è continuamente riconfigurato dalla nostra *pratica epistemica*. A tal proposito, Clark sostiene esplicitamente che il modo in cui le ‘cose’ ci appaiono è strettamente dipendente dalla maniera in cui interagiamo con esse e dalle nostre aspettative pratiche rispetto agli enti del mondo esterno:

«If two things look different, they do so because, as we engage them in space and time, we bring to bear (rightly or wrongly) different sets of sensorimotor expectations. As our encounter proceeds, these expectations may or may not be validated. Crucially, it is this whole cycle of (implicit) expecting and subsequent sensory stimulation that is said to determine the content and character of any given perceptual experience».²⁶⁵

Secondo questa impostazione, allora, se la cognizione è un processo sviluppato in un sistema abbinato, le porzioni dell’ambiente esterno coinvolte rappresentano parti *costitutive* del processo stesso, e fungono *fisicamente* da veicolo di realizzazione dello stato cognitivo. In altri termini, è bene chiarirlo, non solo qui si afferma una interazione costante e biunivoca tra fattori interni e fattori esterni, ma una congiunta e costitutiva contribuzione di questi nella costruzione dell’esperienza del soggetto cognitivo.

Una dei punti più forti dell’argomentazione dei nostri autori – come ha rilevato Di Francesco – consiste nella loro sottolineatura del carattere, per così dire, “naturale”

²⁶⁵ A. Clark, *Supersizing the Mind. Embodiment, Action and Cognitive Extension*, cit., p. 22.

della loro spiegazione.²⁶⁶ Se considero dei soggetti impegnati a giocare a Scarabeo, ad esempio, e li immagino comporre parole con le tessere sul leggio, pensare l'interazione fisica con l'ambiente esterno come un processo cognitivo esteso è – secondo Clark e Chalmers – qualcosa di più lineare e meno artificioso che continuare a considerare l'intera situazione con le categorie interniste. Nel primo caso, infatti, abbiamo a che fare con un unico sistema responsabile del processo cognitivo, inglobante, per così dire, il soggetto e l'ambiente esterno; nel secondo caso occorre invece moltiplicare a dismisura la serie degli input e degli output di risposta, tra i quali è necessario anche immaginare lo spazio per l'elaborazione mentale e la successiva risposta motrice. Nel primo caso, corpo, azione e ambienti sono aspetti assolutamente solidali e strettamente intrecciati, in modo da non poterne richiamare uno senza far riferimento all'altro; nel secondo caso, sono elementi separati per i quali che si dovrà, di volta in volta, spiegare l'interazione. Insomma, anche l'apparente 'semplicità' esplicativa del modello della mente estesa, secondo i due studiosi, depone a favore della sua plausibilità teorica.

«One can explain my choice of words in Scrabble, for example, as the outcome of an extended cognitive process involving the rearrangement of tiles on my tray. Of course, one could always try to explain my action in terms of internal processes and a long series of "inputs" and "actions", but this explanation would be needlessly complex».²⁶⁷

Dunque, il processo cognitivo si dà grazie a un sistema abbinato (*coupled*) nel quale tutte le componenti hanno un ruolo causale attivo, guidano congiuntamente (*jointly*) il processo, e per il quale al venir meno della componente esterna corrisponde un collasso dell'intero sistema. Per rafforzare l'idea secondo cui un tale sistema abbinato possa essere considerato, in senso proprio, un sistema cognitivo (e dunque per confutare l'idea diffusa che un sistema cognitivo deve necessariamente esser collocato al di qua dei confini del cranio) Clark e Chalmers introducono il cosiddetto *principio di parità*²⁶⁸: se, nello svolgimento di un determinato compito, una certa parte di mondo

²⁶⁶ Cf. M. Di Francesco – G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e inizia il resto del mondo?*, cit., p. 91.

²⁶⁷ A. Clark – D. Chalmers, *The Extended Mind*, cit., p. 11.

²⁶⁸ Questo principio rappresenta un punto d'importanza nel dibattito sulla mente estesa. Per una critica a questa nozione e, in generale al modello della mente estesa, si veda F. Adams – K. Aizawa, *The Bounds of Cognition*, Blackwell, Oxford 2008; Ids., *Why the mind is still in the head*, in P. Robbins – M. Aydede

esterno funziona come un processo che, *se fosse svolto all'interno della testa*, non avremmo alcun problema a riconoscere come parte del processo cognitivo, allora quella parte di mondo è anche una parte del processo cognitivo. Così nelle parole dei nostri autori:

« If, as we confront some task, a part of the world functions as a process which, were it done in the head, we would have no hesitation in recognizing as part of the cognitive process, then that part of the world is (so we claim) part of the cognitive process. Cognitive processes ain't (all) in the head!». ²⁶⁹

Come fa opportunamente notare Amoretti, se da una parte il principio di parità serve a mettere in discussione alcuni pregiudizi internalisti sulla natura del mentale, dall'altra esso introduce l'aspetto funzionalista ²⁷⁰ nella tesi della mente estesa.

«Se accettiamo il principio di parità, infatti, non è la localizzazione fisica di un certo processo a renderlo cognitivo, né tantomeno la sua somiglianza con alcuni presunti processi cognitivi “tipo”, quanto piuttosto la specifica funzione che un tale processo svolge nella risoluzione di un determinato compito. Se ciò che conta ai fini di stabilire se un processo sia cognitivo o meno è solo la funzione che esso svolge nella risoluzione di un problema, non c'è in effetti alcuna ragione a priori per escludere le parti non-neurali del nostro corpo o, addirittura, porzioni del mondo esterno – come il bottone “ruota”, carta e penna, taccuini, computer portatili eccetera – dal regno del cognitivo». ²⁷¹

In sintesi, il principio di parità non vuole fornirci un criterio per decidere *che cosa* è un processo cognitivo, bensì la sua applicazione prevede già una certa precomprensione sulla natura del processo cognitivo. Più semplicemente, come abbiamo visto, afferma

(eds.), *Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2009; Ids., *Defending the Bounds of Cognition*, in R. Menary (ed.), *The Extended Mind*, cit., 67-80; R. Rupert, *Challenges to the hypothesis of extended cognition*, in «Journal of Philosophy», 101, 2004, pp. 389-428.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 7.

²⁷⁰ In altri termini, per il ‘funzionalismo’, non conta la natura del ‘veicolo’ della cognizione, ma soltanto che una data computazione sia posta in atto. Non si dà alcuna specifica “materia della mente”. Ciò che conta sono le relazioni funzionali tra gli stati mentali.

²⁷¹ M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, cit., p. 53.

che tale processo non dev'essere necessariamente collocato “nella testa”. In secondo luogo, il principio non richiede che, per essere considerati cognitivi i processi esterni siano simili a quelli interni dal punto di vista della struttura funzionale, ma solo che concorrino alla realizzazione di un certo compito che, fosse svolto “nella testa”, chiameremmo cognitivo. In terzo e ultimo luogo, la curvatura *funzionale* del principio – non conta se il veicolo che implementa lo stato cognitivo sia interno o esterno – implica una certa *indifferenza ontologica* rispetto al supporto dei processi cognitivi.²⁷²

Fino a questo punto ci si è soffermati sui processi che hanno luogo a livello sub-personale. Ma cosa possiamo dire di stati propriamente mentali (accessibili, cioè, all'introspezione diretta, quali le credenze, i desideri, le emozioni etc.)? Questa è la domanda che a questo punto del loro discorso, Clark e Chalmers pongono al lettore, constatando che, in fin dei conti, quanto affermato finora è perfettamente compatibile con una visione che, per quanto accetti di considerare come distribuiti (almeno parzialmente) ‘fuori dal cranio’ i processi cognitivi del soggetto, concepisca ancora quanto è mentale in senso stretto come confinato entro nel cervello.

«Perhaps some processing takes place in the environment, but what of mind? Everything we have said so far is compatible with the view that truly mental states - experiences, beliefs, desires, emotions, and so on - are all determined by states of the brain. Perhaps what is truly mental is internal, after all?».²⁷³

Come nel caso della domanda che aveva aperto il loro articolo («dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?»), anche qui la domanda suona retorica. Secondo i due studiosi, infatti, è certamente possibile estendere a fattori esterni la proprietà di determinare anche le esperienze coscienti, in particolare i due si concentrano sul caso delle *credenze*.

«While some mental states, such as experiences, may be determined internally, there are other cases in which external factors make a significant contribution. In particular, we will argue that beliefs can be constituted partly by features of the environment,

²⁷² Per queste precisazioni cf. M. Di Francesco – G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, cit., p. 94.

²⁷³ A. Clark – D. Chalmers, *The Extended Mind*, cit., p. 12.

when those features play the right sort of role in driving cognitive processes. If so, the mind extends into the world». ²⁷⁴

Per sostenere tale tesi, i due autori propongono un altro esperimento mentale, dopo quello dei giocatori di Tetris, questa volta con due protagonisti: Otto e Inga. ²⁷⁵ Immaginiamo un certo individuo, di nome Inga, il quale viene informato su una bella mostra che si terrà quel giorno al Museo d'Arte moderna, e decide di andarci. Dopo averci pensato un attimo, ricorda che il museo si trova sulla 53esima strada, e vi si reca. Non c'è dubbio, scrivono Clark e Chalmers, che Inga *credesse* che quello fosse l'indirizzo del museo anche prima di recuperare l'informazione dalla sua memoria, sebbene fino all'attimo antecedente il richiamo mnemonico l'informazione non fosse 'occorrente'. Si trattava, in altri termini, di una conoscenza *disposizionale*: depositata nella sua memoria e potenzialmente accessibile in ogni momento, ma allo stato presente non disponibile immediatamente alla consapevolezza agente del soggetto. L'altro personaggio, Otto, è affetto da Alzheimer, perciò ha problemi grossi con la memoria. Per questo motivo, Otto registra puntualmente su un taccuino tutte le informazioni necessarie per favorire un normale svolgimento della sua vita quotidiana. Ogni nuova informazione è appuntata sul libretto, quando è necessario recuperare una vecchia informazione Otto controlla il taccuino. ²⁷⁶ In sostanza, notano i due studiosi, il taccuino funge da "memoria esterna" per Otto, e svolge la medesima funzione della memoria biologica di Inga. Così anche Otto, dopo aver sentito della mostra, e avendo deciso di recarvisi, consulta il taccuino e recupera l'informazione circa l'indirizzo esatto del museo. Adesso, così come abbiamo attribuito a Inga una credenza disposizionale riguardo all'indirizzo del museo, possiamo pensare in maniera analoga per Otto? Secondo Clark e Chalmers dobbiamo rispondere in maniera affermativa. Anche Otto crede, prima di consultare il taccuino, che il museo si trovi proprio lì. Semplicemente, la sua conoscenza è a disposizione (nel suo caso all'interno del

²⁷⁴ *Ibidem*

²⁷⁵ Cf. Ivi, pp. 12-16.

²⁷⁶ In seguito Clark modificherà in parte l'esperimento. Otto non sarà più affetto da Alzheimer ma ha solo dei più generici problemi di memoria (cf. A. Clark, *Finding the mind*, Book Symposium on *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, in «Philosophical Studies», 152, pp. 447-461, qui 449). Lo scopo è quello di accrescere la plausibilità dell'esperimento: un malato di Alzheimer, infatti, probabilmente non ricorderebbe neppure di avere un taccuino o comunque non saprebbe gestire le informazioni ivi raccolte.

taccuino e non nella sua memoria biologica) ma ha bisogno di essere recuperata. L'unica apparente differenza consiste nella localizzazione della credenza in questione. Ma questa diversità di luogo, se ricordiamo il *principio di parità* esposto in precedenza («se, nello svolgimento di un determinato compito, una certa parte di mondo esterno funziona come un processo che, *se fosse svolto all'interno della testa*, non avremmo alcun problema a riconoscere come parte del processo cognitivo, allora quella parte di mondo è anche una parte del processo cognitivo») non può essere una discriminante per negare lo *status* di credenza disposizionale a quella di Otto.

3.8 Esternalismo dei correlati della coscienza

In *The Extended Mind*, Clark e Chalmers dedicano poco spazio al tema della coscienza estesa. L'estensione cognitiva è affermata in riferimento a stati mentali non occorrenti e non all'esperienza in prima persona, cioè allo stato mentale nel suo aspetto non semplicemente intenzionale ma fenomenico-qualitativo, come riconosciuto da Chalmers, il quale riferisce della possibilità insita nella loro tesi di poter radicalizzare ulteriormente il loro interrogativo e spingerlo fino a coinvolgere la coscienza fenomenica:

«In “The Extended Mind,” the only extended elements of the mind that we argued for were beliefs and cognitive processes: in particular standing beliefs (like Inga’s belief about the museum’s location), and cognitive processes such as mental rotation. [...] It is natural to ask whether the extended mind thesis might itself be extended. What about extended desires, extended reasoning, extended perception, extended imagination, and extended emotions? [...] But then, what about the big question: extended consciousness?».²⁷⁷

‘Coscienza’ e ‘processo cognitivo’, infatti, non coincidono perfettamente: il perimetro dell'uno, affermano Clark e Chalmers, non coincide con quello dell'altro: «But not every cognitive process, at least on standard usage, is a conscious process».²⁷⁸ Come

²⁷⁷ A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*, cit., p. XIV

²⁷⁸ A. Clark – D. Chalmers, *The Extended Mind*, cit., p. 10.

hanno sottolineato Riccardo Manzotti e Paolo Moderato, allora, «l'articolo originale di Clark e Chalmers sulla mente estesa non specifica esattamente a quale tipologia di mente o di contenuti mentali si faccia riferimento».²⁷⁹ In effetti, ed ora stiamo per fornire anche un chiarimento terminologico, l'esternalismo del veicolo può essere un'opzione esplicativa per gli stati cognitivi non coscienti, oppure può essere rivolto anche alle stesse esperienze coscienti. L'esternalismo del veicolo che segue la prima linea è legato principalmente al modello funzionalista e considera anzitutto la possibilità di estendere il mentale fino a comprendere fattori esterni di tipo culturale e tecnologico; l'esternalismo del veicolo che si muove nella seconda linea, fa specialmente riferimento alle teorie dei sistemi dinamici, al paradigma senso motorio nonché all'idea di cognizione incarnata (*embodied*) e situata (*embedded*). Come segnalato in apertura di capitolo, per organizzare efficacemente il materiale da esporre circa l'esternalismo ci stiamo servendo del lavoro di Maria Cristina Amoretti; per questo seguiamo la sua distinzione chiamando 'esternalismo del veicolo' solo l'esternalismo della prima linea. Per l'altra direzione, quella che sostiene l'influenza determinante di fattori fisici esterni all'individuo pure per la costituzione dell'esperienza cosciente in prima persona, usiamo la dicitura 'esternalismo dei correlati della coscienza'.²⁸⁰

Rispetto a questo secondo problema o, se si vuole, a questa ulteriore radicalizzazione o intensificazione della tesi della mente estesa, Chalmers esprime un cauto scetticismo.²⁸¹ Tuttavia, molti altri autori hanno preso in considerazione esplicitamente la possibilità che il mondo esterno abbia un ruolo nel costituire la mente non solo nei suoi aspetti cognitivi, ma anche per quanto riguarda l'esperienza fenomenica.²⁸² Nell'ambito di questa prospettiva, è per noi qui di particolare interesse l'approccio *enattivista*, al quale quindi dedichiamo adesso un breve approfondimento.

²⁷⁹ R. Manzotti – P. Moderato, *Mente estesa: una rivoluzione a metà*, in «Sistemi intelligenti», 24, 1, 2011, pp. 65-72, qui 66.

²⁸⁰ M. C. Amoretti, *La Mente fuori dal Corpo. Prospettive esternaliste in relazione al mentale*, cit., p. 15.

²⁸¹ Cf. A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*, cit., p. XIV.

²⁸² Per un approccio si veda T. Honderich, *Radical externalism*, in «Journal of Consciousness Studies», 13, 2006, pp. 3-13 oppure T. Rockwell, *Neither ghost nor brain*, MIT Press, Cambridge 2005. In riferimento al panorama italiano si vedano gli studi di Riccardo Manzotti, quali ad esempio: *The spread mind. Is consciousness situated?*, in «Teorema», 30, 2, 2011, pp. 55-78; *Spogliarsi dell'abito galileiano. Un'ontologia basata sull'identità tra rappresentazione e rappresentato*, in R. Poli (ed.), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 113-140, Id., *Experiences are Objects. Towards a Mind-object Identity Theory*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 7, 1, 2016, pp. 16-36.

3.9 L'Enattivismo

Le teorie enattiviste nascono nell'ambito della psicologia della percezione e il loro cominciamento può essere fatto risalire al lavoro di Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch.²⁸³ A partire dai risultati del loro studio, questi tre autori sostengono una radicale modificazione del concetto di percezione, radicale almeno rispetto al panorama classico delle scienze cognitive. La percezione, affermano, non va pensata come processo meramente passivo, costituito da un soggetto che subisce la pressione del dato esterno il quale, per così dire, fa il suo *ingresso* nella coscienza sotto forma di *input sensoriale*. Il fenomeno percettivo, al contrario, si dà come emergenza dell'attività esplorativa dell'organismo nel suo ambiente. La mente allora, coi processi cognitivi correlati, emerge dalla trama senso motoria che il corpo intreccia con l'ambiente circostante, trama che permette all'azione di essere guidata percettivamente:

«We can now give a preliminary formulation of what we mean by *enaction*. In a nutshell, the enactive approach consists of two points: (1) perception consists in perceptually guided action and (2) cognitive structures emerge from recurrent sensorimotor patterns that enable action to be perceptually guided».²⁸⁴

²⁸³ F. Varela - E. Thompson - E. Rosch, *The embodied mind.*, MIT Press, Cambridge (MA) 1991. Come è stato notato da S. Torrance (cf. *In search of the enactive: Introduction to special issue on enactive experience*, in «Phenomenology and Cognitive Science», 4, 4, 2006, pp. 357-368), all'interno di questo quadro teorico è possibile individuare due distinte correnti: un primo "broad approach to mind", inaugurato proprio da Varela; e una seconda corrente che ha elaborato una specifica teoria della percezione considerata come un processo attivo che emerge dal possesso e dall'esercizio di conoscenze pratiche e capacità motorie (cf. J. O'Reagan, A. Noë, *A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness*, in «Behavioral and Brain Sciences», 24,5, 2001, pp. 939-973.). La figura di Francisco Varela (1946-2001) ha assunto un ruolo molto importante nell'ambito degli studi cognitivi contemporanei. Il biologo e filosofo cileno è stato il promotore della 'neurofenomenologia', un nuovo approccio allo studio della coscienza, dal grande seguito, che cerca di coniugare in chiave antiriduzionista lo studio dell'esperienza 'in prima persona', condotta con gli strumenti concettuali della fenomenologia, con la ricerca neuroscientifica che fornisce una descrizione in 'terza persona' del fenomeno della coscienza. Cf. F. J. Varela F. J., *Neurophenomenology: A Methodological remedy to the hard problem*, in «Journal of Consciousness Studies», 3, 4, pp. 330-349 (ed. It. F. J. Varela, *Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al 'problema difficile'*, in «Pluriverso – Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria», 2, 3, 1997). Per H. Maturana - F. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, Reidel, Boston 1980 ; Idd., *The Tree of Knowledge: A new look at the biological roots of human understanding*, New Science Library, Boston 1987.

²⁸⁴ Ivi, p. 173.

Il ribaltamento è chiaro. Nel modello cognitivista classico, lo abbiamo visto, azione e percezione svolgono ruoli assolutamente distinti, e sono tenuti rigidamente separati dal processo cognitivo, che avviene all'*interno* del soggetto, nello spazio privato della coscienza dove si elaborano gli *input* esterni al fine di fornire il miglior *output* possibile. Secondo l'approccio enattivista, invece, l'esperienza del soggetto si costituisce a partire dall'*interazione* del soggetto con l'ambiente esterno, dalla sua reciprocità dinamica col mondo. Come ha ben sintetizzato Vittorio Gallese, allora, «da un lato, i processi sensoriali costituiscono il presupposto dell'azione, ma contemporaneamente sono anche parte dell'azione».²⁸⁵ Poiché, secondo Varela, Thompson e Rosh, la configurazione dell'ambiente è continuamente trasfigurata dall'attività percettiva dell'individuo agente in esso, il dato principale su cui concentrarsi per una corretta comprensione della percezione non è un mondo esterno, indipendente e pre-dato, bensì la struttura senso motoria del soggetto percepiente.²⁸⁶ L'approccio di Varela, Thompson e Rosh, prende il via dalla critica all'assunto tacito del cognitivismo classico – per il quale la cognizione consiste nella *rappresentazione* di un mondo indipendente dato in spettacolo alla nostra coscienza, un puro *Gegenstand* che sta *di fronte* al soggetto cognitivo – per sfociare in una proposta nella quale la cognizione è *embodied action* (azione incorporata). I nostri autori individuano due possibili accezioni del concetto di 'rappresentazione'. Da un lato, e si tratta di una visione alquanto indiscutibile per i tre studiosi, quelli che intendono la rappresentazione come un concetto sostanzialmente 'semantico': si riferisce a qualcosa che può essere interpretata come un ente che inerisce a qualcos'altro, secondo l'immagine fornita da una cartina geografica la quale rappresenta altro da sé:

«We can begin by noting a relatively weak and uncontroversial sense of representation. This sense is purely semantic: It refers to anything that can be interpreted as being about something. This is the sense of representation as construal, since nothing is about something else without construing it as being some way. A map, for example, is about

²⁸⁵ V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neurofenomenologica*, pp. 293-326 in M. Cappuccio (ed.), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e le sfide dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano 2012, p. 302.

²⁸⁶ F. Varela - E. Thompson - E. Rosch, *The embodied mind*, cit., p. 173.

some geographical area; it represents certain features of the terrain and so construes that terrain as being a certain way».²⁸⁷

Questo è un concetto ‘debole’ di rappresentazione, secondo i nostri autori, in quanto non comporta forti impegni epistemologici o ontologici. Possiamo tranquillamente sostenere che una mappa rappresenti la terra senza preoccuparci troppo di come la mappa tragga il proprio significato; oppure, ancora, possiamo formulare frasi su un certo stato di cose senza occuparci della questione del rapporto tra ciò che ho detto e i fatti effettivamente dati ‘là fuori’ nel mondo, e così via. In altri termini, concludono i tre studiosi, il concetto ‘debole’ di rappresentazione, per il quale loro propendono, è di natura pragmatica: l’uso ne istituisce il valore, al netto delle domande sulla statuto ontologico del fenomeno rappresentazionale. Come sarà già chiaro a questo punto, tale nozione debole di rappresentazione si contrappone alla versione ‘forte’, la quale comporta una presa di posizione ontologica ed epistemologica molto forte, con un duplice errore:

«The ontological and epistemological commitments are basically twofold: We assume that the world is pregiven, that its features can be specified prior to any cognitive activity. Then to explain the relation between this cognitive activity and a pregiven world, we hypothesize the existence of mental representations inside the cognitive system».²⁸⁸

Insomma, lo schema teorico a partire dal quale Varela, Thompson e Rosh intendono studiare l’esperienza cosciente, rifiuta drasticamente la visione di una cognizione ‘rispecchiante’: non c’è un mondo già dato “là fuori”; il mondo è il risultato cangiante di una costante riconfigurazione interpretante che si deve alla dinamica sensomotoria di un soggetto incorporato (*embodied*) e totalmente conficcato nel suo ambiente (*embedded*). La cognizione dipende perciò dall’essere in un mondo e agire in esso: «what is known is brought forth»,²⁸⁹ ovvero ciò che si conosce non esiste a priori bensì è “tirato fuori” dall’interazione col mondo. Del resto, l’obiettivo esplicitato è

²⁸⁷ Ivi, p. 134.

²⁸⁸ Ivi, p. 135.

²⁸⁹ Ivi, p. 149.

quello di evitare i due rischi di un ‘realismo’ ingenuo, che spacca la coappartenenza originaria coscienza-mondo e fa di quest’ultimo una mera stanza esterna d’opposizione all’io, e di un idealismo ripiegato in un soggettivismo radicale. A questi due rischi, i nostri autori vogliono rispondere superando il paradigma spaziale (*inside-out*) di comprensione dell’esperienza e rimettere la coscienza *dentro* il mondo:

«It is precisely this emphasis on mutual specification that enables us to negotiate a middle path between the Scylla of cognition as the recovery of pregiven outer world (realism) and the Charybdis of cognition as the projection of a pregiven inner world (idealism). These two extremes both take representation as their central notion: in the first case representation is used to recover what is outer; in the second case it is used to project what is inner. Our intention is to bypass entirely this logical geography of inner versus outer by studying cognition not as recovery or projection but as embodied action». ²⁹⁰

È molto interessante notare – apriamo una breve parentesi – il richiamo esplicito dei tre autori al filosofo Merleau-Ponty. Nell’Introduzione del testo che stiamo esaminando, vi si legge questa aperta ammissione del debito teoretico che gli autori hanno col pensiero del fenomenologo francese:

«We like to consider our journey in this book as a modern continuation of a program of research founded over a generation ago by the French philosopher, Maurice Merleau-Ponty. By *continuation* we do not mean a scholarly consideration of Merleau-Ponty’s thought in the context of contemporary cognitive science. We mean, rather, that Merleau-Ponty’s writings have both inspired and guided our orientation here». ²⁹¹

Abbiamo citato questo passo perché esso, a nostro avviso, è uno dei tanti segnali in grado richiamare l’attenzione su una certa dimenticanza dell’opera bergsoniana rispetto ai temi che stiamo trattando. Come abbiamo visto più diffusamente del precedente capitolo, infatti, la teoria della percezione che Bergson sviluppa in *Matiere et memoire*

²⁹⁰ Ivi, p. 172.

²⁹¹ Ivi, p. XV.

non sembra affatto lontana dalle istanze teoriche fondamentali espresse nel lavoro di Varela, Thompson e Rosh. Anche lì, infatti, si sostiene la centralità della dinamica sensomotoria per l'insorgere dell'esperienza cosciente. Tuttavia qui, come in quasi tutta la letteratura contemporanea di filosofia della mente vicina all'approccio *lato sensu* esternalista, l'elenco dei 'maestri' filosofici ai quali ci si richiama non contempla quasi mai Henri Bergson. Poiché, inoltre, le tesi di quest'ultimo vennero sviluppate nel contesto di un aperto ed esplicito confronto con la psicologia scientifica del suo tempo, il richiamo a Bergson sarebbe, a nostro avviso, ulteriormente giustificato, visto il carattere interdisciplinare dell'odierna filosofia della mente. Non si tratta, naturalmente, di proporre un nuovo riferimento filosofico che sostituisca quello o quelli attuali. La domanda, più modesta, è su una certa marginalità del Bergson di *Materia e memoria* nell'attuale panorama 'esternalista' in filosofia della mente. Come mai la vicinanza tra le tesi bergsoniane e questi recenti sviluppi non è stata fino ad ora evidenziata in tutta la sua portata? Tenteremo di avanzare qualche risposta nel prossimo capitolo. Per adesso basti questa breve digressione. Riprendiamo ora il filo del discorso principale.

La centralità del sistema sensomotorio per la comprensione del fenomeno della coscienza è ribadita in modo chiaro anche in altri lavori, come ad esempio, nell'articolo *Radical Embodiment: Neural Dynamic and Consciousness*, dove è richiamata di nuovo la circolarità tra azione e percezione, all'interno di una dinamica che va dall'organismo all'ambiente e viceversa, e nella quale il cervello sembra sì necessario ma al pari di altri fattori:

«Situated activity takes the form of cycles of sensorimotor coupling with the environment. What the organism senses is a function of how it moves, and how it moves is a function of what it senses. The substrates of these cycles are the sensorimotor pathways of the body, which are mediated in the brain by multiple neocortical regions and subcortical structure».²⁹²

²⁹² E. Thompson – F. Varela, *Radical Embodiment: Neural Dynamic and Consciousness*, in «Trends in Cognitive Science», 4, 10, pp. 418-425, qui 424. Su questi temi cf. anche H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, Reidel, Boston 1980 ; Idd., *The Tree of Knowledge: A new look at the biological roots of human understanding*, New Science Library, Boston 1987.

Entro il quadro della prospettiva esposta fino ad ora, dunque, il vivente si configura come un sistema *autopoietico*, capace cioè di auto-generarsi ricorsivamente, ricostituendo di volta in volta la propria unità e la propria autonomia rispetto alle continue variazioni dell'ambiente, tramite l'incessante ricreazione dei propri fattori costituenti. Il soggetto è allora, se così possiamo esprimerci, in una continua relazione adattativa con l'ambiente circostante, in un flusso di costante riorganizzazione strutturale che procede per successive compensazioni 'isostatiche', in una circolarità produttiva organismo-ambiente-organismo.²⁹³

Tra gli autori più noti che hanno ulteriormente sviluppato l'approccio enattivista c'è il filosofo della mente Alva Noë, uno degli studiosi più influenti e discussi del panorama contemporaneo. Anch'egli, fedele al dettato secondo il quale la coscienza emerge dall'interazione soggetto-mondo, non manca di sottolineare la stretta coappartenenza di azione e percezione:

«Perceiving is a way of acting. Perception is not something that happens to us. It is something we do. [...] The world makes itself available to the perceiver through physical movement and interaction. [...] Perceptual experience acquires content thanks to our possession of bodily skills. *What we perceive* is determinate by *what we do*».²⁹⁴

Noë chiarisce che, secondo l'approccio enattivo, la nostra capacità percettiva non soltanto dipende dalla dinamica sensomotoria del soggetto, bensì è *costituita* da quest'ultima. Se questo è vero allora – prosegue il nostro autore – dobbiamo abbandonare l'idea secondo la quale la percezione si troverebbe 'dentro la nostra testa' nella quale, complice l'elaborazione neurale, si costituirebbe un *rappresentazione interna* del mondo esterno; al contrario «what perception is, however, is not a process in the brain, but a kind of skillfull activity on the part of the animala is a whole».²⁹⁵ Su queste basi, dunque, anche per Alva Noë il *locus* fisico dell'esperienza cosciente, il

²⁹³ Il termine 'circolarità' non è qui usato a caso. La nozione di 'autopoiesi', infatti, è un'invenzione di Humberto R. Maturana nata in una conversazione avuta col suo amico e collega Francisco Varela, durante la quale entrambi si dicevano insoddisfatti dell'espressione «organizzazione circolare» per indicare la vita dei sistemi viventi. 'Autopiesi' sembrò il termine più adatto. L'aneddoto si trova in H.Maturana-F.Varela, *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, cit., p. XVII (ed. it. *Autopiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985).

²⁹⁴ A. Noë, *Action in perception*, MIT Press, Boston 2004, p. 1.

²⁹⁵ Ivi, p. 3.

veicolo fisico della sua realizzazione, non è certamente il cervello, isolatamente considerato, ma coincide col *processo* in cui l'attività neurale è incorporata nelle dinamiche senso motorie che coinvolgono il soggetto e il suo ambiente: «brain, body, and world work together to make consciousness happen (Thompson and Varela 2001)». ²⁹⁶ È importante evidenziare, a questo punto, come la proposta di Noë incarni una specifica “anima” della tesi della mente estesa. Come si è già detto, quest'ultima presenta due linee: quella che prende in considerazione le risorse esterne di carattere culturale e tecnologico, e quella che invece si concentra sulle risorse di ordine ‘naturale’. ²⁹⁷ È anche utile sottolineare comunque, quanto la distinzione – tutt'altro che pacifica – tra ‘naturale’ e ‘tecnologico-artificiale’, renda tutto il carattere convenzionale della differenziazione ora rimarcata.

Il portato polemico delle posizioni esternaliste, soprattutto di quelle abbastanza radicali come l'enattivismo, è molto pesante: è sbagliato continuare a pensare che il cervello *da solo* sia responsabile dei processi cognitivi umani. Il programma di ricerca delle scienze cognitive classiche, concentrato sull'analisi dei correlati neurali della coscienza, e improntato a un certo *neurocentrismo*, sarebbe già da sempre destinato a mancare il bersaglio perché trascura in partenza il corpo e l'ambiente. Della scienza cognitiva classica, infatti, non si contesta questo o quel risultato, questa o quella conclusione, bensì nulla di meno che l'anticipazione euristica generale del programma di ricerca. Contro la centralità assoluta accordata al cervello nel paradigma classico, secondo Alva Noë, sono i parecchi dati sperimentali che rivelano la correttezza dell'approccio da lui difeso, quali ad esempio gli studi sulla plasticità neurale dei furetti svolti da Mriganka Sur e altri colleghi presso i laboratori del MIT di Boston. L'equipe di studiosi ha collegato gli occhi degli animali a parti del cervello normalmente associate all'udito, in modo che le cellule degli occhi, abitualmente connesse alle aree visive (il talamo e la corteccia visiva) proiettassero nelle aree del cervello impiegate per l'udito. Cosa è accaduto? Non quello che ci si può aspettare in prima battuta. Il risultato presagito, infatti, potrebbe essere che i furetti, dopo un simile ricablaggio, sentano con gli occhi (visto che gli occhi sono stati collegati con le parti del cervello dedite all'ascolto). Al

²⁹⁶ Ivi, p. 227. Nella citazione si è inserito anche il richiamo di Noë a Thompson e Varela per segnalare la contiguità delle proposte.

²⁹⁷Cf. M. C. Amoretti, *La mente fuori dal corpo. Prospettive esterne liste in relazione al mentale*, cit., p. 78.

contrario, invece, i furettili in questione vedevano utilizzando il cervello acustico.²⁹⁸ Qual è l'insegnamento che se ne può trarre?

«It shows that the link between brain areas and conscious experience (e.g., the link between the auditory cortex and auditory experiences and that between the visual cortex and visual experiences) is malleable. [...] By modifying the normal relation between the eyes (or retinas) and the brain, Sur brought about a remapping of experiences and the brain».²⁹⁹

Un altro esempio istruttivo descritto da Noë è quello legato all'invenzione dell'ingegnere e fisiologo Paul Bach-y-Rita.³⁰⁰ Alla fine degli anni sessanta, questi sviluppò un congegno che permetteva alle persone non vedenti di vedere. Se la sua invenzione, al cui perfezionamento si è dedicato fino all'inizio del millennio, è stata giudicata per ora non ancora proponibile su larga scala, le implicazioni teoriche delle sue ricerche risultano essere, a detta di Noë, molto interessanti. Bach-y-Rita concepiva la vista come un sistema o canale capace di ricevere e trasmettere input sensoriali di natura, appunto, visiva, al sistema nervoso. Se il senso della vista è compromesso, pensava l'ingegnere, allora dev'essere possibile utilizzare un altro canale per trasmettere le stesse informazioni. Su queste premesse, collegò una fotocamera con un rilevatore di vibrazioni posto sulla coscia o sull'addome dei soggetti: in questo modo, l'informazione visiva catturata dalla fotocamera veniva trasfigurata o ritradotta in un insieme di stimolazioni tattili sulla pelle del soggetto. Quando poi la fotocamera veniva posta sulle spalle o sulla testa dell'individuo, questi – grazie alle sensazioni tattili avvertite – era in grado di giudicare in modo corretto della grandezza, della forma o del numero degli oggetti sottoposti alla sua attenzione. Il sistema sostitutivo della visione risultava così preciso e accurato che addirittura i soggetti erano capaci di colpire una palla da ping-pong! Come può accadere tutto questo? Come interpretare questi dati? Secondo Noë, le aree del cervello 'dedicate' al tatto, nella situazione data, cambiano la loro, per così dire, 'destinazione d'uso' così come abbiamo visto nel precedente

²⁹⁸ Cf. A. Noë, *Out of our Heads: Why You Are Not Your Brain, and other Lessons from the Biology of Consciousness*, Hill and Wang, New York 2009, p. 54 (ed. It. *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Cortina, Milano 2010).

²⁹⁹ Ivi, p. 54.

³⁰⁰ Cf. Ivi, pp. 56-57.

esempio. Ma il paragone tra le due esperienze finisce qui: il nostro autore sottolinea come nel primo caso (i furetti di Sur) la corteccia cerebrale sembra cambiare la propria funzione per la coscienza perché riceve degli stimoli in maniera assolutamente sorprendente e inaspettata; in questo caso, invece, gli stimoli non arrivano in modo inusuale. Le vibrazioni sulla pelle attivano la corteccia somatosensoriale nel solito modo, e difatti nel caso in oggetto non è possibile apprezzare, chiarisce Noë, alcun tipo di riorganizzazione neurofisiologica. In altri termini, allora, il sistema di sostituzione visuotattile messo a punto da Bach-y-Rita rappresenta una forma di plasticità percettiva, senza plasticità neurale. Secondo Noë, allora, siamo dinanzi a un altro caso che mostra, in modo chiaro, quanto la nostra esperienza non sia guidata semplicemente dai processi neurali. Come spiegare la modificazione del carattere qualitativo delle esperienze associate alla corteccia somatosensoriale in assenza di un ricablaggio a livello neurofisiologico? Questa è la risposta di Noë:

«What does Back-y-Rita's sensory substitution system actually do? At the most basic level, it sets up a relation between the perceiver and the objects in the scene around him where there was no relation before. When you are outfitted with the system, the stimulation of your skin is now affected, in a novel but entirely systematic way, by changes in your spatial relationship to objects. In effect, the tactile-vision substitution system has established a new way of being connected to the environment».³⁰¹

Il punto fondamentale, insiste Noë, è accettare l'inesistenza di un legame necessario ed esclusivo tra il carattere della nostra esperienza cosciente e il comportamento delle cellule neurali. Certamente queste ultime svolgono un ruolo imprescindibile nell'emergenza degli stati mentali, tuttavia il fatto che sia possibile variare in questo modo la coscienza in relazione ai supporti neurali suggerisce ad esempio, secondo Noë, che non vi è nulla di speciale nelle cellule della cosiddetta corteccia visiva che le renda appunto *visive*.³⁰² Se chiediamo dunque “qual è il carattere dell'attività cerebrale che ci permette di avere, appunto, un'esperienza visiva diversa in quanto tale da esperienze di altro tipo?” (ad esempio quelle uditive), dal punto di vista difeso dallo studioso

³⁰¹ Ivi, p. 59.

³⁰² Cf. Ivi, p. 54.

americano, stiamo ponendo un interrogativo insolubile, proprio perché stiamo cercando ‘nella testa’, e più precisamente nel comportamento delle cellule neurali, ciò che queste ultime non hanno: nulla nell’attività del cervello è propriamente visivo. Le cellule neurali *non vedono*. Per comprendere la natura della mente bisogna guardare oltre il cervello: «What governs the character of our experience – what makes experience the kind of experience it is – is not the neural activity in our brains on its own; it is, rather, our ongoing dynamic relation to object».³⁰³

Niente di più lontano, dall’ipotesi sostenuta da un certo neurocentrismo e neuroriduzionismo (posizioni presenti nel mondo neuroscientifico così come in quello dei filosofi della mente) che fanno del cervello, naturalmente secondo varie sfumature più o meno radicali a seconda degli autori) l’occorrente *esclusivo* per l’insorgere della nostra esperienza cosciente l’uno, e l’oggetto materiale a cui ricondurre gli stati mentali dal punto di vista ontologico. Le due posizioni, pur non essendo identiche, hanno evidentemente delle estese zone di congruenza. Non è in fondo semplice, affermano sia i neurocentristi che i neuroriduzionisti, decretare la diretta e totale discendenza dei nostri stati mentali dal comportamento delle cellule neurali? Non basta forse, sentenziano sia gli uni che gli altri, una semplice stimolazione diretta delle cellule nervose per causare una certa corrispondente perturbazione dell’esperienza del soggetto? Questa banale operazione da laboratorio non è sufficiente a dimostrare che il costruttore del mondo esperito dai soggetti è il cervello? Che la scatola cranica è, in parole povere, la “stanza dei bottoni” della nostra mente? Noë rifiuta totalmente questa impostazione, usando quale campione significativo della tesi da decostruire, le posizioni dello scienziato Francis Crick:

«The fundamental assumption of much work on the neuroscience of consciousness is that consciousness is, well, a neuroscientific phenomenon. It happens inside us, in the brain. [...] Francis Crick, the Nobel Prize-winning codiscoverer of the structure of the DNA molecule, has proposed (in the book titled *The Astonishing Hypothesis*) that “you, your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of

³⁰³ Ivi, p. 59.

personal identity and free will, are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules”». ³⁰⁴

Prima ancora che in base al complesso di argomenti prodotti dalla ricerca della nuova scienza cognitiva e del suo approccio *embodied* e *embedded*, la tesi per la quale “noi siamo il nostro cervello”, e che a detta di Noë ha guidato per decenni come assunto teorico di fondo la ricerca neuroscientifica, non regge anche per evidenti limiti logico-formali: è certamente possibile, sostiene il nostro autore, produrre esperienze coscienti attraverso la semplice stimolazione diretta del cervello. Ma dedurre da questo la completa dipendenza della coscienza dal solo sostrato neurale è scorretto. In primis, nel modo descritto è possibile generare alcuni stati coscienti ma non qualsiasi stato si voglia. ³⁰⁵ Secondo, ove fosse possibile creare raffinate allucinazioni corrispondenti a tutte le nostre esperienze sensoriali, magari sfruttando una nuova e sofisticatissima tecnologia, tutt'al più potremmo concluderne che un cervello più l'intervento di uno scienziato sono necessari per dare origine a stati coscienti, non certamente che un cervello, *da solo*, sia in grado di farlo. Dunque la coscienza risultante dall'esperimento, nella sua eziologia, non sarebbe identica alla nostra: «What we imagine, in this scenario, is a brain-scientist system capable of giving rise to some kind of consciousness; we are not imagining that there could be a consciousness, identical to that which we enjoy, arising out of neural activity in a brain all by myself». ³⁰⁶

In terzo e ultimo luogo, conclude Noë, quando produciamo un episodio nella coscienza tramite stimolazione diretta del cervello, quello che facciamo realmente è modulare stati di coscienza *già* esistenti, non è certamente una creazione (dal nulla) della coscienza:

«We affect the existing consciousness of a person whose brain we manipulate. By intervening in this way, we affect consciousness; we don't generate it out of nothing. At most, what we are entitled to conclude from considerations of this sort, then, is that

³⁰⁴ Ivi, p. 5

³⁰⁵ Cf. Ivi, p. 173.

³⁰⁶ Ivi, p. 174.

action on the brain can produce changes in consciousness; we are not entitled to conclude that consciousness depends only on actions of the brain itself». ³⁰⁷

Questa terza critica al modello neurocentrico ci sembra quella decisiva e, in più, ci sembra avere una certa affinità con la critica di taglio fenomenologico al neuroriduzionismo. Secondo quest'ultima, non è possibile andare al di là della correlazione universale coscienza-mondo: ogni affermazione sul mondo cade entro il campo di una coscienza alla quale è già da sempre dato un mondo. Anche il cervello, dunque, è un oggetto per una coscienza che lo nomina, una parte di *quel* mondo che appare nella "visione originalmente offerente" come correlato intenzionale di una coscienza sempre fungente: come poter sostenere, dunque, una *reductio* della coscienza a tale oggetto? E Noë, dal canto suo, ribadisce che qualsiasi stato di coscienza indotto sperimentalmente per via di manipolazione del sostrato neuronale sarà sempre una modificazione di una coscienza *già* in atto, previamente data all'esperimento in corso.

Il cervello e il sistema nervoso, allora, nella misura in cui rendono possibile la consapevolezza percettiva dell'ambiente, non hanno il compito di generare immagini interne elaborando la molteplicità dei dati sensibili; piuttosto, favoriscono, insieme al nostro corpo, l'interazione dinamica con l'ambiente: gli stati di coscienza sono la risultante dell'infinita e continua declinazione dell'*essere nel mondo* del soggetto cognitivo. Nel quadro dipinto da Noë, dunque, *l'esperienza del soggetto è l'infinita riconfigurazione a carattere pragmatico del mondo*. Qui il verbo essere segnala una contemporaneità: non c'è *prima* una coscienza che *poi* incontra un mondo, ma una correlazione originaria e costitutiva tra coscienza fenomenica e mondo, che convengono continuamente nell'interazione indefinita tra i poli della relazione.

In virtù di questo originario *essere-nel-mondo* del soggetto, Alva Noë non pensa il processo cognitivo in termini *rappresentazionalisti* ma come un *realismo diretto*: il soggetto, in altri termini, ha un accesso diretto al mondo proprio perché già da sempre vi appartiene, è implicato nella trama fitta e profonda di relazioni tra enti che il mondo è. Così si esprime infatti il nostro autore in uno dei suoi lavori più recenti:

³⁰⁷ *Ibidem*

«In the view of experience developed here, perceivings are not about the world; they are episodes of *contact* with the world. [...] According to the actionist (or enactive) direct realism that I am developing here, there is no perceptual experience of an object that is not dependent on the exercise, by the perceiver, of a special kind of knowledge. Perceptual awareness of objects, for actionist-direct realism, is an achievement of the sensorimotor understanding».³⁰⁸

In tale concezione, allora, l'oggetto è affermato in quanto si presenta in carne ed ossa (e non in un'immagine *mediana* tra l'io percipiente e il mondo esterno) e sempre inesauribile nelle sue proprietà e determinazioni ulteriori nelle percezioni successive.

Non possiamo concludere questo paragrafo senza richiamare il modello della *percezione ecologica* di James Gibson,³⁰⁹ tesi che, al tempo della sua nascita (gli anni 60'), risultava essere profondamente avanguardista rispetto a un contesto di ricerca quasi esclusivamente occupato dalle teorie computazionali della mente, e che per questo non ha ricevuto subito tutta l'attenzione che avrebbe meritato. Anticipando i temi di fondo di gran delle tesi proprie dell'enattivismo e del modello cognitivo *embodied/embedded*, Gibson intuì il ruolo della componente attiva nei processi cognitivi. La sua posizione può essere riassunta in tre punti: 1) la percezione è diretta, ovvero non richiede rappresentazioni mentali; 2) la percezione serve per guidare l'azione, e non per la raccolta di informazioni non pertinenti per l'agire; 3) se la percezione è diretta, ed è funzionale all'azione, allora l'ambiente deve offrire informazione sufficiente per guidare l'azione.³¹⁰ Quest'ultimo punto conduce in modo diretto ad una delle nozioni più note dell'ambito delle teorie cognitive contemporanee e una teoria chiave dell'approccio *embodied*, quella di *affordance*: la percezione non è deputata al rispecchiamento del mondo esterno, ma estrae dall'ambiente una serie di informazioni funzionali all'azione dell'individuo. Le *affordance*, allora, sono le proprietà intrinseche di un oggetto che “suggeriscono” al soggetto le azioni più appropriate per poterlo utilizzare quale strumento per uno scopo:

³⁰⁸ A. Noë, *Varieties of presence*, Harvard University Press 2012, p. 65. Il corsivo è nostro.

³⁰⁹ Cf. J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979 (ed. It. *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999).

³¹⁰ Cf. F. Caruana – A. M. Borghi, *Embodied Cognition: una nuova psicologia*, in «Giornale Italiano di Psicologia», 1, 2013, pp. 23–48, qui 27.

«The affordances of the environment are what it offers the animal, what it provides or furnishes, either for good or ill. The verb to afford is found in the dictionary, but the noun affordance is not. I have made it up. I mean by it something that refers to both the environment and the animal in a way that no existing term does. It implies the complementarity of the animal and the environment».³¹¹

Con i suoi studi sulla percezione, in particolar modo concentrati sulla vista, lo psicologo americano ha rifiutato dunque la visione ‘dualista’ dell’esperienza, per la quale il nostro cervello produrrebbe un’immagine rigorosamente interna del mondo esterno, in favore di un modello che rivaluta il ruolo dell’ambiente, del corpo in azione, e del loro reciproco coinvolgimento: l’oggetto acquista una valenza significativa solo in virtù della propria relazione dinamica con il soggetto attivo fruitore di questa relazione.

«Perceiving is an achievement of the individual, not an appearance in the theater of his consciousness. It is a keeping- in-touch with the world, an experiencing of things rather than a having of experiences. It involves awareness- of instead of just awareness. It may be awareness of something in the environment or something in the observer or both at once, but there is no content of awareness independent of that of which one is aware».³¹²

Il contributo di Gibson, allora, ha il merito storico di essere stato tra i primi ad introdurre nell’universo degli studi cognitivi una proposta che vede il soggetto sempre meno ‘segregato’ rispetto al mondo che abita, è sempre più costitutivamente definito dal rapporto di reciprocità dinamica col mondo, il quale viene continuamente ‘riscritto’ dall’incessante muoversi e agire dell’organismo nell’ambiente.

È opportuno richiamare, avviandoci a concludere questo paragrafo, i numerosi studi sperimentali che sostengono l’approccio enattivista e il ruolo centrale da esso accordato al coinvolgimento dinamico individuo-ambiente nella comprensione dell’esperienza.³¹³

³¹¹ J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, cit., p. 120.

³¹² Ivi, p. 228.

³¹³ Per approfondire si vedano in particolare gli studi di Vittorio Gallese e la sua *équipe*: V. Gallese - L. Craighero - L. Fadiga- L. Fogassi, *Perception through Action*, in «Psyche», 5, 21, 1999; V. Gallese -L. Fadiga - L. Fogassi - G. Rizzolatti, *Action Recognition in the Premotor Cortex*, in «Brain», 119, 1996, pp. 593-609; V. Gallese, *The Roots of Empaty: The Shared Manifold Hypotesis and he Neural Basis of*

La trasformazione del modello dell'esperienza del soggetto cognitivo da internalista a externalista è intervenuta, insomma, a seguito della pressione di gran mole di dati sperimentali che hanno, allo stesso tempo, indicato una diversa opzione esplicativa complessiva del modello dell'esperienza mentale e confermato molte intuizioni pre-sperimentali. Ad esempio, nell'ambito delle neuroscienze, si è a lungo ritenuto che i fenomeni sensoriali, percettivi e motori fossero ripartiti in aree corticali nettamente distinte; da una parte le *aree sensoriali*, e cioè le aree visive (localizzate nel lobo occipitale), somatosensoriali (circonvoluzione postcentrale), uditive (circonvoluzione temporale superiore), etc.; dall'altro le *aree motorie*, situate nella parte posteriore del lobo frontale, nota anche come *corteccia frontale granulata*. Tra le prime e le seconde, poi, ci sarebbero vaste regioni corticali, sovente definite *aree associative*, alle quali spetterebbe il compito, come si può intuire dal nome, di "mettere insieme" le informazioni provenienti dalle diverse aree sensoriali e di formare così i "percetti" oggettuali e spaziali da inviare alle aree motorie per l'organizzazione dei vari movimenti.³¹⁴ Secondo tale modello, quindi, quando ad esempio afferriamo qualcosa con la mano il nostro cervello dovrebbe effettuare un insieme di processi organizzati in maniera seriale, in cui le informazioni che arrivano dalle aree corticali posteriori (sensoriali) sarebbero integrate dalle aree associative. Il risultato verrebbe poi trasferito alla corteccia motoria per l'attuazione degli opportuni movimenti, la cui effettiva realizzazione dipenderebbe dall'esplicita intenzione dell'individuo ad agire. In altri termini, siamo qui dinanzi al modello *inside-out* : l'*input* sensoriale trasferisce 'dentro' il soggetto determinati contenuti, i quali sono sottoposti nel cervello ad una certa elaborazione (di natura computazionale) e infine, ottenuto l'*oggetto* della percezione attraverso l'integrazione di quello che in linguaggio kantiano definiremmo il "molteplice sensibile", si darebbe l'*output*, la risposta motrice dell'organismo orientata in base agli scopi di quest'ultimo. Percezione e azione sono così visti come orizzonti

Intersubjectivity, in «Psychopatologia», 36, 4, 2003, pp. 171-180; Id., *Embodied Simulation: From Neurons to Phenomenal Experience*, in «Phenomenology and the Cognitive Science», 4, 2005, pp. 23-48.

³¹⁴ Cf. G. Rizzolatti – C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano 2006, p. 7. Per questo riferimento ai dati sperimentali ci serviamo del testo appena citato in quanto raccoglie lavori e risultati frutto di anni di ricerche condotte presso l'Università di Parma non soltanto dagli autori, ma anche, tra gli altri, da Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi e Vittorio Gallese. Ai nomi di questi studiosi, di rilevanza internazionale, è legata la scoperta dei famosi "neuroni specchio", una delle più importanti nell'ambito delle neuroscienze contemporanee. Il testo, quindi, ci sembra di indubbia affidabilità.

comunicanti ma, in ogni caso, separati, livelli distinti e assolutamente indipendenti dell'esperienza: «il sistema motorio avrebbe così un ruolo periferico ed eminentemente esecutivo – come risulta peraltro dalle mappe funzionali riportate in quasi tutti i manuali che vanno ancora oggi per la maggiore».³¹⁵ Bene, i dati sperimentali degli ultimi due decenni costringono questo modello ad una radicale revisione, dopo aver costituito la teoria generale di riferimento per la comunità scientifica. Infatti «è sempre più evidente come il sistema senso motorio possieda una molteplicità di strutture e di funzioni tali da non poterlo più confinare al ruolo di mero esecutore passivo di comandi originati altrove».³¹⁶ il modello teorico di fondo è stato messo in discussione scoperto che

«le aree della corteccia parietale posteriore, tradizionalmente etichettate come “associative”, oltre a ricevere forti afferenze dalle regioni sensoriali, possiedono proprietà motorie analoghe a quelle delle aree della corteccia frontale granulare, al punto da formare con esse circuiti intracorticali altamente specializzati. Ciò mostra come il sistema motorio non sia in alcun modo periferico ed isolato dal resto delle attività cerebrali, bensì consista di una complessa trama di aree corticali differenziate per localizzazione e funzioni, e in grado di contribuire in maniera decisiva a realizzare quelle *traduzioni* o, meglio, *trasformazioni*, sensomotorie da cui dipendono l'individuazione, la localizzazione degli oggetti e l'attuazione dei movimenti richiesti dalla maggior parte degli atti che scandiscono la nostra esperienza quotidiana».³¹⁷

Entrando più nello specifico, attraverso una serie di studi condotti su primati non umani, ci si è accorti che nella corteccia premotoria ventrale, indicata come area F5, erano presenti neuroni, denominati ‘canonici’, con proprietà funzionali visuo-motorie, al pari di neuroni dell'area intraparietale anteriore (AIP) con cui creavano un circuito coinvolto nelle trasformazioni visuo-motorie necessarie per afferrare un oggetto. Come affermano Rizzolatti e Sinigaglia, «il significato funzionale di tali risposte può essere rintracciato nella nozione di *affordance* introdotta da James J. Gibson»³¹⁸ da noi

³¹⁵ Ivi, p. 10.

³¹⁶ Ivi, p. 21.

³¹⁷ *Ibidem*

³¹⁸ Ivi, p. 35.

richiamata poco fa. Per Gibson la percezione visiva di un oggetto comporta l'immediata e automatica selezione delle proprietà intrinseche che ci consentono di interagire con esso. Tali proprietà non sono solo fisiche astratte, ma incarnano delle "opportunità pratiche" che l'oggetto "offre" all'organismo che lo percepisce: le qualità percettive di un oggetto attivano selettivamente neuroni dell'area intraparietale anteriore (AIP), l'informazione così parcellizzata viene trasmessa ai neuroni visuo-motori di F5. Tali neuroni non codificano più le singole *affordances* bensì gli atti motori ad esse congruenti. L'informazione visiva così tradotta in informazione motoria viene inviata alla corteccia motoria primaria (F1) e ai vari centri sottocorticali per l'effettiva esecuzione dell'azione.³¹⁹

Ma non è tutto. Si è anche scoperto che una certa quantità di neuroni dell'area F5 scaricava *sia* durante l'effettiva esecuzione dell'azione *sia* durante la mera osservazione dell'oggetto, mostrando un'elevata congruenza tra la selettività delle risposte *motorie* (ad esempio il tipo di presa) e quella delle risposte *visive* (tipo di forma dell'oggetto). In altri termini, i messaggi inviati dai neuroni visuo-motori di F5 agli altri centri sono esattamente gli stessi sia quando il primate interagisce con un certo oggetto sia quando si limita ad osservarlo. «Nel caso dell'effettiva esecuzione dell'atto, la scarica del neurone rappresenta l'attivazione di un comando motorio, per esempio: "prendi con una presa di precisione"»,³²⁰ nel caso della semplice osservazione il neurone si attiva allo stesso modo riflettendo l'evocazione «di un *pattern* motorio che è identico a quello codificato quando l'animale si muove, ma che a differenza di esso rimane allo stadio di *atto potenziale*». ³²¹ Se, ad esempio, immaginiamo un soggetto dinanzi ad una brocca d'acqua, la vista della brocca non è altro che una *forma preliminare d'azione*: l'oggetto che abbiamo davanti si configura per noi come qualcosa *da afferrare*, e non solo in senso generico, ma da afferrare, in questo caso, utilizzando una certa forma della mano, una certa forza etc. Di nuovo quindi, riemerge qui quanto dicevamo in precedenza: azione e percezione non sono momenti separati della nostra interazione col mondo, bensì fasi assolutamente intrecciate della dinamica interattiva individuo-ambiente:

³¹⁹ Cf. *Ibidem*

³²⁰ Ivi, p. 46.

³²¹ *Ibidem*

«l'analisi delle trasformazioni visuo-motorie operate dai neuroni di AIP e di F5 indica che il vedere che guida la mano è anche, se non soprattutto, un vedere *con* la mano, rispetto al quale l'oggetto percepito appare immediatamente codificato come un insieme determinato di *ipotesi d'azione*». ³²²

Ciò vale a dire: vedere un oggetto è già immaginare la possibile azione corrispondente, il potenziale coinvolgimento pragmatico con esso. Vedere un oggetto non è un atto di natura contemplativa al quale *poi*, eventualmente, aggiungere l'azione, ma commercio col suo *significato* pratico immanente. Il *percepto* non si costituisce, allora, come sintesi di un molteplice sensibile: non c'è un puro *dato* neutrale rispetto all'attività esplorativa del soggetto immerso nel suo mondo-ambiente, ma ogni *dato* è già da sempre *prodotto* dell'agire significativa del soggetto pratico. La percezione è un'implicita preparazione dell'organismo a rispondere ed agire.

3.10 Esternalismo fenomenico radicale

Come abbiamo visto, l'enattivismo sostenuto da Noë, che seguendo David Hutto e Eric Myin, possiamo definire anche 'enattivismo sensomotorio' (*Sensorimotor Enactivism*) ³²³, pone l'accento sull'indistricabile legame tra azione, percezione ed esperienza cosciente. Di conseguenza, l'attività del substrato neurale del soggetto cognitivo è necessaria ma non sufficiente per l'occorrenza dell'esperienza fenomenica. In linea con ciò, l'enattivismo sensomotorio critica quelle visioni che cercano di identificare l'esperienza cosciente con la produzione di immagini interne o rappresentazioni mentali. È possibile radicalizzare ulteriormente questa posizione? Esistono altre forme di esternalismo cosiddette 'radicali' che si distanziano dall'enattivismo in quanto puntano verso una revisione ontologica totale del modello di esperienza. Le teorie improntate a questo tipo di approccio, infatti, intensificano l'ipotesi della mente esternamente distribuita fino a leggere il rapporto soggetto-oggetto, organismo-ambiente, coscienza-mondo, non più in termini *correlativi* ma in

³²² Ivi, p. 49.

³²³ D. Hutto - E. Myin, *Radicalizing Enactivism: Basic Mind Without Content*, MIT Press, Boston 2012, p. 23.

termini d'*identità*³²⁴, segnalandosi per il loro rifiuto sia del dualismo di ascendenza cartesiana sia del riduzionismo neurale. Ai fini del nostro lavoro seguiremo il discorso dello studioso italiano Riccardo Manzotti,³²⁵ una delle voci più note nel panorama italiano ed internazionale dell'esternalismo radicale, e particolarmente utile ai fini della ricostruzione che stiamo tentando in virtù della sua chiarezza espositiva.

Anzitutto, quest'ultimo è certamente convinto, in linea con quanto abbiamo visto in precedenza nel panorama enattivista, che il cervello e più in generale il sistema nervoso centrale siano necessari ma non sufficienti per spiegare la coscienza. L'esperienza (e con tale termine si deve intendere nulla di meno che il vissuto totale della nostra coscienza)³²⁶ è più estesa del sistema nervoso. Secondo il nostro autore, la visione di esperienza 'classica' ed assolutamente maggioritaria, comune sia alla ricerca neuroscientifica sia al senso comune, può essere descritte attraverso l'elenco di queste caratteristiche:

- 1) l'oggetto esterno è supposto esistente e autonomo rispetto all'interazione con il soggetto;
- 2) si suppone che l'oggetto esterno abbia proprietà definite e, in qualche modo, esperibili (forma, colore, odore); si suppone che sulla retina vi sia un'immagine;
- 3) l'attività neurale è supposta separata dal mondo esterno;
- 4) poiché l'attività neurale e l'esperienza del soggetto sono radicalmente diverse, si suppone che esista una sorta di codifica in grado di trasformare l'attività neurale in esperienza.³²⁷

Questo modello, secondo Manzotti, deve essere interamente ridiscusso, rifiutando l'idea in base alla quale il mondo sia costituito da oggetti autonomi e separati rispetto ai soggetti.

³²⁴ Per un approccio a questa posizione segnaliamo T. Rockweel, *Neither Brain nor Ghost: A Nondualist Alternative to the Mind-Brain Identity Theory*, MIT Press, Cambridge (MA) 2005; T. Honderich, *Actual Consciousness*, Oxford University Press, 2014; Anthony Freeman (ed.), *Radical Externalism: Honderich's Theory of Consciousness Discussed*, Imprint Academic, Exeter 2006; R. Manzotti – V. Tagliasco, *Coscienza e realtà*, Il Mulino, Bologna 2001; Idd., *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice, Milano 2008.

³²⁵ Si è scelto di privilegiare la sua voce anche perché è tra gli studiosi della mente più attenti ed esplicitamente consapevoli delle implicazioni ontologiche delle proprie tesi. In tal modo risulta un interlocutore particolarmente adatto ai fini di questo lavoro, nel quale ci riferiremo per lo più agli studi da lui condotti in coppia con Vincenzo Tagliasco.

³²⁶R. Manzotti– V. Tagliasco, *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice, Torino 2008, p. 6.

³²⁷ Cf. Ivi, p. 30.

«Al contrario, suggeriamo l'idea che il mondo sia costruito da relazioni e che tali relazioni accadano nel tempo con lunghezze temporali diverse. Tali relazioni nel tempo sono processi. Secondo questo punto di vista, oggetti e soggetti non godono di alcuna esistenza autonoma, ma si definiscono reciprocamente e non sono altro che modi diversi e limitati di descrivere il *medesimo* processo».³²⁸

Nella citazione ora riportata «medesimo» è il termine chiave. Nel percorso argomentativo di questo capitolo, infatti, abbiamo cercato di descrivere nelle sue linee generali il cambiamento del modello esplicativo dell'esperienza nell'ambito della filosofia della mente. Si sarà potuto notare la descrizione di una parabola che va dall'*internalismo* all'*esternalismo* secondo un movimento che, a poco a poco, e al netto delle specificità dei singoli autori, ha teso sempre più verso un riavvicinamento del soggetto all'oggetto, o se si preferisce, del soggetto al mondo. Se l'*internalismo* di matrice cartesiana, infatti, parte da una precomprensione, per così dire, nettamente dualistica dell'esperienza – i processi cognitivi e i loro contenuti accadono *dentro* la testa, in una regione separata dal resto del mondo – l'*esternalismo* tende a riavvicinare questi due poli dell'esperienza e a restituire al 'mondo esterno', lungo un processo di progressiva radicalizzazione, sempre più parti di quell'esperienza 'soggettiva' che al lato opposto della parabola, l'*internalismo*, era invece interamente confinata entro il sacco epidermico soggettivo. Seguendo questo movimento di progressivo riavvicinamento soggetto-mondo, è possibile, in linea teorica, estremizzare (o se si vuole, portare ad estrema coerenza argomentativa) l'approccio esternalista e annullare la stessa correlazione soggetto-mondo in una identità perfetta che precederebbe la modalizzazione egologica dell'esperienza. Ed è questo tipo di approdo che qui ora stiamo prendendo in considerazione attraverso la proposta di Manzotti, che circa il suo approccio afferma esplicitamente:

«Non vogliamo né cercare di ridurre gli aspetti soggettivi a quelli oggettivi, né viceversa. Il nostro obiettivo è cercare di vedere se sia possibile assumere, e sfruttare favorevolmente, una posizione neutrale. Anche nell'ambito della psicologia ci sono elementi che inducono a prendere in considerazione una posizione del genere. In

³²⁸ Ivi, p. 35. Il corsivo è nostro.

particolare, in ambiti quali la psicologia dello sviluppo, la distinzione tra esperienza e ambiente tende a essere molto sfumata quando non del tutto assente».³²⁹

Se l'esperienza va intesa non in termini correlativi ma in termini d'identità, allora, secondo Manzotti e Tagliasco, vanno ridiscussi criticamente i vari 'assunti' normalmente accettati in relazione ad essa: i confini temporali, confini spaziali, i confini causali, la nozione di rappresentazione, la separazione soggetto-oggetto, il 'fossato' di ascendenza galileiana tra esperienza soggettiva e fenomeni fisici e così via. Se per un dualista, infatti, argomenta il nostro autore, l'esperienza è un fatto soltanto mentale, allora l'esperienza di un fiore sarà totalmente mentale, qualcosa cioè che accade 'dentro' la mia testa. Allora «quando qualcuno non guarda la rosa fisica, la rosa mentale non esiste».³³⁰ E ciò è vero anche per i sostenitori del riduzionismo più spinto, per i quali la rosa dell'esperienza soggettiva non è altro che il frutto di un'interpretazione del cervello condotta su una serie di input elettrici prodotti dal dato sensoriale. Porre così le cose, però, insistono Manzotti e Tagliasco, vuol dire poi non riuscire a spiegare in termini scientificamente fondati come sia possibile una relazione tra enti assolutamente separati quali l'oggetto fuori di me e la coscienza qualitativamente connotata dentro di me. L'alternativa a questa insoddisfacente impostazione è che «la rosa non è né nella mente dell'osservatore né fuori (anche quando nessuno la guarda)». È possibile invece adottare un punto di vista alternativo, neutrale rispetto all'idealismo e al realismo, secondo il quale

«la rosa non è né fuori (dal corpo o dalla mente dell'osservatore), né dentro (alla mente o al cervello sotto forma di interpretazione, idea, costruzione mentale, immagine mentale), ma è il processo fisico che, accadendo, occupa spazio e tempo. L'osservatore non è la condizione necessaria e preesistente per l'esistenza della rosa o di qualsivoglia altro oggetto e della relativa esperienza. *Piuttosto la rosa e la sua esperienza sono due modi di descrivere lo stesso processo*».³³¹

³²⁹ Ivi, p. 99.

³³⁰ Ivi, p. 100.

³³¹ *Ibidem*

A questo punto è necessario fornire qualche spiegazione più esteso delle tesi che si sta cercando di riassumere. Lasciamo la parola agli autori e al loro esempio dell'arcobaleno, che giova riportare per intero.

«Immaginiamo di trovarci in un campo di fronte a un vasto fronte nuvoloso. Nell'atmosfera davanti a noi si trovano milioni di goccioline. Alle nostre spalle un sole quasi all'orizzonte manda i suoi raggi verso la parete d'acqua che ci fronteggia. Tutta la nuvola è investita dai raggi solari. Ogni gocciolina è trasformata in un piccolo prisma e rifrange, secondo un angolo ben preciso, la luce del sole scissa in tutti i suoi componenti. Noi, ossia l'osservatore, facciamo esperienza di una figura geometricamente precisa: un arco di colori che si staglia nel cielo. L'osservatore si accorge subito che l'arcobaleno non è un oggetto come gli altri. Non è come un ponte di pietra intorno al quale si può girare. Non è possibile passarvi sotto o trovare la proverbiale pentola d'oro in una delle due estremità dell'arco. L'arcobaleno pare muoversi solidalmente con il suo osservatore. Se l'osservatore si sposta rapidamente, può vedere l'arcobaleno muoversi con lui, posto che la nuvola da cui trae le goccioline sia abbastanza grande. Il motivo di questa anomalia è che l'arcobaleno è definito anche dalle caratteristiche del corpo dell'osservatore (posizione e tipo di lenti). La modifica di tali caratteristiche, per esempio spostare il corpo dell'osservatore, comporta anche la modifica dell'arcobaleno. [...]Se accettiamo come criterio di esistenza degli oggetti il fatto che debbano produrre degli effetti, possiamo concludere che l'arcobaleno (in quanto unità) viene a esistere nel momento in cui produce un effetto. Prima di tale momento, l'arcobaleno in quanto tale non esisteva. Prima della sua osservazione, esisteva soltanto una nuvola di goccioline separate le une dalle altre, ognuna riflettente la luce del sole secondo le leggi dell'ottica. Un certo arcobaleno esiste nel momento in cui determina degli effetti; inizia a produrre effetti nel momento in cui un sistema fisico con certe caratteristiche gli ha consentito di produrre un effetto in quanto arco di colori esistente in una certa posizione dello spazio».³³²

La distanza con la posizione dualista, chiosano Manzotti e Tagliasco, non potrebbe essere più netta. L'oggetto arcobaleno, infatti, non si dà, per così dire, in due 'versioni',

³³² Ivi, p. 101.

l'una fisica *fuori* dal soggetto, e l'altra *mentale*, dentro il soggetto quale immagine o rappresentazione interna dell'ente "là fuori", che una volta percepito (nelle sue qualità primarie) sarebbe poi "ritradotto" dal cervello, con la produzione dell'esperienza dell'oggetto 'in prima persona', qualitativamente connotata. Né, lasciano intendere i nostri autori, l'approccio enattivista è sufficiente a spiegare il fenomeno osservativo: quest'ultimo, infatti, per quanto avvicini il soggetto e l'oggetto entro una dinamica di influenza circolare percezione-azione-ambiente, pensa ancora l'esperienza secondo parametri correlativi che ricadono, alla fin fine, nella medesima complicazione del dualismo internalista, e cioè la ricongiunzione (altamente problematica) di esperienza soggettiva e mondo. Secondo Manzotti e Tagliasco, invece:

«L'arcobaleno esiste fisicamente come processo tra la nuvola e il corpo dell'osservatore ed è fisicamente parte della nostra esperienza. La sua esistenza però non è autonoma: l'arcobaleno nella nuvola e l'attività neurale dentro il cervello non sono separati, sono due descrizioni parziali di un unico processo esteso nello spazio e nel tempo. [...] L'arcobaleno non è né fuori dall'osservatore né dentro; non è semplicemente uno stato di cose (onde elettromagnetiche, campi di forze, particelle), ma è un processo fisico che si origina esternamente al corpo dell'osservatore e ha termine all'interno del cervello».³³³

In altre parole, secondo i nostri autori, l'esperienza soggettiva (come osservare un arcobaleno) non è nient'altro che un *lato* di un processo che prima di questa modalizzazione egologica non è né soggettivo né oggettivo. Se non ci produce un osservatore, infatti, non c'è nulla che possa essere osservato. Ma, allora, si potrebbe chiedere, è l'osservatore a produrre l'osservato? Si dà un arcobaleno nel momento in cui si dà qualcuno *per* il quale esiste un arcobaleno? Tutta la tesi, alla fin fine, non sarebbe altro che una nuova forma di idealismo costruttivista? Nulla di tutto ciò, avvertono gli autori. Può esserci un osservatore soltanto se esiste qualcosa da osservare e, insieme, l'osservatore è, a sua volta, costituito dal materiale che aveva a disposizione.

³³³ Ivi, p. 104.

«Si determina un fenomeno curioso: la causa viene a esistere grazie al fatto di provocare un certo effetto. L'effetto è chiaramente determinato dall'esistenza della sua causa, ma allo stesso tempo la causa esiste grazie all'accadere di un certo effetto: *la causa della causa è l'effetto e l'effetto dell'effetto è la causa*». ³³⁴

Sulla base di queste argomentazioni, allora, a nostro avviso si può parlare di una *genesì simultanea* di soggetto e oggetto: nessuno dei due poli dell'esperienza precede o produce l'altro. Il soggetto, in questa visione, è identico a processi fisici che si estendono oltre e prima dei confini del suo corpo fisico, comprendendo processi fisici che, sia il senso comune sia l'anticipazione euristica di larga parte della ricerca neuroscientifica, ritenevano fossero separati.

Un altro esempio particolarmente paradigmatico per comprendere la proposta qui in esame è rappresentato dal classico esempio della pianta che cade nella foresta. Se non c'è alcun essere senziente nei paraggi, la caduta di un albero produrrà rumore? Anzitutto, si chiedono i nostri autori, cerchiamo di chiarire che cosa sia un rumore.

«Se riteniamo che il rumore sia costituito da onde di pressione nell'aria, la pianta fa rumore cadendo. Ma il rumore, così come noi ne facciamo esperienza, è qualcosa di diverso: non è semplicemente un'onda di pressione. Le onde di pressione, in quanto tali non fanno parte dell'esperienza del rumore. Il rumore non è l'onda di pressione in quanto tale, ma piuttosto il processo fisico che avviene tra un'onda di pressione e un sistema nervoso; un processo fisico complesso e articolato che è mediato dall'aria, dalle cellule ciliate, dai nuclei cocleari, dalle aree corticali». ³³⁵

Se affinché possa darsi l'evento 'rumore', allora, serve la collaborazione di tutti questi elementi, possiamo rispondere negativamente, secondo Manzotti e Tagliasco, alla domanda posta in precedenza: se un albero cade in una foresta, e non ci sono uomini o animali nei dintorni, non fa rumore. Perché si produca qualcosa come un rumore, infatti, serve una fonte di sollecitazioni meccaniche (una pianta che cade), l'aria, dei trasduttori, un sistema nervoso, delle aree neurali in grado di selezionare e produrre un

³³⁴ Ivi, p. 105.

³³⁵ R. Manzotti – V. Tagliasco, *L'esperienza è più estesa del sistema nervoso*, in «Sistemi intelligenti», 20, 3, 2008, pp. 405-431, qui 425.

effetto in risposta a quel particolare sottoinsieme di proprietà che è all'origine del rumore.³³⁶ Secondo questa tesi, dunque, il soggetto e l'oggetto risultano essere due modi diversi di descrivere la *medesima* realtà fisica. È quasi superfluo aggiungere, a questo punto, la carica antirappresentazionalista di questa proposta: se la coscienza è parte del mondo fisico – nel senso specifico che abbiamo appena tratteggiato – non si dà alcuna 'entità intermedia' tra noi e il mondo esterno, alcuna immagine interna che ci farebbe fare esperienza del mondo (esterno) senza essere il mondo.

Alla base di questa teoria c'è una determinata concezione di 'esistenza': un ente esiste se produce degli effetti:

«Tra il fatto di esistere e il fatto di produrre effetti c'è una relazione molto stretta, così stretta che potremmo sospettare si tratti di un'identità: esistere è produrre effetti. Non accettiamo l'esistenza di nulla che non sia in grado di produrre qualche effetto e, viceversa, ogni qual volta notiamo degli effetti supponiamo esista una loro causa».³³⁷

Se esistere, continuano i nostri autori, vuol dire produrre degli effetti, ne discende che l'esistenza non è altro che un poter essere in relazione. La coscienza fa la sua comparsa come effetto (e insieme come causa) dentro il processo continuo del reale che, se abbiamo ben compreso il discorso dei due studiosi, è concepito come *l'insieme di ciò che agisce e patisce*.³³⁸

Potremmo definire, da un punto di vista ontologico, la tesi fin qui esposta 'monismo neutrale'. Non si dà la precedenza né ad una realtà fisica (nel senso di ciò che si oppone allo 'spirito') che genererebbe quella spirituale, né si accredita una qualche forma di dualismo. Propriamente, quel che è fisico (inteso come ciò che si oppone a un soggetto dotato di coscienza) e quel che è spirituale (la coscienza) sono il risultato, la *piega*, di una realtà che entrambi li contiene e che si potrebbe definire "esperienza pura"³³⁹,

³³⁶ Cf. *Ibidem*

³³⁷ R. Manzotti – V- Tagliasco, *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, cit., p. 103

³³⁸ Per un approfondimento del portato ontologico delle tesi che stiamo presentando cf. R. Manzotti, *Spogliarsi dell'abito galileiano. Un'ontologia basata sull'identità tra rappresentazione e rappresentato*, in R. Poli (ed.), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 113-139.

³³⁹ 'Esperienza pura' è un'espressione di William James (1842-1910). Con essa il filosofo americano fa riferimento ad una sostanza reale, che di per sé non è né spirituale né materiale. Se si parte da questa ipotesi, secondo il nostro autore, il conoscere può facilmente essere spiegato come un particolare tipo di relazione reciproca che delle porzioni di esperienza pura possono intrattenere. La relazione stessa è a

un'esperienza de-soggettivizzata *da cui* (complemento d'origine) la distinzione soggetto-oggetto, che resta comunque ad essa immanente.

Particolarmente interessante, ai fini del nostro discorso, risulta essere il discorso degli autori sul rapporto tra l'esperienza e il tempo, in considerazione dell'importanza del tema del tempo e della memoria in *Matière et mémoire* di Bergson che, non dimentichiamolo, rappresenta l'altro polo di riferimento della nostra ricerca. Se fino ad ora si è insistito sull'indebolimento dei confini spaziali tra soggetto e oggetto, adesso – seguendo il filo dell'argomentazione di Manzotti e Tagliasco – considereremo i confini temporali dell'esperienza. Talvolta, infatti, l'esperienza è esperienza di fatti passati e in tale prospettiva la memoria, dal punto di vista di Manzotti e Tagliasco, diventa un caso particolare di esperienza, qualcosa di simile a una *percezione posposta nel tempo*. Ogni evento, infatti, è esteso non solo nello spazio ma anche nel tempo, anche quando è percepito come istantaneo:

«Per esempio, la percezione visiva, da un punto di vista psicologico – e relativamente alle attività quotidiane –, è praticamente istantanea. Eppure non è così. Una dimostrazione particolarmente drammatica è fornita dal fatto che nessuno vedrà mai la pallottola che lo colpirà, perché un proiettile viaggia a una velocità superiore a quella dei segnali nervosi. In altre parole, se qualcuno vi sparasse in faccia, voi non vedreste mai partire la pallottola, perché prima che il vostro cervello abbia dato luogo all'effetto corrispondente alla rappresentazione esplicita della pallottola, voi sareste già morti. Idealmente possiamo immaginare la pallottola che raggiunge e supera il segnale nervoso dentro il vostro cervello, prima che giunga a destinazione. Casi molto meno drammatici sono offerti da tutte quelle situazioni in cui la velocità di qualcosa è di gran lunga superiore ai nostri processi percettivi: da un punto di vista psicologico siamo

sua volta una parte dell'esperienza pura: uno dei suoi «termini» diventa il soggetto, l'altro diventa l'oggetto. (Cf. W. James, *Essay in Radical Empiricism*, Longman Green and Co., New York 1912, ed. it. *Saggio sull'empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009). Questa nozione ci sembra molto utile per illustrare l'ontologia di fondo dell'esternalismo radicale. Così come quella di 'processo' del filosofo Alfred N. Whitehead (1861-1947), del resto esplicitamente citata da Manzotti, con la quale – al netto delle specificità dei due autori – si cerca di nominare qualcosa di simile: la sostanza che precede la modalizzazione egologica dell'esperienza (cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, London 1929; ed. it. *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Il Saggiatore, 1965). Se ci rifacciamo a quando abbiamo anticipato nel precedente capitolo, in *Matière et mémoire*, Bergson segue un'impostazione ricca di analogie con le nozioni qui ora richiamate. Nel prossimo capitolo cercheremo di approfondire e questo aspetto. Per ora bastino questi pochi cenni.

tentati di definire questi fenomeni come istantanei, anche se sappiamo che richiedono un certo intervallo temporale». ³⁴⁰

Questa considerazione è gravida di conseguenze. La prima, l'abbiamo accennata, è che il soggetto non è distribuito solo spazialmente ma anche temporalmente: non esperisce il mondo, per così dire, nell'istante ma sempre in un certo flusso o intorno temporale. La seconda, consiste nel rendersi conto che l'esperienza è sempre esperienza del passato, dell'immediato passato grazie al presente. Le neuroscienze, ricordano gli autori, hanno confermato pienamente quest'assunto: noi percepiamo il mondo così com'era in un intervallo compreso tra qualche decina e qualche centinaio di millesecodi prima. ³⁴¹ Tutto ciò non fa che sottolineare, allora, il ruolo assolutamente centrale della memoria nella nostra esperienza del mondo: la nostra percezione è già da sempre una forma di memoria. Adesso, la tesi avanzata dagli autori è la seguente: così come risultano problematici i confini spaziali tra soggetto e oggetto, serve ridiscutere anche i confini temporali tra il soggetto che ricorda e l'oggetto del ricordo. Così come rispetto allo spazio, non c'è un'esperienza che accade *dentro* il soggetto rispetto a un mondo *fuori*, che sarebbe in qualche modo riprodotto nella coscienza sottoforma di immagine mentale, è necessario escludere la possibilità che i ricordi stiano da qualche parte 'dentro la nostra testa', immagazzinati e pronti ad essere recuperati come l'archivista recupera i dossier dal suo archivio.

«L'idea diffusa – e completamente ingiustificata empiricamente, sperimentalmente, teoricamente e logicamente – è che, nel nostro cervello, siano immagazzinati (stavamo per dire memorizzati) tutti i nostri ricordi e che, al momento opportuno, vengano “vitalizzati” in qualche modo (magari proiettandoli su uno schermo mentale o teatro cartesiano). Da un punto di vista neuroscientifico non vi è nessun elemento per poter sostenere una tesi del genere. Da un punto di vista teorico non si capisce come sia possibile che un ricordo passi da uno stato di invisibilità a quello di momento di esperienza. Infine da un punto di vista logico, non si capisce come possa avvenire il

³⁴⁰ R. Manzotti – V. Tagliasco, *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, cit., p. 215.

³⁴¹ Cf. *Ibidem*

passaggio dalle categorie dell'attività neurale a quelle dell'esperienza con le ben note qualità fenomeniche». ³⁴²

In realtà, sostengono Manzotti e Tagliasco, non sussistono ragioni per separare lo stimolo dalla sua risposta. Se nella mia percezione, ad esempio, di una mela, occorre un *certo tempo* (dal punto di vista psicologico così breve da risultare nulla, cioè istantaneo) affinché lo stimolo diventi percezione dell'oggetto mela, perché non pensare al ricordo come un processo fisico, la cui causa risale a molto tempo *prima*, e si completa *ora* nel mio cervello?

«Oggi ricordo mia nonna, che è morta diversi anni fa. Pensare a lei per me è innegabilmente un'esperienza, anzi la memoria può essere fonte di emozioni, ispirazioni, sentimenti. Non è necessario che nel nostro cervello sia contenuta una replica, secondo qualche codice neurale, della nonna. Ogni volta che noi ricordiamo la nonna, un processo fisico – che aveva come causa (verificatasi molti anni prima) la nonna – giunge a compimento nel nostro cervello». ³⁴³

Anche al passato, quindi, gli autori applicano il *criterio di esistenza* usato in precedenza per gli enti di cui si fa esperienza nel tempo presente: esistere vuol dire *produrre degli effetti*. Fintanto che continua a produrre effetti, il passato, in un certo senso, continua a esistere: «gli effetti sono il risultato di cause che esistono nella misura in cui producono effetti. Le cause si compiono e si perfezionano solo quando si concludono come effetti nel presente». ³⁴⁴

Accogliere questa tesi, avvertono gli autori, significa ammettere che il soggetto non è temporalmente istantaneo, non occupa un mitico istante *t*. L'istante presente, al pari del punto euclideo, è solo un utile convenzione. Al contrario tutto ciò di cui facciamo esperienza è distribuito nel tempo e richiede del tempo per accadere.

³⁴² Ivi, p. 218.

³⁴³ Ivi, p. 217.

³⁴⁴ Ivi, p. 229.

3.11 Rilievi conclusivi

Come abbiamo già in parte accennato in precedenza, il percorso seguito in questo capitolo ci ha condotti dall'*internalismo* all'*esternalismo* secondo una logica di progressivo riavvicinamento dei poli dell'esperienza, soggetto e oggetto, giunta fino all'annullamento della stessa correlazione soggetto-mondo, o all'affermazione della sua secondarietà, in favore di un'originaria identità soggetto-oggetto che precederebbe la modalizzazione egologica dell'esperienza. La mente, allora, è passata dall'essere la sostanza ontologicamente separata dal resto del mondo (Cartesio), a lato soggettivo derivato del processo che la reciproca influenza causale degli enti è (e dunque identica al processo), passando per l'approccio enattivista per il quale la mente è il frutto dell'interazione tra soggetto-agente e ambiente. Avremo modo di delineare più nel dettaglio lo sfondo propriamente filosofico di questi sviluppi, per adesso è bastato segnalare i loro contorni.

Poco alla volta, inoltre, ci siamo trovati innanzi ad un'idea di soggetto sempre più 'de-sostanzializzato': se il soggetto, infatti, a mano a mano che ci si inoltra delle posizioni dell'esternalismo, non coincide con una coscienza compatta alla quale è dato il mondo in spettacolo di sorvolo, bensì appare sempre più come un derivato postumo di processi dinamici che riconfigurano il mondo del soggetto e insieme il soggetto al quale è dato il mondo.

Questo lungo percorso si è reso necessario per testimoniare il mutamento di paradigma in atto nella filosofia della mente contemporanea, la sua portata teoretica e la sua complessa stratificazione concettuale che abbiamo cercato di restituire almeno in parte, sperando di esserci riusciti.

Inoltre, come si sarà visto, nella rapida rassegna delle varie linee esternaliste che popolano il variegato mondo della filosofia della mente, abbiamo dedicato qualche spazio in più all'approccio enattivista e all'esternalismo radicale, servendoci rispettivamente della proposta di Alva Noë e di quella di Riccardo Manzotti, quali contributi paradigmatici delle due linee. Lo abbiamo fatto perché, se *in generale* l'approccio di Bergson al problema mente-corpo ci sembra abbia anticipato di quasi un secolo molte delle istanze teoriche sottese al mutamento di prospettiva in atto nella filosofia della mente, dall'internismo all'esternismo (e cercheremo di meglio fondare

questa affermazione a breve), *in particolare* la proposta bergsoniana ci sembra abbia una certa consonanza con l'approccio enattivista e con la linea dell'esternalismo radicale, consonanza che a questo punto chiede di essere esplicitata in modo chiaro. Ripetiamo ancora, a scampo di equivoci, che non si vuole attribuire al pensiero bergsoniano categorie filosofiche contemporanee, nate in un orizzonte culturale notevolmente mutato rispetto a quello nel quale ha operato il pensatore francese. Più modestamente, il proposito di questo lavoro è di mostrare come nel pensiero di Bergson si possano rintracciare le istanze teoriche sottese ad alcune categorie o modelli esplicativi dell'odierna filosofia della mente e, insieme, rinvenire un'ontologia della coscienza in grado di fornire un modello di comprensione dell' 'esperienza' ancora oggi valido. Agli obiettivi ora delineati sarà dedicato il prossimo capitolo.

Capitolo 4

Bergson e l' 'esternalismo' in filosofia della mente

“Il pensiero non è nulla di interiore”

Maurice Merleau-Ponty

Dopo aver ripercorso da un lato le argomentazioni di *Matière et mémoire*, opera nella quale Bergson cerca la via per fondare in modo teoreticamente plausibile la relazione tra le facoltà spirituali del soggetto e la sfera materiale della quale pure è costituito, e dall'altro il vasto e articolato paesaggio della filosofia della mente contemporanea – in particolar modo la nostra attenzione è stata rivolta al paradigma 'esternalista' – ora è tempo di esplicitare le vicinanze tra il pensiero del filosofo francese e le teorie più attuali sul problema del rapporto mente-cervello. Certamente al lettore che abbia avuto la pazienza di seguirci fino a questo punto non saranno sfuggite delle assonanze, a nostro avviso piuttosto vivaci, tra i due discorsi esaminati, assonanze che adesso ci incaricheremo di vedere un po' più da vicino. Come abbiamo detto già più volte nel corso di questo lavoro, l'ipotesi teorica dalla quale ci siamo fatti guidare non è certo quella di un Bergson esternalista *ante litteram*, la qual cosa richiederebbe un'indebita applicazione al pensiero del filosofo francese di categorie assolutamente contemporanee e scaturite in un contesto di ricerca alquanto diverso da quello bergsoniano. Per questo, appena qualche rigo più su, abbiamo usato il termine 'assonanze': ciò che intendiamo dire è che in Bergson sono presenti molti motivi teorici, o se si vuole molte istanze filosofiche, sottese al paradigma esternalista a noi coevo della filosofia della mente. Quest'ultimo, in secondo luogo, ci pare caratterizzato da una certa diffusa inconsapevolezza delle potenti anticipazioni contenute nell'opera bergsoniana, anticipazioni che intendiamo qui evidenziare. Di questo cercheremo perciò di rendere conto nelle prossime pagine.

4.1 Il ruolo del cervello e la mente estesa

Nel passaggio dal paradigma ‘internalista’ a quello ‘esternalista’, che abbiamo cercato di descrivere nel capitolo precedente, uno degli aspetti principali messi in discussione è quello che possiamo definire neurocentrismo. Con questo termine ci riferiamo ad un’opzione teorica tendente all’assolutizzazione del ruolo del cervello nella costituzione della nostra esperienza del mondo, identificando, di fatto, il soggetto, in quanto cosciente del mondo, col proprio cervello. Una delle posizioni più radicali, in questo senso, è offerta dalla filosofa americana Patricia Churchland, di sicuro uno dei nomi di maggiore peso nell’ambito internazionale della filosofia della mente secondo la quale, letteralmente, *noi siamo il nostro cervello*:

«I think about my brain as that and about myself as me. I think about my brain as having neurons, but I think of me as having a memory. Still, I know that my memory is all about the neurons in my brain. Lately, I think about my brain in more intimate terms – as me».³⁴⁵

Prima di lei, il neurobiologo Jean-Pierre Changeux, in uno dei contributi “classici” della letteratura moderna neuroscientifica, *L’homme neuronal*, vantava i meriti, se non altro di natura euristica, dell’ipotesi sperimentale di tipo riduzionista:

«Bien que l’on soit encore loin de disposer de techniques qui permettent de répertorier les assemblées de neurones mises à contribution par un objet mental particulier, la caméra à positrons crée déjà la possibilité de les “entrevoir” à travers la paroi du crâne. L’identification d’événements mentaux à des événements physiques ne se présente donc en aucun cas comme une prise de position idéologique, mais simplement comme l’hypothèse de travail la plus raisonnable et surtout la plus fructueuse».³⁴⁶

Changeux tiene a sottolineare come l’identificazione degli stati mentali con quelli fisici del cervello non sia opzione di carattere «ideologico» bensì un’ipotesi sperimentale che

³⁴⁵ P. S. Churchland, *Touching a Nerve. The Self as a Brain*, W. Norton & Co., New York 2013, p. 11.

³⁴⁶ J-P- Changeux, *L’homme neuronal*, Fayard, Paris 1983 p. 383.

si presenta, per lo meno, fruttuosa sotto il profilo della ricerca scientifica. Tuttavia, aggiungiamo noi, una delle questioni è proprio questa: l'interpretazione dei dati sperimentali. Quest'ultima, infatti, è sempre guidata da certi presupposti che, se non ideologici, sono certamente di ordine metafisico e che occorre portare alla luce per un'analisi che pretenda di essere epistemologicamente ben fondata. E quali sono, dunque, i presupposti metafisici non soltanto dei riduzionisti più radicali, ma più in generale dell'ipotesi teorica che nel precedente capitolo abbia definito 'internalista'? Per rispondere a questa domanda, un passo di J. Gibson, il "padre" dell'enattivismo, ci sembra particolarmente eloquente:

«Neurophysiologists, most of them, are still under the influence of dualism, however much they deny philosophizing. They still assume that the brain is the seat of the mind. To say, in modern parlance, that it is a computer with a program, either inherited or acquired, that plans a voluntary action and then commands the muscles to move is only a little better than Descartes's theory, for to say this is still to remain confined within the doctrine of responses».³⁴⁷

Il modello filosofico di riferimento degli internalisti, come abbiamo anticipato nel capitolo precedente, è quello 'rappresentazionalista' di ascendenza cartesiana. Diciamo di ascendenza cartesiana, perché sarà il filosofo del *Cogito*, almeno secondo la storiografia filosofica maggiormente accreditata, a separare in modo netto, all'inizio dell'era moderna, pensiero e realtà estesa. Con Cartesio, infatti, l'idea (cioè il contenuto mentale riferito all'oggetto esterno) non è più l'*id quo cognoscitur* bensì l'*id quod cognoscitur*. In altri termini, il rapporto col mondo è sempre 'mediato': tra il soggetto e l'oggetto-in-sé c'è il *medium* dell'idea, con il conseguente tema della corrispondenza problematica tra l'idea/rappresentazione e il mondo esterno, questione che troverà poi nel criticismo kantiano, quasi al culmine della filosofia moderna, il suo sviluppo più consapevole. Naturalmente, nell'ambito delle neuroscienze d'impostazione internalista, ciò che Kant metteva in conto alla coscienza trascendentale, è ora attribuito alla sostanza neuronale. Se quella, infatti, era responsabile dell'organizzazione del molteplice sensibile, operando una sintesi tra i dati della percezione e le categorie

³⁴⁷ J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, cit., p. 225.

dell'intelletto – e in un certo qual modo dunque *costruendo* l'universo dell'esperienza – allo stesso modo il cervello, nella prospettiva internalista, è responsabile della traduzione in termini di immagine interiore del complesso di *input* sensoriali recepiti. Come, per Kant, l'intuizione senza concetto è cieca, allo stesso modo per l'internalismo gli *input* senza (l'esclusiva) mediazione cerebrale non si traducono in immagini per un soggetto.

Come abbiamo avuto modo di evidenziare nel capitolo precedente, però, quest'impostazione è stata messa in discussione da cima a fondo dalle ricerche neuroscientifiche contemporanee. Il cervello – benché indispensabile per l'insorgere dell'esperienza cosciente – non appare più come 'l'organo della coscienza' al quale riferirsi in via pressoché esclusiva, bensì si presenta come l'elemento co-essenziale di un insieme più vasto di elementi che coinvolge il corpo in azione e l'ambiente circostante. Se non si fa riferimento al 'sistema' costituito da tutti questi fattori, tale è la concezione, ad esempio, dell'*embodied cognition*, l'esperienza cosciente risulta sostanzialmente inesplicabile.³⁴⁸ Ma rilevando questa differenza non abbiamo ancora centrato il cuore della questione. La chiave per comprendere la differenza nelle due impostazioni, infatti, sta nell'individuare ciò con cui la percezione deve essere messa in relazione. La concezione internalista, infatti, tende a connettere la percezione solo con la sostanza cerebrale: quel che si presenta ad un soggetto nella percezione è dovuto esclusivamente ai movimenti cerebrali che decodificano gli *input* esterni. In questo modo, allora, afferma Alva Nöe ricostruendo il pensiero di quanti sostengono questa posizione, la coscienza sarebbe ciò che accade nel cervello più o meno come la digestione avviene nello stomaco: « They tend to think that consciousness, whatever its ultimate explanation, must be something that happens somewhere and sometime in the human brain, just as digestion must take place in the stomach ».³⁴⁹ Sorprendentemente questa è proprio l'immagine usata da Bergson per argomentare contro quanti credono

³⁴⁸Il paradigma externalista non ha di certo completamente sostituito quello internalista; il dibattito è ancora aperto sebbene, come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti, il secondo sia oggetto di critiche molto serrate e supportate da una gran mole di dati sperimentali. Oltre a Patricia S. Churchland, già citata, per un'altra proposta contemporanea di un certo rilievo che ci pare vada nella linea di un certo riduzionismo internalista si veda S. Dehaene, *Conscious and Brain. Deciphering How The Brain Codes Our Thoughts*, Viking, New York 2014.

³⁴⁹ A. Nöe, *Out of our heads. Why You Are Not Your Brain*, cit., p. 4.

sia possibile spiegare l'esperienza cosciente semplicemente attraverso l'analisi dei processi cerebrali:

«On dit quelquefois: “La conscience est liée chez nous à un cerveau; donc il faut attribuer la conscience aux êtres vivants qui ont un cerveau, et la refuser aux autres”. Mais vous apercevez tout de suite le vice de cette argumentation. En raisonnant de la même manière, on dirait aussi bien: “La digestion est liée chez nous à un estomac; donc les êtres vivants qui ont un estomac digèrent, et les autres ne digèrent pas”. Or on se tromperait gravement, car il n'est pas nécessaire d'avoir un estomac, ni même d'avoir des organes pour digérer: une amibe digère, quoiqu'elle ne soit qu'une masse protoplasmique à peine différenciée. Seulement, à mesure que le corps vivant se complique et se perfectionne, le travail se divise; aux fonctions diverses sont affectés des organes différents; et la faculté de digérer se localise dans l'estomac et plus généralement dans un appareil digestif qui s'en acquitte mieux, n'ayant que cela à faire. De même, la conscience est incontestablement liée au cerveau chez l'homme: mais il ne suit pas de là qu'un cerveau soit indispensable à la conscience».³⁵⁰

Il nostro autore aveva già detto chiaramente in *Matière et mémoire* che, sebbene sia incontestabile una solidarietà stringente tra i mutamenti della nostra percezione cosciente e quelli della sostanza cerebrale, al tempo stesso da questa solidarietà non ne può discendere una riduzione esplicativa della prima alla seconda:

«Ne disons donc pas que nos perceptions dépendent simplement des mouvements moléculaires de la masse cérébrale. *Disons qu'elles varient avec eux, mais que ces mouvements eux-mêmes restent inséparablement liés au reste du monde matériel.* Il ne s'agit plus alors seulement de savoir comment nos perceptions se rattachent aux modifications de la substance grise. Le problème s'élargit, et se pose aussi en termes beaucoup plus clairs».³⁵¹

³⁵⁰ ES, pp. 819-820.

³⁵¹ MM, p. 176. Il corsivo è nostro.

Se si vuole comprendere l'esperienza cosciente, in altri termini, bisogna immettere tale fenomeno nell' *insieme delle sue connessioni* col resto del mondo, pena il fraintendimento da cima a fondo dell'oggetto in questione. Quest'approccio euristico, sostenuto con forza da Alva Nöe e, assieme a lui, dall'insieme degli specialisti riconducibili non solo al campo dell'enattivismo ma a quello più generale dell'esternalismo *tout court*, ha dunque nelle riflessioni di Bergson, a nostro avviso, una potente anticipazione della quale, stando alle nostre conoscenze della corrispondente letteratura scientifica contemporanea, non si è avuta molta contezza. In fondo, si può aggiungere, ciò che gli esternalisti oggi, e Bergson ieri, rimproverano agli internalisti, e in particolar modo ai fautori del riduzionismo neurale più radicale, è un difetto di *concretezza*, una mancata fedeltà all'esperienza. Da cos'altro può essere affetto, infatti, se non da una mancanza di concretezza quell'approccio sperimentale che pretende di studiare l'esperienza cosciente di un soggetto nel mondo, prescindendo però da quest'ultimo? Facendo a meno cioè, ad essere più precisi, di studiare le connessioni vitali del soggetto col suo ambiente? Pretendere di ricostruire l'esperienza del soggetto attribuendo scarsa rilevanza all'ambiente in cui questi è inserito vuole dire inoculare un vizio di astrattezza proprio laddove si crede si stia sperimentando invece la massima concretezza possibile. Cos'altro può voler dire, infatti, essere astratti se non, come suggerito dall'etimo del termine, *estrarre*, trarre fuori la parte dall'insieme e considerarla *isolatamente*? Contro questo pericoloso rischio epistemologico Bergson si premura di avvertire i propri ascoltatori fin dalle prime battute di *Matière et mémoire*:

«Mais le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ?».³⁵²

³⁵² *Ibidem*

Fare del cervello il fattore esplicativo esclusivo della coscienza vuol dire, in sostanza, unificare l'esperienza in una delle sue parti perdendo di vista così la sua complessità e, cosa ancor più insidiosa dal punto di vista epistemologico, rivendicando con tale operazione una vicinanza ai fatti che, al contrario, nella fattispecie sono quanto mai lontani. Insomma, per usare la celebre espressione di Alfred North Whitehead, siamo qui in presenza della “*fallacy of misplaced concreteness*”³⁵³. È proprio anche a questo tipo di errore che Alva Nöe fa riferimento, quando cerca di decostruire quello che lui chiama l'argomento fondativo (*The Foundation Argument*), per il quale la coscienza accade nel cervello. Certo, ammette il filosofo americano, sappiamo come produrre *alcune* esperienze soggettive attraverso la stimolazione diretta sul cervello, ma non possiamo produrre *qualunque* esperienza soggettiva.³⁵⁴ Anche poi ove supponessimo, concede Nöe, l'esistenza di una qualche tecnologia molto potente, grazie alla quale poter creare elaborate allucinazioni perfettamente corrispondenti a tutte le nostre esperienze sensoriali, ciò non dimostrerebbe affatto la riducibilità della coscienza al suo sostrato neurale. Al massimo, argomenta il filosofo, potremmo dedurre che certe esperienze soggettive coscienziali sono indotte dall'opera tecnologicamente raffinata di terze persone. In tal modo, però, conclude Nöe «what we imagine – in this scenario – is a brain-scientist system capable of giving rise to some kind of consciousness; we are not imagining that there could be a consciousness identical to which we enjoy arising out of neural activity in a brain all by itself ».³⁵⁵ Detto in altro modo: qualunque tipo di esperimento concepito al fine di dimostrare la riducibilità esplicativa dell'esperienza a quando avviene “dentro la testa”, non farà altro che ripresentarci il cervello *entro* un

³⁵³ Cf. A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, Macmillan Free Press, New York 1967, p. 61 (prima edizione: Cambridge University Press, Cambridge 1926).

³⁵⁴ Cf. A. Nöe, *Out of Our Head. Why You Are Not Your Brain*, cit., p. 173.

³⁵⁵ Ivi, p. 174. Ciò che qui il filosofo americano confuta è quella che possiamo definire “ipotesi *Matrix*”, in riferimento al celebre film dei fratelli Wachowski del 1999. In un futuro lontano, le macchine tengono in schiavitù gli esseri umani imponendo loro di vivere un mondo fittizio generato grazie alla stimolazione elettrica dei circuiti neurali. Gli esseri umani *credono* di vivere la loro vita reale, ma in verità questa è solo un lungo sogno. L'ipotesi teorica del film coincide proprio col contenuto di ciò che Alva Nöe ha definito ‘Argomento Fondativo’, secondo il quale l'esperienza cosciente sarebbe *esclusivamente* connessa ai movimenti delle cellule cerebrali: il ‘mondo’ non è altro che la ricostruzione operata dal cervello sugli impulsi elettrici che procedono dai sensi al centro del sistema nervoso. Se ci permettiamo di citare questo film di enorme successo in questa sede è perché da un lato Alva Nöe ne fa esplicitamente menzione (cf. Ivi, p. 177), e dall'altro perché vogliamo sottolineare la capacità, per così dire, d'impatto popolare dell'Argomento Fondativo, la cui maggior forza, a nostro avviso, non risiede tanto nella sua solidità teorica quanto nella facilità con la quale riesce a imporsi al senso comune e, di conseguenza, a guidare in modo latente anche la ricerca scientifica su questi argomenti.

contesto più ampio di connessioni ambientali senza il quale è impossibile spiegare il sorgere dell'esperienza cosciente.

Concludendo, quando Alva Nöe e con lui, giova ripeterlo, la fitta schiera di studiosi legati al paradigma esternalista e, più specificatamente enattivista, nega l'ipotesi internalista, non fa altro che *periferizzare* il ruolo del cervello (il quale, ovviamente, conserva il suo carattere di indispensabilità per il darsi dell'esperienza soggettiva) al fine di *reintrodurre la coscienza nel resto del mondo e cercare di dedurla a partire dal plesso di relazioni che lega entrambi i poli dell'esperienza*. Ebbene, ribadendo quanto detto più sopra, Bergson in *Matière et mémoire* non fa che affrontare la questione del rapporto tra lo spirito e il corpo esattamente a partire da questo spostamento d'asse teoretico. La coppia di termini cui far riferimento non sono la coscienza e il cervello bensì la coscienza e il resto del mondo. Questo ci permette subito di mettere in relazione il discorso di Bergson con l'esternalismo *tout court*. Qual è, infatti, il cuore dell'ipotesi esternalista? *Che l'esperienza è più estesa del sistema nervoso*. «Where does the mind stop and the rest of the world begin?» si chiedevano retoricamente David Clark ed Andy Chalmers, nel loro *The Extended Mind*,³⁵⁶ il celebre articolo dal quale il dibattito sull'esternalismo ha preso il via. Diciamo retoricamente perché, è chiaro, la domanda voleva già suggerire la risposta: i confini mente (e con 'mente' qui deve intendersi né più né meno che la nostra esperienza in prima persona del mondo) non coincidono con quella del cervello, ma si estendono ben oltre il nostro corpo. Bene, l'intuizione incipiente dell'esternalismo, che consiste nel ritenere che la spiegazione del fenomeno della coscienza vada cercata fuori dalla scatola cranica, conosce in *Matière et mémoire* una potente e innegabile anticipazione. A tal proposito, in aggiunta a quanto già detto, può essere utile richiamare questo passo di *Matière et mémoire*:

«Considère-t-on la perception pure? En faisant de l'état cérébral le commencement d'une action et non pas la condition d'une perception, nous rejetons les images perçues des choses en dehors de l'image de notre corps; nous replaçons donc la perception dans les choses mêmes. Mais alors, notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception. L'étendue matérielle n'est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre; elle ressemble bien plutôt à

³⁵⁶ Vedi par. 3.7 del capitolo precedente.

l'extension indivisée de notre représentation. C'est dire que l'analyse de la perception pure nous a laissé entrevoir dans l'idée *d'extension* un rapprochement possible entre l'étendu et l'inétendu». ³⁵⁷

Il testo è a nostro avviso particolarmente eloquente. La volontà di Bergson, esplicitamente dichiarata, è quella di disconoscere una dipendenza esclusiva tra gli stati cerebrali e la coscienza. Questa deve essere posta, secondo il filosofo francese, «dans les choses», e le cose partecipano della natura della nostra percezione. Se lo scrupolo filologico ci impedisce di individuare in queste affermazioni tutti gli elementi per una vera e propria teoria della 'mente estesa', al tempo stesso la contiguità tra i due approcci è a nostro avviso troppo evidente per non essere segnalata con forza.

4.2 *Percezione e azione: il ruolo del corpo*

Nel capitolo precedente, ³⁵⁸ abbiamo sottolineato come, secondo la prospettiva dell'enattivismo, percezione ed azione non debbano essere più considerate due momenti separati dell'esperienza, bensì due lati distinti ma assolutamente intrecciati nel darsi del mondo ad una coscienza soggettiva. Il modo di presentarsi del percolato è direttamente influenzato dalla modalità di interazione con esso giocata dal soggetto. Il modo in cui gli oggetti, nella percezione, sono presenti per un soggetto non è avvicicabile al modo in cui, ad esempio, una fotografia riproduce un certo stato di cose. È quanto afferma esplicitamente Alva Nöe:

«Visual experiences do not represent the scene in the way that photograph does. In fact, seeing is much more like touching than it is like depicting. Consider the bottle again, which you touch with eyes closed. The bottled is there in your hands. By moving your hands, by palpation, you encounter its shape. The bottle as a whole is present to you, not because you now represent it in the sense of having an internal model of it, but in the

³⁵⁷ MM, p. 318.

³⁵⁸ Vedi par. 3.9

sense that you now understand the way in which it structures and controls your movements and so your sensory stimulation». ³⁵⁹

Di più, non soltanto la percezione risulta essenzialmente dipendente dall'azione in atto del soggetto, in altre parole, dall'effettivo coinvolgimento dell'individuo con il suo ambiente, ma pure le azioni virtuali. Vedere un oggetto vuol dire già immaginarsi l'azione potenziale che lo coinvolgerà e, viceversa, immaginare un'azione potenziale vuol dire, propriamente, vedere un oggetto. Senza questa interazione pragmatica costante non ci sarebbe propriamente mondo. Quando, ad esempio, guardo una semplice tazzina da caffè

«l'estrapolazione e l'elaborazione delle informazioni sensoriali relative alla forma, alla taglia e all'orientamento del manico, del bordo superiore, ecc. rientrano nel processo di selezione delle modalità di presa, suggerendo la serie di movimenti (a cominciare da quelli relativi alla prefigurazione della mano) che di volta in volta intervengono nell'atto di afferrarla. Il successo o il fallimento di quest'ultimo dipenderanno da numerosi fattori, tra i quali anche la nostra capacità di eseguire e di controllare i singoli processi motori richiesti – ma ciò non toglie che la tazzina funga nell'uno come nell'altro caso da *polo d'atto virtuale*, che per la sua natura relazionale definisce ed è insieme definito dal *pattern* motorio che viene ad attivare». ³⁶⁰

La mia percezione, allora, stando a quanto affermato, è essenzialmente pragmatica: l'uso potenziale di un oggetto condiziona in modo indiscernibile la percezione dello stesso. Il soggetto, dunque, si muove nel mondo secondo la modalità di *colui che ha da agire* e proietta nello spazio circostante la luce della sua azione potenziale, grazie alla quale letteralmente vede le cose e le vede in un certo modo anziché in un altro. Un soggetto siffatto non ha forse il medesimo statuto che a suo tempo Bergson gli aveva assegnato in *Matière et mémoire*? Cos'altro possono voler significare le parole che il pensatore francese usa in riferimento alla percezione e a quell'immagine dallo statuto particolare che chiamiamo il “mio corpo”? «J'appelle perception de la matière ces

³⁵⁹ A. Nöe, *Action in perception*, cit., p. 73.

³⁶⁰ G. Rizzolatti – C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, cit., p. 47.

mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps». ³⁶¹ Il corpo in azione, letteralmente, “fa vedere” le cose o, più precisamente, è responsabile del costituirsi di un ‘mondo’ per un soggetto. Gli oggetti che mi circondano, infatti, «réfléchissent l’action possible de mon corps sur eux» ³⁶²: è il legame pragmatico col mondo — che è sempre ‘fungente’ direbbero i fenomenologi — a favorire il distacco dei singoli enti dall’insieme delle immagini, a perimetrare nel flusso della vita, che è molteplicità indivisa, questo o quell’oggetto, il tutto in vista del maggiore adattamento all’ambiente del’essere vivente sempre in divenire che io sono. Come non notare, anche in questo caso, la grande vicinanza — per non dire congruenza — tra la posizione sopra riportata e quanto affermato da Bergson negli ultimi passi citati? Come non notare la sorprendente assonanza, anche linguistica, tra Rizzolatti e Sinigaglia che definiscono la tazza come «un polo d’atto virtuale» e Bergson che parla di «azione possibile» (*action possible*) riflessa dagli oggetti in direzione del soggetto? Per i primi, insomma, l’intelligibilità della tazza è data dal circolo di rimandi pragmatici soggetto-oggetto, così come, secondo il filosofo francese, gli oggetti «renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle; ils s’ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps»; ³⁶³ gli enti, allora, se facciamo ben’attenzione a questa interessante frase di Bergson, non ‘premono’ sull’apparato percettivo del soggetto immerso nell’ambiente investendolo con una molteplicità di sensazioni che poi l’intelletto dovrà organizzare secondo concetti o categorie. Nient’affatto. Bergson dice che nell’interazione percettiva gli oggetti già «si ordinano» (*ils s’ordonnent*). Sensi e intelletto, allora, sono già da sempre circolarmente congiunti: nel momento in cui la percezione è percezione di un soggetto (quando cioè, con l’intervento della memoria, siamo usciti dal campo della percezione impersonale) questa è già ordinatrice, è già portatrice di intelligibilità: rovesciando la formula *intelligenza senziente* del filosofo spagnolo Xavier Zubiri, ³⁶⁴ potremmo parlare, nel caso di Bergson, di una *sensibilità intelligente*.

³⁶¹ MM, p. 173

³⁶² Ivi, p. 172

³⁶³ *Ibidem*

³⁶⁴ Cf. Xavier Zubiri: *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial/Sociedad De Estudios y Publicaciones, Madrid 1980 (ed. it. *Intelligenza senziente*, a cura di P. Ponzio, Bompiani, Milano 2008). L’uso di questa espressione nel nostro contesto è dettato solo dalla sua, per lo meno a nostro avviso, efficace resa linguistica rispetto a quanto andiamo dicendo nel presente paragrafo. Non intendiamo

È dunque in rapporto al nostro corpo, affermava *Matière et mémoire* e affermano oggi i filosofi della mente di scuola enattivista, supportati da una grande mole di dati sperimentali, che situiamo gli oggetti esterni, e le uniche relazioni di questi oggetti che ci possiamo rappresentare sono le relazioni con il nostro corpo. Sulla base di quanto stiamo dicendo, però, è possibile rilevare ancora qualcos'altro di molto importante. Se, infatti, il soggetto si colloca nel mondo come 'individuo' distinto dal resto degli enti in funzione della sua azione potenziale e dunque sempre in rapporto al proprio corpo, possiamo dedurre che *l'individualità del soggetto sia data anzitutto dal proprio corpo più che dalla coscienza di sé*. Per Bergson, infatti, sembra che l'aurora della *persona* coincida, in senso ontologico, con la nascita dell'azione possibile sulle immagini, azione riferita, quanto alla sua attività, a quell'altra immagine *sui generis* che chiamo il "mio corpo":

«Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu, et à force d'inductions, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient notre représentation. Le mécanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. À mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient; celle-ci, au contraire, demeure, invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images. [...] Il y a d'abord l'ensemble des images ; il y a, dans cet ensemble, des "centres d'action" contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. Mon corps est ce qui se dessine au centre de ces perceptions; ma *personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions».³⁶⁵

Se, dunque, normalmente, sembra sia possibile dire «io» poiché si dà una coscienza di sé che, insieme, *sa* di avere un corpo distinto dagli altri, per Bergson le cose vanno rovesciate: l'individualizzazione passa dal corpo per poi, secondariamente, essere il portato di un'autocoscienza.

prendere in considerazione alcun legame concettuale tra gli autori. Ci limitiamo qui solo a segnalare, per completezza, la lezione che il filosofo spagnolo dedicò a Bergson raccolta poi in *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial /Sociedad De Estudios y Publicaciones, Madrid 1985 (ed. it. *Cinque lezioni di filosofia*, Edizioni Augustinus, Palermo 1992). Le lezioni riguardavano Aristotele, Kant, Bergson, Husserl, Comte, Dilthey e Heidegger.

³⁶⁵ MM, pp. 195-196. Il corsivo è nostro.

Ora, raccogliendo il complesso delle riflessioni svolte finora, possiamo fare un'ulteriore passo avanti. Se abbiamo tanta più realtà quanto maggiore e il raggio virtuale d'azione del nostro corpo, allora è proprio la *finitezza del corpo* vivente il fondamento di possibilità del darsi del mondo. Secondo Ronchi, infatti

«Heidegger non si esprimerà diversamente da Bergson, quando porrà la finitezza a fondamento della comprensione dell'essere che caratterizza quell'ente che noi stessi sempre siamo [...] Ma interpretando in senso decisamente biologico questa finitezza, come indeterminazione della risposta motrice che “affetta” in gradi diversi il vivente, Bergson, a differenza di Heidegger, non ha difficoltà ad estendere, per così dire, la condizione di *Dasein* e di *in-der-Wel-sein* al vivente come tale. Il vivente è *Dasein*». ³⁶⁶

Secondo questa lettura, in altri termini, Bergson avrebbe ‘biologizzato’ la finitezza che Heidegger attribuiva esclusivamente al *Dasein* inteso come attore antropologico: *la realtà si disvela per un corpo finito che sempre ha da fare il suo proprio essere*. Non è questo, in fondo, quanto afferma, in modo per lo più inconsapevole, l'enattivismo contemporaneo, quando fa del corpo vivente in azione il principio costituente del ‘mondo’? Non è qui, per così dire, retrocessa al corpo quella finitezza che per l'autore di *Sein und Zeit* costituiva la possibilità del disvelamento dell'essere? Ascoltando la lezione bergsoniana, insomma, crediamo che l'esito propriamente metafisico cui, a nostro avviso, dovrebbe condurre la coerenza interna delle tesi dell'enattivismo contemporaneo sul corpo sia il seguente: il corpo è il luogo originario del disvelarsi della verità dell'essere. Anche qui, come in precedenza, i testi di *Matière et mémoire* offrono significative anticipazioni assai poco valorizzate: la vulgata di un Bergson “spiritualista” – in altri termini strenuo difensore dei ‘diritti’ dello spirito in polemica col riduzionismo della psicologia scientifica del suo tempo – ha probabilmente reso cieca buona parte della letteratura contemporanea in filosofia della mente, molto attenta al dialogo con le neuroscienze, rispetto agli spunti offerti dal pensiero bergsoniano su questi temi.

Riguardo a quanto abbiamo affermato circa la finitezza del corpo come luogo originario del disvelamento della realtà anteposto alla coscienza di sé, si può avanzare una giusta

³⁶⁶ R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 104.

critica. In Bergson, lo abbiamo visto, la libertà è tanto più larga quanto maggiore è la complessità del sistema nervoso. Il cervello è come un «bureau téléphonique central»³⁶⁷ che riceve movimento e fa partire la risposta a tempo debito: più è ampio il raggio di esitazione della risposta motrice tanto più sarà la quantità di libertà dell'organismo in oggetto, il quale supererà quella soglia atopica oltre la quale l'esperienza diventa *mia*. In base a ciò, poc'anzi, abbiamo rinvenuto un rovesciamento operato da Bergson rispetto al rapporto tra il corpo e la coscienza di sé: non sarebbe questa, abbiamo sostenuto, ad accompagnare *ab initio* la consapevolezza del corpo proprio distinto dal resto del mondo, bensì l'agire atematico del corpo sarebbe fondamento di quella. Verso questa concezione però, Vittorio Mathieu ha potuto esprimere più di una perplessità:

«La complicazione non è certo ciò che possa creare la libertà. Un centralino telefonico mette, sì, in comunicazione qualsiasi apparecchio con qualsiasi altro; ma quando riceve la sollecitazione elettrica di un numero formato sul disco d'un apparecchio non può indirizzarla ad un apparecchio *a scelta* [...] È chiaro che in un sol caso il centralino telefonico può esser sede d'una iniziativa: quando vi si trovi un centralinista. [...] Il principio di selezione, che è un principio di libertà, dovrà dunque essere cercato su un piano diverso da quello delle immagini materiali a cui, in quanto immagini materiali, appartengono il corpo e lo stesso cervello».³⁶⁸

Evidentemente, secondo Mathieu, il principio della libera iniziativa è la coscienza riflessa, che perciò ontologicamente ha la priorità assoluta quanto al costituirsi di un «io».³⁶⁹ Esula certamente dal nostro compito proporre una soluzione definitiva su questo punto, tuttavia, avanzare un'ipotesi potenzialmente utile sul tema può non essere ridondante, e può inoltre servire a portare maggiore chiarezza nell'esposizione complessiva del discorso bergsoniano che stiamo sviluppando. Come immaginare di dirimere la questione? In quale direzione guardare? A nostro avviso un utile spunto è contenuto nello stesso testo di Mathieu. Poco prima, infatti, il filosofo italiano, ricostruendo il concetto di 'immagine' bergsoniana in *Matière et mémoire*, aveva constatato come ci sia semplicemente una differenza di grado, e non di natura, tra essere

³⁶⁷ MM, p. 180.

³⁶⁸ V. Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, cit., pp. 81-82.

³⁶⁹ Cf *Ibidem*

ed essere percepita, affermando che l'immagine nella rappresentazione (l'immagine per una coscienza) è una parte dell'immagine in sé. Di conseguenza, allora, «la materia non è incosciente perché manchi la qualità “coscienza”, e attenda che questa venga conferita da altro: la materia è incosciente perché in essa le immagini, che di per sé sono coscienti, si annullano, si neutralizzano a vicenda».³⁷⁰ Quando dunque si dice che il principio originario dell'individualità è il corpo vivo e non la coscienza di sé, si sta dicendo che è grazie ad esso e solo grazie ad esso che può eventualmente spezzarsi l'effetto della neutralizzazione vicendevole delle immagini e che prima della coscienza di sé, la coscienza personale, si dà la coscienza impersonale (e in quale altro 'luogo' quest'ultima fluisce se non nel corpo?) che è condizione di possibilità del sorgere della coscienza soggettiva: l'ego non è l'inizio dell'esperienza. Queste considerazioni, insomma, non fanno altro che riportarci, dopo un lungo giro, a quanto abbiamo affermato in precedenza³⁷¹ circa l'esperienza presoggettiva del campo delle immagini nella quale la coscienza non è assente ma è al suo grado zero. Senza la pretesa di aver risolto una volta per tutte la questione, ci sembra tuttavia che inquadrare il tema da questa prospettiva possa conferire alla tesi sopra esposta una certa plausibilità. Ci è permesso affermare, seguendo le suggestioni bergsoniane, che il corpo inserito nel campo trascendentale della coscienza impersonale sia il principio originario dell' "io" in quanto elemento perturbatore dell'annullamento reciproco della coscienza nel campo delle immagini.

Siamo qui rinviati al tema dell'immagine in sé del primo capitolo di *Matière et mémoire*. Se le riflessioni di Bergson sul ruolo del cervello e del corpo in azione, ci hanno permesso di mettere il filosofo francese direttamente in dialogo con l'enattivismo, la nozione di immagine in sé ci consente un'ulteriore collegamento alla filosofia della mente contemporanea che ora è il caso di prendere in considerazione.

4.3 Il campo trascendentale dell'esperienza, percezione pura ed esternalismo radicale

Dobbiamo adesso tornare al concetto di 'immagine in sé', che ha occupato la nostra riflessione all'inizio del secondo capitolo di questo lavoro. Lì abbiamo ribadito il

³⁷⁰ Ivi, p. 75.

³⁷¹ Cf. par. 2.2 e 2.3 del cap. 2 di questo lavoro

presupposto ontologico fondamentale dal quale Bergson parte per la costruzione della propria teoria dell'esperienza: l'insieme delle immagini come campo impersonale rispetto al quale la coscienza soggettiva non sarebbe altro che una piega, un' *emergenza* postuma. Ciò che là abbiamo detto, commentando il testo bergsoniano, è che quel che il filosofo francese definisce l'insieme delle immagini, non può essere neppure per un istante paragonato alla realtà *extra-mentem* del realista, proprio perché la percezione cosciente, la percezione di un soggetto è parte di quelle immagini, è un ritaglio preso sulle immagini, è *nelle* immagini che si percepisce, la percezione è nelle cose piuttosto che in noi. Né il fatto che si usi il termine 'immagine' deve far pensare che Bergson tenda verso una qualche forma di idealismo: l'immagine è 'immagine in sé', non è immagine per qualcuno, è spettacolo senza spettatore, rappresentazione senza cosa denotata e senza pubblico. Con Deleuze, possiamo anche noi affermare che siamo qui dinanzi ad «une rupture avec toute la tradition philosophique»,³⁷² o almeno con la via percorsa dalla maggior parte dei suoi attori, fenomenologia compresa.

«Il y a là, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit, et faisait de la conscience un faisceau lumineux qui tirait les choses de leur obscurité native. La phénoménologie participait encore pleinement de cette tradition antique; simplement, au lieu de faire de la lumière une lumière d'intérieur, elle l'ouvrait sur l'extérieur, un peu comme si l'intentionnalité de la conscience était le rayon d'une lampe électrique («toute conscience est conscience de quelque chose...»). Pour Bergson, c'est tout le contraire. Ce sont les choses qui sont lumineuses par elles-mêmes, sans rien qui les éclaire : toute conscience est quelque chose».³⁷³

Come abbiamo più volte affermato, per Bergson la *coscienza-correlazione*, la *coscienza-di*, è secondaria rispetto alla coscienza impersonale – in linea di diritto coestensiva alla natura – *da cui* proverrà la coscienza egologicamente modalizzata. Il problema è conoscere la modalità di questa derivazione, cioè sapere come può avvenire il passaggio dalla coscienza impersonale alla coscienza di sé. Orbene, per Bergson la transizione avviene per *sottrazione*. Credere di dover *aggiungere* qualcosa per passare

³⁷² G. Deleuze, *Cinéma 1. L'Image mouvement*, cit., p. 89.

³⁷³ *Ibidem*

dalla materia alla percezione cosciente significherebbe consegnarsi al dibattito, privo di soluzioni secondo il filosofo francese, tra realisti e idealisti:

«S'il y avait plus dans le second terme que dans le premier, si, pour passer de la présence à la représentation, il fallait ajouter quelque chose, la distance serait infranchissable, et le passage de la matière à la perception resterait enveloppé d'un impénétrable mystère. Il n'en serait pas de même si l'on pouvait passer du premier terme au second par voie de diminution, et si la représentation d'une image était moins que sa seule présence; car alors il suffirait que les images présentes fussent forcées d'abandonner quelque chose d'elles-mêmes pour que leur simple présence les convertît en représentations».³⁷⁴

Seguendo la logica di Bergson, allora, siamo autorizzati ad affermare che *'percepire' è meno che 'essere'*. La percezione e con essa la coscienza-di, la coscienza intenzionale, sono *immanenti* al piano delle immagini; a quest'ultimo, insomma, le relazioni soggetto-oggetto sono *interne*. In verità, a voler essere più precisi, bisogna usare con molta cautela un linguaggio, per così dire, spazializzato: dell'insieme delle immagini, infatti, non si può dire né che sia interiore a noi né che ci sia esteriore perché *'interiorità'* ed *'esteriorità'* designano solo forme di rapporto tra le immagini e nulla più; il *'piano delle immagini'* designa un dentro senza alcun fuori. Ancora una volta, insomma, siamo richiamati ad abbandonare le "classiche" domande del dibattito idealisti-realisti per pensare in modo totalmente diverso:

«Se demander si l'univers existe dans notre pensée seulement ou en dehors d'elle, c'est donc énoncer le problème en termes insolubles, à supposer qu'ils soient intelligibles ; c'est se condamner à une discussion stérile, où les termes pensée, existence, univers, seront nécessairement pris de part et d'autre dans des sens tout différents. Pour trancher le débat, il faut trouver d'abord un terrain commun où la lutte s'engage, et puisque, pour les uns et pour les autres, nous ne saisissons les choses que sous forme d'images, c'est en fonction d'images, et d'images seulement, que nous devons poser le problème».³⁷⁵

³⁷⁴ MM, p. 185.

³⁷⁵ MM, pp. 176-177.

L' "io" è un prodotto postumo del campo della coscienza impersonale che, in alcune sue zone d'increspatura, diviene coscienza soggettiva. Se potessimo collocarci nel punto sorgivo della coscienza personale, direbbe Bergson, vedremmo come il soggetto e l'oggetto siano i *costituiti* piuttosto che i *costituenti* dell'esperienza. Per quale motivo in precedenza, citando Deleuze, abbiamo parlato nel caso di Bergson, di una rottura con la tradizione filosofica precedente? Perché in base alla logica interna delle tesi di cui qui si sta rendendo conto, è messa in discussione nulla di meno che l'impostazione 'egologica' di larga parte del pensiero moderno: dalla *res cogitans* cartesiana fino all'io trascendentale del criticismo kantiano e di un certo idealismo classico. Diversamente da questa tradizione, le analisi di *Matière et mémoire* sembrano accreditare una completa *decentralizzazione* e *decentralizzazione* del soggetto, non più concepito quale legislatore principale della costruzione epistemica del suo 'mondo', in quanto il soggetto è istituito nell'apertura del campo trascendentale impersonale dell'esperienza che sempre ontologicamente lo precede. Non possiamo non pensare, allora, alle riflessioni di Sartre de *La Transcendance de l'Ego* (1936), la cui vicinanza alla tesi bergsoniana del campo impersonale delle immagini Gilles Deleuze ha più volte evidenziato nelle sue opere, da *Logique du sens* a *Qu'est-ce que la philosophie?*.³⁷⁶ Qual è la tesi cardine di Sartre in quelle pagine, che è utile qui richiamare per comprendere meglio anche la portata filosofica delle tesi bergsoniane? Crediamo di poterla riassumere, almeno nel suo punto essenziale, nelle seguenti parole:

«Nous refuserons à voir dans l' Ego une sorte de pôle X qui serait le support des phénomènes psychiques. Un tel X par définition serait indifférent aux qualités psychiques dont il serait le support. Mais l' Ego, comme nous le verrons, n' est jamais indifférent à ses états, il est "compromis" par eux. Or, précisément, un support ne peut être ainsi compromis par ce qu'il supporte que dans le cas où il est une totalité concrète

³⁷⁶ Si veda, ma è solo uno degli esempi possibili, il secondo capitolo di G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie*, Minuit, Paris 1991 (ed. it. *Che cos'è la filosofia?*, a cura di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996). Oppure anche G. Gioli, *Oltre la fenomenologia: il giovane Sartre e Deleuze*, in «Bollettino di studi sartriani», anno IV, Biblink, Roma 2008.

qui supporte et contient ses propres qualités. L'Ego n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte». ³⁷⁷

L'io, dunque, è solo una modalità della coscienza, e precisamente la modalità 'riflessa', in quanto ogni coscienza riflessa presuppone, come sua condizione, una coscienza irriflessa alla quale non si addice alcuna modalizzazione egologica, nella quale cioè non c'è un io che, se così possiamo esprimerci, si coglie nella sua effettualità. Se l'ontologia cartesiana della coscienza parte dalla coscienza riflessiva, cioè dalla coscienza che esprime un atto per mezzo del quale l'io si costituisce come oggetto, Sartre rileva la problematicità di tale cominciamento. La coscienza, infatti, come abbiamo appena affermato, è caratterizzata da un doppio livello: è sempre coscienza di qualcosa – secondo il dettato della fenomenologia – e insieme è coscienza non posizionale di sé, ovvero non è oggetto a se stessa, ma coscienza di sé senza bisogno di alcuna torsione riflessiva. In tal modo, almeno nelle intenzioni sartriane, è evitato il rischio della regressione infinita del presupposto, che farebbe la sua comparsa ove si pensasse la coscienza di sé come oggetto per un'altra coscienza, che a sua volta dovrebbe porsi come oggetto per un'altra coscienza e così, appunto, *ad infinitum*; una coscienza, allora, «n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet». ³⁷⁸ In *La Transcendance de l'Ego*, difatti, è tracciata una distinzione tra “coscienza”, intesa come translucidità del cogito preriflessivo e “ego” quale oggetto trascendente posto dalla coscienza riflessivamente atteggiata. A giudizio di Sartre, allora, Husserl non sarebbe stato, in fondo, pienamente coerente coi suoi propositi: al termine della riduzione fenomenologica, infatti, resterebbe ancora la presenza ingombrante dell'io trascendentale, la cui esistenza “dietro” la coscienza empirica non sarebbe affatto necessario postulare:

«Nous croyons volontiers pour notre part à l'existence d'une conscience constituante. Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la

³⁷⁷ J-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, J. Vrin, Paris 1966, p. 57 (ed. it. *La Transcendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di Rocco Ronchi, Marinotti, Milano 2011).

³⁷⁸ Ivi, p. 29.

conscience transcendante constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique; nous sommes persuadés comme lui que notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l' ἔποχή. Mais nous nous posons la question suivante: ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue?». ³⁷⁹

Non soltanto però, secondo Sartre, assegnare un ruolo unificante e individualizzante all'Io è inutile, ma è anche nocivo: l'Io trascendentale è la morte della coscienza, ³⁸⁰ perché ne irrigidisce il flusso vivente, cosalizza la sua spontaneità assoluta. L'Io, invece, è un prodotto postumo della coscienza irriflessa (una coscienza che non è cioè oggetto a se stessa) che precede sempre la coscienza riflessa, o coscienza posizionale di sé, come suo fondamento intrascendibile e incirconscribibile. Se, difatti, «la coscienza di sé, che dobbiamo supporre a fondamento della coscienza di qualcosa, fosse ancora modalizzata riflessivamente come coscienza posizionale di sé, si dovrebbe necessariamente supporre una nuova coscienza posizionale di sé, e così via, all'infinito». ³⁸¹ Ogni coscienza posizionale di qualcosa, dunque, è insieme coscienza non posizionale di sé. La coscienza irriflessa, allora, ha un'esistenza paradossale: è il costituente e del mondo e dell'io, è ciò che li fonda entrambi nella loro correlazione, ma che allo stesso tempo non riposa in altro luogo che lì, nell'evento di un io al quale è dato un mondo.

Riannodando i fili di quanto detto finora, allora, per Sartre, l'Io «n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active», ³⁸² poiché «le champ transcendantal devient impersonnel, ou, si l'on préfère, "prépersonnel", il est sans Je». ³⁸³ L'Io penso, dunque, può accompagnare le mie rappresentazioni, perché «qu'il parait sur un fond d'unité qu'il n'a pas contribué à créer et que c'est cette unité préalable qui le rend possible au contraire». ³⁸⁴ La secondarietà dell'Ego rispetto al campo trascendentale non poteva essere espressa in modo più perentorio: ci inganniamo,

³⁷⁹ Ivi, pp. 18-19.

³⁸⁰ Cf. Ivi, p. 23.

³⁸¹ R. Ronchi, *Introduzione a J-P. Sartre, La Transcendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, cit., p. 11.

³⁸² J-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, cit., p. 19

³⁸³ *Ibidem*

³⁸⁴ *Ibidem*

suggerisce Sartre, quando immaginiamo un “Io” quale polo primario costituente dell’esperienza. Di quest’ultima, si crede normalmente che l’Io sia il cominciamento produttivo. In verità, osservando le cose nella loro concretezza vitale, «ce qui est premier réellement, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l’Ego».³⁸⁵

Con Deleuze, abbiamo in precedenza segnalato la parentela tra queste pagine di Sartre e il Bergson del primo capitolo di *Matière et mémoire*. Infatti, al netto della distanza dei due autori, in entrambi risalta la messa a fuoco del campo trascendentale impersonale come presupposto dell’esperienza soggettiva: la coscienza-di, la coscienza correlazione della fenomenologia, è in realtà secondaria (significativamente nel linguaggio di Sartre un sinonimo per coscienza riflessiva è ‘coscienza di secondo grado’) rispetto al campo della coscienza irriflessa, dell’esperienza prepersonale.

Il motivo per il quale dedicare ancora attenzione alla nozione bergsoniana di ‘immagine in sé’ sta nel fatto che anche qui troviamo un punto di grande attualità del discorso del filosofo francese in relazione ai recenti sviluppi della filosofia della mente. In primo luogo, se si tiene presente il discorso sviluppato nel precedente capitolo, più le tesi externaliste vengono radicalizzate più la coscienza intesa come ‘coscienza di sé’, ‘coscienza soggettiva’, vede indebolita la propria centralità: l’esperienza propriamente umana, infatti, è sempre più vista come il risultato di un’interazione profonda tra il corpo e l’ambiente (si pensi alle tesi dell’enattivismo, ad esempio); i meccanismi motori – si tratta di un dato ormai acquisito dalla ricerca – giocano un ruolo preponderante nella costituzione del ‘mondo’ per un soggetto. In altri termini, l’esperienza è sempre più *incorporata*, radicata cioè nella profondità *atematica* della logica del corpo in azione, il cui intreccio col mondo precede ontologicamente qualunque coscienza riflessiva. Il mondo non è più un semplice “di fronte” e il soggetto, per così dire, si affranca dalla mera intenzionalità di una coscienza. E, come abbiamo visto, questi motivi sono, a nostro avviso, ampiamente presenti nell’opera bergsoniana, tanto da aver meritato l’attenzione particolare di Merleau-Ponty³⁸⁶. Tuttavia, la tesi bergsoniana ci appare ancora più radicale di quella merleau-pontyniana ci permette di operare un

³⁸⁵ Ivi, p. 63.

³⁸⁶ Si veda ad esempio M. Merleau-Ponty, *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l’Ecole Normale Supérieure (1947-48)*, Vrin, Paris 1968.

collegamento stringente tra *Matière et mémoire* e l'esternalismo radicale contemporaneo. Merleau-Ponty, infatti, certamente individua nella percezione il luogo della fenomenalità originaria che precede la duplicità soggetto-oggetto, nel quale si esprime prima di tale duplicità la coappartenenza di percipiente e percepito.³⁸⁷ Tuttavia "io" resta sempre dalla stessa parte, dalla parte del "mio" corpo: l'intenzionalità del corpo vissuto non è mai abbandonata. Per Bergson, invece, lo abbiamo visto, a livello della percezione pura, c'è un punto di coincidenza assoluta tra percipiente e percepito, una coincidenza che diventa identità. Anzi, per essere esatti, non potremmo parlare neppure di identità: questa, infatti, è pur sempre una relazione ($A=A$); ma nel punto di coincidenza immaginato da Bergson i due poli della relazione ancora non esistono, saranno *poi* costituiti sullo sfondo della coscienza impersonale quando la risposta motrice dell'organismo allo stimolo raggiungerà un certo grado d'indeterminazione. A tal proposito, rileggiamo un passo di *Matière et mémoire* a nostro avviso decisivo rispetto alla questione che stiamo trattando ora:

«Soit, par exemple, un point lumineux P dont les rayons agissent sur les différents points a, b, c, de la rétine. [...] Bornons-nous provisoirement à dire, sans trop approfondir ici le sens des mots, que le point P envoie à la rétine des ébranlements lumineux. [...] Or, je vois que les ébranlements transmis du point P aux divers corpuscules rétiens sont conduits aux centres optiques sous-corticaux et corticaux, souvent aussi à d'autres centres, et que ces centres tantôt les transmettent à des mécanismes moteurs, tantôt les arrêtent provisoirement. On pourra dire, si l'on veut, que l'excitation, après avoir cheminé le long de ces éléments, après avoir gagné le centre, s'y convertit en une image consciente qui est extériorisée ensuite au point P. Mais, en s'exprimant ainsi, on se pliera simplement aux exigences de la méthode scientifique; on ne décrira pas du tout le processus réel. En fait, il n'y a pas une image inextensive qui se formerait dans la conscience et se projetterait ensuite en P. *La vérité est que le point P, les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout*

³⁸⁷ «Tout rapport à l'être est simultanément prendre et être pris, la prise est prise, elle est inscrite au même être qu'elle prend» (M. Merleau-Ponty, *Le visible e l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 277 ; ed. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993).

*solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue».*³⁸⁸

La nostra percezione, afferma Bergson, si forma a partire dal punto *esterno* P: in quel punto materiale (il termine va preso alla lettera) il polo soggettivo e il polo oggettivo della percezione non sono ancora dati come tali. È un punto di identità assoluta *da cui* poi si genererà la divaricazione soggetto-oggetto e di conseguenza potranno darsi un percipiente posto di fronte a un oggetto percepito. *Ora, si tratta di capire che l'esternalismo radicale contemporaneo non fa altro che ripetere, in modo per lo più inconsapevole, proprio questa tesi bergsoniana.*

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, infatti, per l'esternalismo radicale l'esperienza soggettiva non è qualcosa che accade 'dentro' un soggetto ma, per così dire, è il *lato* egologico di un processo del quale soggetto e oggetto sono i *costituiti* e non i *costituenti*. Riprendiamo dunque il nostro confronto con Manzotti e Tagliasco.

«L'arcobaleno esiste fisicamente come processo tra la nuvola e il corpo dell'osservatore ed è fisicamente parte della nostra esperienza. La sua esistenza però non è autonoma: l'arcobaleno nella nuvola e l'attività neurale dentro il cervello non sono separati, sono due descrizioni parziali di un unico processo esteso nello spazio e nel tempo».³⁸⁹

L'arcobaleno esiste *in quanto* arcobaleno nel momento in cui un osservatore – dotato quindi di un sistema nervoso sufficientemente sviluppato, di organi visivi adatti etc. – dà occasione a una certa nuvola di goccioline, separate le une dalle altre e ciascuna riflettente la luce del sole secondo le leggi dell'ottica, di produrre certi determinati effetti sul sistema fisico rappresentato proprio dall'osservatore. Nulla di più lontano dalle tesi dualiste.

«Per chi ha una concezione di tipo dualistico l'arcobaleno esiste in due versioni: una fisica, che esiste a prescindere dal fatto di essere in relazione con un altro sistema fisico (per esempio un essere umano), e una mentale, che inizia a esistere

³⁸⁸ MM, pp. 191-192. Il corsivo è nostro.

³⁸⁹ Ivi, p. 164.

solo nel momento in cui, attraverso la percezione, il soggetto la crea al suo interno. In altre parole, per un dualista l'arcobaleno fisico esiste indipendentemente dalla presenza di un osservatore; mentre nell'osservatore, che guarda l'arcobaleno fisico, si crea un arcobaleno mentale». ³⁹⁰

Per Manzotti e Tagliasco, al contrario l'arcobaleno esiste fisicamente come processo tra la nuvola e il corpo dell'osservatore ed è fisicamente parte della nostra esperienza. La sua esistenza però, vale a dire l'esistenza dell'arcobaleno in quanto oggetto della nostra esperienza, non è autonoma: «l'arcobaleno nella nuvola e l'attività neurale dentro il cervello non sono separati, sono due descrizioni parziali di un unico processo esteso nello spazio e nel tempo». ³⁹¹ Affinché l'effetto possa prodursi, evidentemente deve darsi un punto, rigorosamente materiale e di difficile individuazione, nel quale i due 'sistemi' vengono in contatto, proprio come nell'esempio del punto luminoso citato in precedenza tratto da *Matière et mémoire*.

Sulla base di quanto detto, allora, anche per Manzotti e Tagliasco l'esperienza soggettiva emerge da un livello del reale rigorosamente impersonale, un puro agire e patire (i due autori preferiscono dire: "produrre e subire effetti") da cui, come risultato *immanente*, si origina l'esperienza come correlazione soggetto-oggetto. L'aggettivo 'puro' qui è inteso nel suo senso kantiano: prima dell'esperienza, cioè prima dell'esperienza egologicamente modalizzata; all'inizio, insomma, c'è un'esperienza liberata da ogni riferimento alla soggettività, proprio come abbiamo visto a suo tempo con 'l'insieme delle immagini' del primo capitolo di *Matière et mémoire*. ³⁹² Una lettura sinottica delle tesi dell'esternalismo radicale e della nozione di 'immagine in sé', insomma, permette a nostro avviso di ravvisare un'assonanza teoretica piuttosto vistosa: al netto delle specificità dei due discorsi in campo, infatti, in entrambi emerge una relativizzazione della coscienza soggettiva, vista come una *piega* del campo trascendentale impersonale da cui si genera l'esperienza propriamente *umana*. In altri termini ancora, dagli elementi raccolti dalla nostra analisi si può a nostro avviso chiaramente evincere come l'ontologia sviluppata da Bergson nel primo capitolo di

³⁹⁰ Ivi, p. 103

³⁹¹ Ivi, p. 104

³⁹² Per un approfondimento in chiave ontologica si veda R. Manzotti, *Spogliarsi dell'abito galileiano. Un'ontologia basata sull'identità tra rappresentazione e rappresentato*, in R. Poli (a cura di), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 113-139.

Matière et mémoire, e della quale abbiamo provato a rendere conto nella seconda parte di questo lavoro, abbia preconizzato i caratteri essenziali dell'ontologia sottesa alla proposta dell'esternalismo radicale e, in termini più generali, abbia anticipato una tendenza teoretica interna all'esternalismo *tout court* che è incline a decentrare l' "io" nel campo dell'esperienza.

Conclusione

Giunti alla fine del nostro percorso può essere utile fornire un breve quadro riassuntivo del discorso fin qui svolto, atto a metterne in luce in modo chiaro i risultati conseguiti. L'obiettivo di questo lavoro, come abbiamo ribadito più volte, era mostrare le affinità teoretiche tra le più avanzate ipotesi della filosofia della mente contemporanea e il discorso di Bergson sul tema dei rapporti tra lo spirito e la materia, con particolare riferimento al contributo di *Matière et mémoire*. A tale scopo abbiamo ritenuto opportuno procedere anzitutto con una breve ricostruzione storica del contesto filosofico e scientifico nel quale Bergson ha sviluppato le sue riflessioni sul tema in oggetto, soffermandoci in particolar modo sui rapporti tra il filosofo e i saperi scientifici, e sul dibattito francese circa i problemi suscitati dalla psicologia scientifica del tempo, con speciale attenzione ai contributi della *Revue philosophique* di T. Ribot, luogo interdisciplinare di incontro e dialogo tra le diverse posizioni del dibattito. A questo stadio iniziale del nostro lavoro, abbiamo potuto rilevare in prima battuta tutta la complessità del rapporto tra Bergson e la scienza: per il filosofo francese, infatti – e quanto stiamo per dire è risultato maggiormente evidente quando abbiamo analizzato la relazione del nostro autore col 'positivismo' – il metodo della metafisica non deve mai essere guidato dal desiderio di, per così dire, sorvolare sui dati sperimentali. Anzi, il valore di un sapere, anche per la filosofia, si misura proprio dalla sua capacità di restare *fedele all'esperienza*, rifiutando la tentazione di fare del proprio discorso una vuota dialettica dimentica della concretezza dei fatti. Ma proprio questo principio, rappresenta al contempo il cardine della critica bergsoniana allo statuto epistemologico della scienza del suo tempo; quest'ultima, infatti, non sarebbe capace, secondo il nostro autore, di apprendere tutta la ricchezza del reale in virtù di strumenti concettuali non adeguati all'oggetto. In altri termini, Bergson "sfida" il positivismo, se così possiamo esprimerci, sul suo stesso campo, quello dei fatti: sono proprio questi ultimi, infatti, a testimoniare la loro irriducibilità esplicativa al metodo del meccanicismo scientifico e a reclamare una più profonda intelligenza epistemologica. Questa fluidità di rapporti tra filosofia e scienze è stata rinvenuta pure nel contributo bergsoniano al dibattito della *Revue philosophique* sui temi della psicologia scientifica del tempo. Se da un lato, infatti, il dialogo tra gli studiosi lascia emergere chiaramente due linee

interpretative dello statuto ontologico della ‘coscienza – quella ‘riduzionista’ e quella ‘anti-riduzionista’ o ‘spiritualista’ –, dall’altro la partecipazione bergsoniana al dibattito non assume mai toni meramente controversistici ma è sempre connotata da grande interesse per gli esiti sperimentali ivi esposti anche se mai acriticamente assunti. Nel complesso di questo lavoro, quanto fin qui richiamato ha offerto – tale almeno è l’auspicio di chi scrive – elementi utili al lettore per comprendere più in profondità il discorso bergsoniano di *Matière et mémoire*, e insieme ha anche fornito un quadro storico di carattere paradigmatico: pure l’odierna filosofia della mente, infatti, si presenta quale campo di ricerca interdisciplinare, al cui interno è possibile constatare una certa mobilità dei confini tra filosofia e scienza. Detto altrimenti: uno sguardo al dibattito metafisico ed epistemologico che ha visto impegnato Bergson sul problema del rapporto spirito/corpo era giustificato anche perché istruisce, a nostro avviso, almeno sui fondamentali nodi teorici che investono oggi la ricerca filosofica sulla natura del mentale; anche oggi, infatti, in tale ambito si ripropongono con forza questioni analoghe a quelle del contesto bergsoniano, quali ad esempio il rapporto scienza-filosofia e il problema dei presupposti metafisici del metodo sperimentale.

Entrando poi *in medias res*, abbiamo cercato di analizzare il discorso sviluppato da Bergson sul rapporto tra lo spirito e la materia, con particolare riferimento al testo di *Matière et mémoire*. Lungi dall’aver voluto percorrere in maniera esaustiva tutte le possibili strade teoriche offerte dall’opera bergsoniana, abbiamo provato ad illuminarne solo gli aspetti utili al nostro discorso. In particolare, ci è sembrato in primo luogo di grande rilevanza lo spostamento d’asse teorico operato da Bergson rispetto allo studio del rapporto spirito/materia. Se, infatti, l’attenzione della maggior parte degli studiosi coevi al filosofo francese si era concentrata sulla relazione tra la coscienza e il sostrato neurale, il nostro autore cambia totalmente il campo d’indagine: lo studio della relazione tra lo spirito e la materia non deve affatto ridurre la ‘materia’ presa in considerazione al cervello, bensì guardare all’intero campo d’esperienza del soggetto. *Il polo materiale della dualità spirito-materia, insomma, per Bergson non è riducibile all’organo cerebrale ma va allargato all’ambiente in cui il soggetto è inserito, includendo anzitutto il corpo.* La genesi dello ‘spirito’, in altri termini, comunque la si voglia spiegare, è per Bergson direttamente legata all’interazione tra l’individuo e il mondo circostante. Il rapporto da comprendere non è quello tra la

coscienza e il cervello ma tra la coscienza il ‘mondo’. Questo punto è decisivo, a nostro avviso, per cogliere il nesso teoretico fondamentale tra le teorie bergsoniane e l’attuale paradigma ‘esternalista’ della filosofia della mente. La tesi che infatti accomuna trasversalmente quello che si presenta come un campo d’indagine estremamente variegato e differenziato, sostiene che la mente non è qualcosa che accade “dentro la testa” ma dipende *costitutivamente* dal mondo esterno e che dunque occorre guardare all’intrico di rapporti tra quest’ultimo e il soggetto se si vuole costruire una teoria esplicativa adeguata al fenomeno mentale. Quando Bergson, in *Matière et mémoire*, a proposito della visione di un raggio luminoso, affermerà che «*le point P, les rayons qu’il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c’est bien en P, et non pas ailleurs, que l’image de P est formée et perçue*»,³⁹³ non farà altro che suggerire lo stesso spostamento di prospettiva: non è sufficiente guardare “dentro la testa” ma è necessario assumere come campo d’indagine il soggetto *nel* suo ambiente, perché *la percezione ab origine è radicata esternamente*. Quest’approccio pone Bergson, a nostro parere, in diretto contatto con il ‘centro’ teoretico delle tesi esternaliste, le quali, per altri aspetti, differiscono tra loro talvolta anche in modo considerevole. Per tale motivo si è reso necessario, nel terzo capitolo, rendere conto del panorama esternalista, per quanto possibile, in tutte le sue varianti fondamentali; quel che ci premeva mostrare in prima battuta, infatti, era la consonanza delle tesi bergsoniane con l’impostazione teorica fondamentale comune ad ogni declinazione dell’esternalismo, consonanza che si palesa proprio nel punto che abbiamo finora provato ad evidenziare e che consiste, in ultima analisi, in un ridimensionamento del ruolo del cervello che, fino a qualche decennio fa, era considerato quale ‘luogo’ esclusivo della mente.

Oltre a questa importante valutazione di ordine generale, il discorso bergsoniano può essere considerato come ‘precorritore teorico’ dell’esternalismo anche su punti più specifici. Anzitutto, la valorizzazione del ‘corpo’ per la spiegazione dell’esperienza mentale. Secondo l’approccio enattivista,³⁹⁴ come abbiamo visto, il corpo in azione svolge una parte fondamentale nella costituzione del ‘mondo’ per un soggetto: la

³⁹³ MM, p. 192. Il corsivo è nostro.

³⁹⁴ Vedi Cap. 3 par. 9 di questo lavoro

percezione è un'azione «guidata percettivamente»³⁹⁵ e le funzioni cognitive superiori del soggetto emergono dalla ricorrente dinamica senso-motoria che si istituisce tra l'organismo e il suo ambiente. In altre parole, l'azione è dotata di un potenziale epistemico,³⁹⁶ tale per cui il 'mondo' si costituisce in funzione degli scopi pratici dell'individuo e, di conseguenza, percezione e azione non devono più essere concepiti come rigidamente separati ma pensati nella loro effettuale circolarità. Orbene, in *Matière et mémoire* Bergson afferma esplicitamente che «perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps»³⁹⁷ e che gli oggetti «réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux»,³⁹⁸ legando così in modo stringente corpo, azione e percezione, in una circolarità di rapporto che si presenta con tratti di potente anticipazione rispetto a quanto, ai giorni nostri, sostiene buona parte dell'esternalismo della filosofia della mente, potendo contare, tra l'altro, su una grande mole di dati sperimentali.

Abbiamo inoltre messo in luce la vicinanza tra l'impostazione ontologica del primo capitolo di *Matière et mémoire* e quella delle posizioni più radicali dell'esternalismo. Per queste ultime, infatti, il soggetto e l'oggetto non sarebbero i costituenti dell'esperienza bensì i costituiti: la coscienza e i suoi oggetti, in sostanza, sarebbero una *piega immanente* al campo trascendentale dell'esperienza, rispetto al quale la modalizzazione egologica propria dell'esperienza al suo livello 'umano' risulterebbe del tutto secondaria, postuma. In altri termini, «secondo questo punto di vista, oggetti e soggetti non godono di alcuna esistenza autonoma, ma si definiscono reciprocamente e non sono altro che modi diversi e limitati di descrivere il medesimo processo».³⁹⁹ Ora, abbiamo rilevato come la nozione bergsoniana di 'immagine in sé'⁴⁰⁰ presenti una certa assonanza concettuale con le posizioni appena richiamate. Per Bergson, infatti, l'inizio dell'esperienza non è l'a-priori della correlazione fondamentale coscienza-mondo, come direbbe Husserl, bensì il 'campo delle immagini' nel quale non vi è (ancora) traccia della coscienza soggettiva e dunque, propriamente, non vi sono ancora

³⁹⁵ Cf. F. Varela- E. Thompson – E. Rosh, *The Embodied Mind*, cit., p. 173

³⁹⁶ Per la nozione di 'azione epistemica' cf. cap. 3 par. 7 di questo lavoro.

³⁹⁷ MM, p. 173.

³⁹⁸ Ivi, p. 172.

³⁹⁹ R. Manzotti – V. Tagliasco, *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice, Torino 2008, p. 35.

⁴⁰⁰ Cf. cap. 2 par. di questo lavoro.

‘oggetti’; un livello del reale previo alla divaricazione soggetto-oggetto molto simile alla nozione di ‘esperienza pura’ elaborata da William James.

Ora, è importante rimarcare come questi punti di contatto, a nostro avviso piuttosto evidenti, tra le tesi bergsoniane di *Matière et mémoire* e gli attuali sviluppi della filosofia della mente, siano in larga parte del tutto non evidenziati o, quanto meno, poco considerati. Gli esternalisti radicali, salvo rare eccezioni, non citano quasi mai Bergson e la sua nozione di ‘immagine in sé’. Anche la letteratura scientifica riconducibile all’*enattivismo* o all’ambito di ricerca *dell’embodied cognition* cita poco o nulla Bergson, preferendo riferirsi alla fenomenologia e in particolare a Merleau-Ponty. Il nostro lavoro ha voluto da un lato, con tutta la modestia del caso, mettere in luce questa strana dimenticanza, valorizzando le affinità teoriche tra la proposta bergsoniana e le tesi dell’esternalismo, e dall’altro rilanciare, in e con Bergson, una ‘via alternativa’ del pensiero moderno, che accomuna il filosofo francese, William James, Alfred North Whitehead e altri, per la quale il fondamento dell’esperienza non è dato dalla *relatio* tra *cogitatio* e *res*, ma dal campo impersonale desoggettivizzato. Una lettura attenta degli ultimi sviluppi della filosofia della mente, insomma, sembra riportare in primo piano, forse inaspettatamente, una costellazione di pensatori che per molto tempo ha costituito una linea ‘minore’ della filosofia moderna.

Bibliografia

Opere di Bergson

Essais sur les donne immédiates de la conscience (1889); trad. it. F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.

Matière ed mémoire (1896); trad. it. Adriano Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Le rire. Essai sur la signification du comique (1889); trad. it. di F. Sossi, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Feltrinelli, Milano 2011.

Introduction à la métaphysique (1903); trad. it. di Rocco Ronchi, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012.

L'évolution créatrice (1907); trad. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002.

L'énergie spirituelle. Essai et conférences (1919); trad. it. di G. Bianco, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano, 2008.

Durée e simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein (1922), trad. it. di F. Polidori, *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein e altri testi sulla teoria della relatività*, Cortina, Milano, 2004.

Les deux sources de la morale et de la religion (1932); trad. it. di A. Pessina, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995.

La pensée et le mouvant. Essai et conférences (1934); trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

Oeuvres. Édition du centenaire, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 1970.

Melanges, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 1972; trad. it. parziali: *Saggi pedagogici*, a cura di F. Cafaro, Paravia, Torino 1962; *Educazione, cultura, scuola*, a cura di M. Russo, Armando, Roma 2000; *Le conferenze di Madrid*, a cura di C. Zanfi, "Dianoia", X (2005), Novembre, pp. 107-151; H. Bergson, W. James, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di Rocco Ronchi, tr. di G. Foglietta e P. Taroni, Cortina, Milano 2014.

Correspondances, a cura di A. Robinet, PUF, Paris 2002.

3) Opere su Bergson

AA.VV., *Bergson et les neurosciences*, éd. P. Gallois et G. Forzy, Robinson, Le Plessis 1997.

Adolphe L., *L'univers bergsonien*, La Colombe, Paris 1955.

Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle, a cura di F. Worms, Paris, PUF 2002.

Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie, a cura di F. Worms, Paris, PUF 2004.

Annales bergsoniennes III. Bergson et la science, a cura di F. Worms, Paris, PUF 2007.

Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique, a cura di F. Worms, PUF, Paris 2008.

Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, a cura di F. Caeymaex, F. Worms, A. François Paris, PUF 2012.

Azouvi F., *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007.

Bergson H., *Félix Ravaisson*, a cura di Marco Ivaldo, Il Ramo, Rapallo 2008.

Bertelli L., *Immagini senza quadro. Esperienza e rappresentazione nell'opera di Henri Bergson*, Mimesis, Milano 2013.

Brenner A., *Bergson, James et le pragmatisme scientifique*, in Madelrieux S. (a cura di), *Bergson et William James. Cent ans après*, PUF, Paris 2011, pp. 57-68.

Chavalier J., *H. Bergson*, Plon, Paris 2000 ; ed. it. *H. Bergson*, Morcelliana, Brescia 1937.

Deleuze G., *Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966 ; ed. it. *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1983.

Fabris M., *La filosofia sociale di Bergson*, Resta, Bari, 1966.

Forest D., *Introduction a H. Bergson, Matière et mémoire*, Flammarion, Paris 2012.

Forzy G., Gallois P. (ed.), *Bergson et les neurosciences*, Institut Synthélabo, Le Plessis Robinson 1997.

François A., *L'évolution créatrice de Bergson*, Vrin, Paris 2010.

Gamba G., *Metafisica e scienze in Bergson*, Cleup, Padova 2015.

Gilson B., *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Vrin, Paris 1985

Godani P., *Bergson e la filosofia*, ETS, Pisa, 2008.

Goldschmidt V., *Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire*, in *Annales bergsoniennes I*, pp. 73-128.

Gouhier H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris 1961 ; ed. it. *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, IPL, Milan 1967.

Guitton J., *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris 1960.

Jankélévitch V., *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931; ed. it. *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991.

Kelly M. R. (ed.), *Bergson and Phenomenology*, Palgrave MacMillan, New York 2010.

Lasciani-Petrini E., *Fuori dalla persona. L'«impersonale» in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze*, in «Filosofia politica», 3, 2007, pp. 393-409.

Mariani S., *Mente, corpo e persona in Bergson*, in Allocca N., Coccoli G., Ludovico A., Marrone C., Stella F. (a cura di), *Persona/persona. Coscienza, individuo, società*, Edizioni Kappa, Roma 2011, pp. 331-344.

Maritain J., *La philosophie bergsonienne*, M. Rivière, Paris 1914.

Id., *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Éditions de la Maison Française, New York 1944 ; ed. it. *Da Bergson a Tommaso D'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*, Edizioni Logos, Roma 1982.

Mathieu V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971.

Meletti Bertolini M., *Bergson e la psicologia*, Franco Angeli, Milano 1984.

Id., *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella "Revue philosophique" di Théodule Ribot (1876-1916)*, Franco Angeli, Milano 1991.

Pessina A., *Gnoseologia e psicologia nel primo Bergson*, CUSL, Milano 1983.

Id., *L'esperienza della "differenza" e il progetto della metafisica positiva. Bergson e Belot* in «Rivista di filosofia neoscolastica», 79,1, 1987, pp. 250-275.

Id., *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

Id., *Introduzione a Bergson*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Poggi S., *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, Il Mulino, Bologna 1991.

Politzer G., *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Pauvert, Paris 1967.

Prado B., *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Georg Olms Verlag, Hildesheim Zurich New York 2002.

Riconda G., *Il tema della «memoria» nelle filosofie della vita (James, Bergson, Whitehead)*, in Ferretti G. (a cura di), *Il tempo della memoria. La questione della verità nell'epoca della frammentazione*, Marietti, Torino 1987, pp. 195-217.

Ronchi R., *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990.

Id., *Bergson, una sintesi*, Marinotti, Milano 2011.

Id., *Prefazione, Verso l'empirismo assoluto*, in Bergson H., James W., *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Cortina, Milano 2014.

Roni R., *Le forme della memoria. Henri Bergson tra filosofia e psicologia*, in Calamari E. (a cura di), *La memoria tra cultura e biologia*, Pisa University Press, Pisa 2015, pp. 11-40.

Id., *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*, Mimesis, Milano 2015.

Soulez P., Worms F., *Bergson*, PUF, Paris 2002.

Worms F., *Le paralogisme du parallelism: «le cerveau et la pensée» de Bergson (1904) et sa portée philosophique*, in «Cahiers philosophique», 65, 1995, pp. 143-169.

Id., *Le problème de l'esprit: psychologie, théorie de la connaissance et métaphysique dans l'oeuvre de Bergson*, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrant 1995.

Id., *Introduction a Materie et memoire de Bergson*, PUF, Parigi 1997.

Id., *Le Vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris 2000.

Id., *James et Bergson : lectures croisées*, in «Philosophie», 64, 1999, pp. 54-68 ; ed. it. *Bergson e James, letture incrociate* in Bergson H., James W., *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, Cortina, Milano 2014.

3) Altri testi

Adams F. Aizawa K., *The Bounds of Cognition*, Blackwell, Oxford 2008

Amoretti M. C., *La Mente fuori dal Corpo*, Franco Angeli, Milano 2011.

Id., Manzotti R., *Esternalismi*, in «Rivista di Filosofia», 103, 1, 2011, pp. 41-68.

Bello A. A., Manganaro P. (ed.), *E la coscienza? Fenomenologia psico-patologia neuroscienze*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Bertossa F., Ferrari R., *Lo sguardo senza occhio. Esperimenti mentali sulla mente cosciente tra scienza e meditazione*, Alboversorio, Milano, 2005.

Bechtel W., *Philosophy of Mind: An Overview for cognitive science*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1998.

Bennett M. , Dennett D., Hacker P., Searle J., *Neuroscience and phylosophy*, Columbia University Press, New York 2007.

Biuso A. G., *Dispositivi semantici. Introduzione fenomenologica alla filosofia della mente*, Vill.Maori, Catania 2008.

Boncinelli E., *Il cervello, la mente e l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana*, Mondadori, Milano 2002.

Boden M., *Mind as Machine. A History of Cognitive Science*, Oxford University Press, 2006

Borgi A.M., Caruana F., “La cognizione sociale”, *Sistemi Intelligenti*, n°2/2011 (a cura di), n°3/2010.

Calisi A., *L'inganno della complessità. Neurofenomenologia ed emergenza nella spiegazione della mente*, in Id., *Oltre gli orizzonti del conosciuto. La sfida cruciale della mente alla scienza del XXI secolo*, Uni Service, Trento, 2011, 173-221.

Caruana F., *In principio era l'azione. Un'analisi normativa dei concetti nell'embodied simulation*, in «*Sistemi Intelligenti*», XVIII, 2006, 243-258.

Id., *Strumenti incarnati. Che cosa accade nel cervello quando estendiamo il corpo*, «*Sistemi Intelligenti*», n° 1/2012.

Cappuccio M. (a cura di), *Neurofenomenologia. La scienza della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

Carli E. (a cura di), *Cervelli che parlano. Il dibattito sulla mente, coscienza e intelligenza artificiale*, Mondadori, Milano 1997.

Chalmers D., *The Conscious Mind: In search of a fundamental theory*, Oxford University Press, New York 1996.

Changeux J-P., *L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983 ; ed. it. *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1993.

Id., Ricoeur P., *La nature et la règle*, Editions Odile Jacob, Paris 1998 ; ed. it. *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1998.

Chemero A., *Radical embodied cognitive science*, MIT Press/Bradford., Cambridge (MA) 2009.

Churchland P. S., *Touching a Nerve. The Self as a Brain*, W. Norton & Co., New York 2013; ed. it. *L'io come cervello*, Cortina, Milano 2014.

Clark A., *Being There: Putting Brain Body and World Together Again*, MIT Press, Cambridge (MA) 1997.

Id., *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*, Oxford University Press, 2008.

Id., Chalmers D. , *The Extended Mind*, in «*Analisis*», 58, 1/1998, pp. 7-19.

Id., *Intrinsic content, active memory and the extended mind*, in «Analysis», 65, 1, 2005, pp. 1-11.

Id., *Curing cognitive hiccups: a defence of the extended mind*, in «Journal of Philosophy», 104, 2005, pp. 163-192.

Id., *Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension*, Oxford University Press, New York 2008.

Crick F., *The astonishing hypothesis*, New York, Simon and Shustner; trad. it. *La scienza e l'anima. Un'ipotesi sulla coscienza*, Milano, Rizzoli, 1994.

Damasio A., *Descartes' error*, Putnam, New York 1994,; trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, Ragione e Cervello umano*, Milano, Adelphi, 1995.

Davidson D., *Essays on Action and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980; ed. it. *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, Bologna 1992.

Dehaene S., *Conscious and Brain. Deciphering How The Brain Codes Our Thoughts*, Viking, New York 2014; ed. it. *Coscienza e cervello. Come I neuroni codificano il cervello*, Cortina, Milano 2014.

Deleuze G., *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969 ; ed. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.

Id., *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Minuit, Paris 1983; ed. it. *L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984.

Id., F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris 1991 ; ed. it. *Che cos'è la filosofia ?*, Einaudi, Torino 1996.

Dennet D., *Consciousness explained*, Little Brow and Company, Boston 1991; trad. it. *Coscienza, che cosa è*, Rizzoli, Milano 1993.

Depraz N., Varela F.J, Vermersch P., *The gesture of awareness. An account of its structural dynamics* in M. Velmans, a cura di, *Investigating Phenomenal Consciousness*, Benjamin Publishers, Amsterdam 2000;

Di Francesco M., *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 1996.

Id., *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1998.

Id., *La Coscienza*, Laterza, Roma - Bari 2000.

Id., Piredda G., *La mente estesa. Dove finisce la mente è comincia il resto del mondo?*, Mondadori, Milano 2012.

Donald M., *L'evoluzione della mente*, Garzanti, Milano 2004.

Dourish P., *Where the Action is: the foundations of Embodied Interaction*, MIT Press, Cambridge 2011.

Eccles J.C., *How the Self controls Its Brain*, Springer-Verlag, Berlin 1994; ed. it. *Come l'io controlla il suo cervello*, Rizzoli, Milano 1994.

Edelman G.M., *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, New York 1990; ed. it. *Il presente ricordato. Una teoria biologica della coscienza*, Rizzoli, Milano 1991.

Id., *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York 1992; ed. it. *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano 1993.

Eichenbaum H., *The Cognitive Neuroscience of Memory. An Introduction*, Oxford University Press, New York 2002.

Fodor J., *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1975

Id., *Modulatory of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge, 1983.

Freeman W.J., *How brains make up their minds*, Weindenfeld & Nicolson, London 1999; trad. it. *Come pensa il cervello*, Torino, Einaudi, 2000.

Foucault M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966 ; ed. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.

Gallagher S., Zahavi D., *The phenomenological mind: An introduction to the philosophy of mind and cognitive science*, Routledge, London 2008; ed. it. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano 2009.

Gallese V., Fadiga L., Fogassi L., Rizzolatti G., *Action Recognition in the Premotor Cortex*, in «Brain», 119, 1996, pp. 593-609

Id., Goldman, A., *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, in «Trends in Cognitive Sciences», 12, 1998, pp. 493-501.

Id., Craighero L., Fadiga L., Fogassi L., *Perception through Action*, in «Psyche», 5, 21, 1999.

Id., *The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity*, in «Psychopathology», 36, 4, 2003, pp. 171-180.

Id., *Embodied Simulation: From Neurons to Phenomenal Experience*, in «Phenomenology and the Cognitive Science», 4, 2005, pp. 23-48.

Gardner H., *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*, New York: Basic Books, 1987; ed. it. *La nuova scienza della mente. Storia di una rivoluzione cognitiva*, Feltrinelli, Milano 1998.

Gazzaniga M.J., *Mind's past*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1998; trad. it. *La mente inventata*, Milano, Angelo Guerini, 2000.

Gibson J., *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979 (ed. it. *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna 1999).

Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966 ; ed. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.

Honderich T., *Actual Consciousness*, Oxford University Press, 2014

Hurley S., *Consciousness in Action*, Harvard University Press, Cambridge 1998.

Hutto D., Myin E., *Radicalizing Enactivism: Basic Mind Without Content*, MIT Press, Boston 2012.

James W., *Essay in Radical Empiricism*, Longman Green and Co., New York 1912; ed. it. *Saggio sull'empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009.

Kandel E. R., Schwartz J. H., Jessell T. M., *Principles of Neural Sciences*, McGraw-Hill, New York 1981; ed. it. *Principi di neuroscienze*, CEA, Milano 2003.

Kandel E., *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, Norton & Co., New York 2006

Kenny A., *Cartesian Privacy*, in G. Pichtler (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, Doubleday, New York, 1966, pp. 352-70, qui 352. (Ed. It. Kenny A., *Il privato cartesiano*, pp. 252-267, In Andronico M. - Marconi D. - Penco C., *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 2008).

Kim J., *Philosophy of mind*, Westview, Boulder, CO, 1996

Kornblith H. (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Blackwell Press, Hoboken (NJ) 2001.

Lachelier J., *Du fondement de l'induction*, Alcan, Paris 1924⁸.

Legrenzi P., *Prima lezione di scienze cognitive*, Laterza, Roma-Bari 2005

Id., Umiltà C., *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009.

Manzotti R., Tagliasco V., *Coscienza e realtà*, Il Mulino, Bologna 2001.

Idd., *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Codice, Milano 2008.

Manzotti R., Moderato P., *Mente estesa: una rivoluzione a metà*, in «Sistemi intelligenti», 24, 1, 2011, pp. 65-72.

Menary R., *Cognitive integration. Mind and Cognition Unbounded*, Pallgrave Macmillan, New York 2007

Marras M., Paternoster A., *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma 2011.

Marcel A. J., Bisiach E. (eds), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, 1988.

Maturana H., Varela F., *Autopoiesis and Cognition: The realization of the living*, Reidel, Boston 1980; ed. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985.

Idd., *The Tree of Knowledge: A new look at the biological roots of human understanding*, New Science Library, Boston 1987; ed. It. *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.

Merleau-Ponty M., *Le visible e l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; ed. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993

Id., *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 176; ed. it. *Segni*, a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967.

Id., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'Ecole Normale Supérieure (1947-48)*, Vrin, Paris 1968.

Id., *La nature. Notes. Cours au Collège de France*, a cura di D. Séglard, Seuil, Paris 1995 ; ed. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura : lezioni al Collège de France 1956-1960*, Cortina, Milano 1996.

Nagel T., *What Is It Like to Be a Bat?* in «The Philosophical Review», 83, 4, pp. 435–450, 1974; ed. it. *Thomas Nagel, Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, in Hofstadter D., Dennet D., *L'io della mente*, Adelphi, Milano, 1985, pp. 379-391.

Nannini S., *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Bari-Roma, Laterza 2002.

Neisser U., *Cognitive psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1967, pp. 5-11; ed. it. *Psicologia cognitivista*, Martello Giunti, Milano 1976.

Noë A., *Action in perception*, MIT Press, Boston 2004

Id., *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, Hill and Wang, New York 2009; trad. it. *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

Id., *Varieties of presence*, Harvard University Press 2012

Oliverio A., *Biologia e filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Id., *La mente. Istruzioni per l'uso*, Rizzoli, Milano 2001.

Id., *Prima lezione di neuroscienze*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

Paternoster A., *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Penrose R., *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics*, Oxford University Press 1989; ed. it. *La mente nuova dell'imperatore*, Rizzoli, Milano 2000.

Petitot J, Varela F. J., Pachoud B., J. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 1999

Perrini M., *Filosofia e coscienza. Socrate, Seneca, Agostino, Erasmo, Thomas More, Bergson, Morcelliana, Brescia 2008.*

Pititto R., *Cervello, mente, linguaggio. Una introduzione alle scienze cognitive*, Cartman, Torino 2009.

Poli R. (ed.), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto*, Morcelliana, Brescia 2013.

Putnam H., *The Meaning of 'Meaning'*, in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1975, pp. 131-193. La versione italiana è raccolta assieme ad altri scritti in Id., *Mente, Linguaggio e Realtà*, Adelphi, Milano 1987.

Recanati F., *Direct Reference*, Blackwell, Oxford 1993.

Ricoeur P., *Le mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris 2000; ed. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffale Cordina, Milano 2003.

Rizzolatti G., Sinigaglia C., *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

Rockwell T., *Neither ghost nor brain*, MIT Press, Cambridge 2005.

Ronchi R., *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015.

Sartre J-P, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, J. Vrin, Paris 1966 ; ed. it. *La Trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di Rocco Ronchi, Marinotti, Milano 2011.

Id., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1965.

Scotti A., *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2015

Searle., *What is Life? Mind and Matter*, University Press, Cambridge 1967.

Id., *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Harvard University press, Cambridge 1984; ed. it. *Mente, cervello, intelligenza*, Milano, Bompiani, 1988.

Id., *The Mystery of Consciousness*, New York Review, New York 1997; ed. it. *Il mistero della coscienza*, Cortina, Milano 1998.

Id., *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004; ed. it. *La mente*, Milano, Cortina, 2005.

Id., *Seeing Things As They Are. A Theory of Perception*, Oxford University Press, 2015, p. 15; ed. it. *Vedere le cose come sono. Una teoria della percezione*, Cortina, Milano 2016.

Stewart H., *The Ontology of Mind: Events, Processes, and States*, Clarendon Press, Oxford 1997

Stich S., *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, MIT Press, Cambridge (MA) 1983.

Taroni P., *Tempo interiore, tempo oggettivo. Bergson e Piaget. Il concetto di tempo dalla filosofia della vita all'epistemologia genetica*, Quattroventi, Urbino (Pesaro), 1999

Trincia F., *Il giovane Sartre e il problema dell'io*, in Farina G. (a cura di), *Sartre après Sartre*, Nino Aragno Editore, Torino 2008.

Tye M., *Consciousness, Color, and Content*, MIT Press, Cambridge (MA) 2000.

Id., *New Troubles for the Qualia Freak*, in J. Cohen – B. McLaughlin (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 303-318.

Vanzago L., Ceroni M., Savoldi F., *La coscienza. Contributi per specialisti e non specialisti tra Neuroscienze, Filosofia e Neurologia*, Aras Edizioni, Fano 2014.

Varela F.J., Thompson E., Rosch E., *The embodied mind: cognitive science and human experience*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991; trad. it. *La via di mezzo della conoscenza: le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992.

Varela F.J., *Neurophenomenology. A methodological remedy for the hard problem*, «Journal of Consciousness Studies», Special Issue June 1996; trad. it. *Neurofenomenologia. Una soluzione metodologica al problema difficile*, «Pluriverso», 1997, 3, pp. 16-39.

Velmans M., Schneider S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Blackwell, Oxford 2007.

Whitehead A. N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan, 1929 (second edition by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne: Free Press, 1978); ed. it. *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Il Saggiatore, Milano 1965.

Id., *Science and Modern World*, Macmillan Free Press, New York 1967.

Wilson R., *Boundaries of the mind: The Individual in the fragile sciences: Cognition*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Id., *Collective memory, group minds, and the extended mind thesis* in «Cognitive Processing», 6, 4, 2005, pp. 227-236.

Zanfi C., *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Quodlibet, Macerata 2013.

INDICE

<i>Introduzione</i>	p.3
Capitolo 1. Bergson e il problema della ‘mente’. Il contesto biografico e storico	p.11
1.1 Il problema del tempo e la critica al meccanicismo, p. 13 – 1.2 Il rapporto col positivismo: tra metafisica e scienza, p. 18 – 1.3 Il rapporto con la psicologia, p. 25.	
Capitolo 2. Mente e mondo in <i>Matière et mémoire</i>	p.33
2.1 Dall’ <i>Essai</i> a <i>Matière et mémoire</i> , p. 34 – 2.2 L’immagine in sé, p. 37 – 2.3 Percezione pura, p. 47 – 2.4 Il corpo e la percezione, p. 54 – 2.5 Coscienza e memoria, p. 62 – La coscienza e il cervello, p. 70 – Rilievi conclusivi, p. 75	
Capitolo 3. La mente fuori dal corpo	p. 76
3.1 Una prospettiva storica: da Aristotele a Cartesio, p. 78 – 3.2 La scienza cognitiva classica (SCC). Il Modello ‘inside-out’, p. 86 – 3.3 La nuova scienza cognitiva (NSC), p. 91 – 3.4 Gli esternalismi, p. 95 – 3.5 Esternalismo semantico, p. 99 – 3.6 Esternalismo fenomenico, p. 103 – 3.7 Esternalismo del veicolo: l’ipotesi della mente estesa, p. 106 – 3.8 Esternalismo dei correlati della coscienza, p. 116 – 3.9 L’enattivismo, p. 118 – 3.10 Esternalismo fenomenico radicale, p. 135 – 3.11 Rilievi conclusivi, p. 147.	
Capitolo 4. Bergson e l’ ‘esternalismo’ in filosofia della mente	p. 149
4.1 Il ruolo del cervello e la mente estesa, p. 150 – 4.2 Percezione e azione: il ruolo del corpo, p. 157 – 4.3 Il campo trascendentale dell’esperienza, percezione pura ed esternalismo radicale, p. 163	
Conclusione	p. 174
Bibliografia	p. 179

