

RICERCHE

## Il problema mente-corpo in Henri Bergson e l'esternalismo in filosofia della mente. Spunti per un modello ontologico

Alfonso Lanzieri<sup>(a)</sup>

Ricevuto: 30 dicembre 2020; accettato: 26 luglio 2021

**Riassunto** Questo articolo propone un confronto tra la teoria mente-corpo di Henri Bergson e gli ultimi sviluppi della filosofia della mente e, più specificamente, con il cosiddetto "esternalismo". Lo scopo è duplice. In primo luogo, si vuole sostenere che l'opera del filosofo francese ha anticipato i principali punti teorici dell'esternalismo: la teoria della percezione di Bergson, infatti, ha molti e rilevanti tratti in comune con la cosiddetta 4E Cognition (embodied, embedded, enactive, extended), che finora non sono stati adeguatamente riconosciuti. In secondo luogo, l'articolo intende anche mostrare come il quadro ontologico in cui Bergson colloca la propria interpretazione dell'esperienza cosciente, possa fungere da utile riferimento per il modello esternalista, al fine di sistematizzare i dati sperimentali entro un orizzonte teorico coerente. La teoria della "percezione pura" di Bergson, infatti, supera il modello correlazionista dell'esperienza, rilevando come quest'ultima, allo stato puro, si collochi nelle cose stesse, a un livello di realtà che precede la divaricazione dell'esperienza tra soggetto e oggetto, livello che deve essere pensato come l'origine impersonale della coscienza soggettiva.

PAROLE CHIAVE: Esternalismo; Percezione; Azione; Problema mente-corpo

**Abstract** *The mind/body problem in Henri Bergson and the externalism in philosophy of mind. Towards an ontological model* – In this article we contrast Henri Bergson's mind-body theory with the latest developments in Philosophy of Mind, more specifically, in so-called "Externalism". This paper has two specific aims. First, we argue that the work of this French philosopher anticipated the main theoretical concepts of Externalism. Indeed, Bergson's theory of perception shares many important features, which have not been adequately recognized until now, with so-called 4E Cognition (embodied, embedded, enactive, extended). Second, we show how Bergson's basic ontology, which frames his interpretation of conscious experience, could offer a coherent theoretical framework to systematize experimental data in an externalist model. Bergson's theory of "pure perception" goes beyond correlation, showing that our experience, in its purest state, takes place within things themselves, at a level of reality that precedes the bifurcation of experience into a subject and an object. This undivided level of reality can be considered the impersonal origin of subjective consciousness.

KEYWORDS: Externalism; Perception; Action; Mind-Body Problem

---

<sup>(a)</sup>Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, viale Colli Aminei, 2 - 80131 Napoli (I)

E-mail: [alfonso.lanzieri@unina.it](mailto:alfonso.lanzieri@unina.it) (✉)



NELL'AMBITO DEGLI STUDI SULLA MENTE, c'è ampio consenso sul fatto che quest'ultima non sia completamente indipendente dalla realtà fisica.<sup>1</sup> L'esperienza attesta in modo non opinabile la correlazione tra i fenomeni mentali e una certa porzione di realtà fisica; naturalmente sul modo di intendere la natura di tale correlazione esiste una enorme varietà di indirizzi. Su tale sfondo comune sorge però il problema di stabilire l'estensione della realtà fisica cui i fenomeni mentali possono essere correttamente associati: questa coincide col cervello e il sistema nervoso, oppure è più ampia?

Rispetto a tale questione, entro l'orizzonte della filosofia della mente,<sup>2</sup> è possibile osservare un vero e proprio mutamento di paradigma intervenuto negli ultimi decenni, sotto la spinta dei dati scientifici. Il modello di spiegazione del fenomeno mentale definito *internalista*, tendente a considerare la mente come sistema (chiuso) d'elaborazione dati separato dall'ambiente circostante e teso a concentrare l'attenzione sul rapporto tra stati mentali e movimenti neuronali, sembra oggi decisamente scalzato da quello *esternalista*.<sup>3</sup> Quest'ultimo, più che un fronte di ricerca unitario, traccia semmai un'anticipazione euristica comune a diversi programmi di studi che, pur nelle loro specificità, considerano la mente come il risultato della complessa interazione tra soggetto e ambiente: in altri termini, la chiave per comprendere il fenomeno mentale riposerebbe nella chiarificazione della trama di rapporti tra individuo e mondo (a livello fisico, biologico, psicologico e culturale).

È opportuno specificare in che modo tale rapporto dev'essere inteso, per lo meno nelle sue caratteristiche di fondo: se la relazione individuo-mondo fosse concepita solo in termini blandamente causali, in fondo l'esternalismo non porrebbe molti problemi. In pochi, infatti, sarebbero disposti a disconoscere la necessità di un "mondo esterno" per l'esistenza di fenomeni mentali. Se, invece, intendiamo la relazione in termini di *individuazione*, allora è chiara la rilevanza del modello esternalista: in questo secondo caso, infatti, il mondo-ambiente è compreso come *causa strutturale* della mente. In altre parole, mentre per un *internalista*, al fine di individuare (nel senso ora specificato) un qualsiasi stato mentale, è sufficiente far riferimento esclusivamente a fattori che si trovano "dentro la testa" del soggetto cognitivo

essere esternalisti significa impegnarsi nei confronti della indispensabilità di principio dei fattori esterni al fine di individuare almeno alcuni stati mentali, nonché di effettuare una loro corretta tassonomizzazione.<sup>4</sup>

Rispetto a quanto detto fin qui, la tesi che vorremmo avanzare in questo contributo si articola in due punti: in primo luogo, attraverso un'analisi comparata tra la riflessione sul problema mente-

cervello di Henri Bergson – con particolare riferimento a *Materia e memoria* del 1896 – e gli assi teorici essenziali del programma esternalista, si proverà a mostrare come il discorso del filosofo francese contenga consistenti anticipazioni teoriche di tale programma, fino a ora poco valorizzate; in secondo luogo, il quadro ontologico di fondo al cui interno il filosofo francese colloca la propria interpretazione dell'esperienza cosciente può essere un utile riferimento per il modello esternalista, in ordine a una sistematizzazione dei propri dati entro un quadro teorico coerente.

## 1 La nuova scienza cognitiva

Per gli scopi che ci siamo proposti, dobbiamo ora tratteggiare con maggiore precisione i punti teorici salienti dell'esternalismo in filosofia della mente. Naturalmente, lo spazio qui disponibile non permette un resoconto completo del frastagliato e complesso panorama che si presenta di fronte a chi voglia mettere ordine in quest'ambito: l'obiettivo sarà quello di richiamare almeno gli aspetti fondamentali, in modo da offrire una ricostruzione adeguata anche se compendiativa. Come anticipato, il mutamento di paradigma che sta interessando la filosofia della mente negli ultimi decenni può essere descritto come una transizione dalla "scienza cognitiva classica", di indirizzo *internalista*, verso una "nuova scienza cognitiva" di approccio *esternalista*.

Il programma di ricerca della versione "classica" della scienza cognitiva (SCC),<sup>5</sup> infatti, sviluppatasi tra gli anni '50 e '80 del Novecento, era fondato sulla convinzione che fosse possibile studiare i processi cognitivi considerandoli come processi di elaborazione operati su rappresentazioni, seguendo il filo di una identificazione più o meno spinta tra apparato cognitivo umano e calcolatore digitale.<sup>6</sup> Date queste premesse, per gli scienziati cognitivi di tale indirizzo è possibile tracciare i confini della cognizione in modo non dissimile da come un informatico traccerebbe quelli delle operazioni di calcolo di un elaboratore, vale a dire facendolo passare sui punti di interfaccia tra la macchina e l'elemento mondo.<sup>7</sup> Susan Hurley, criticando l'internalismo, ne ha descritto in modo chiaro l'assunto teorico di base:

Se la percezione è l'input che va dal mondo alla mente e l'azione è l'output che va dalla mente al mondo, allora la mente, in quanto distinta dal mondo, è ciò verso cui l'input si dirige e da cui l'output proviene. Quindi, nonostante la rete di relazioni causali tra organismi e ambienti, supponiamo che la mente debba essere in un luogo separato, all'interno di un qualche confine che la distingue dal mondo.<sup>8</sup>

Per il modello *esternalista*, invece, l'interazione continua tra agente e ambiente riveste un ruolo

*costitutivo*<sup>9</sup> per il sorgere e lo strutturarsi della nostra esperienza mentale. In tale linea, il paragone computer-cervello viene respinto sempre più spesso, in favore di un orientamento di ricerca che è stato anche definito *4E cognitive science*, espressione che sta ad indicare una scienza cognitiva per la quale è indispensabile, con differenti livelli di radicalità, considerare la mente secondo le seguenti quattro caratteristiche: *embodied*, vale a dire “incarnata”, poiché i processi cognitivi sono distribuiti e anche fisicamente implementati sullo stesso substrato neurale responsabile della percezione e dell’azione; *enacted*, in quanto i processi cognitivi sono il portato dell’interazione dinamica tra un soggetto agente e l’ambiente; *embedded*, termine col quale si fa riferimento al carattere radicalmente *situato* dei processi cognitivi (ambiente naturale, storico, sociale e culturale); *extended*, poiché i processi cognitivi non si consumano “dentro la testa”, ma si estendono al di là dei confini della nostra scatola cranica, poiché sono in una certa parte scaricati su supporti tecnologici esterni, cui riconoscere un ruolo attivo nello sviluppo del nostro pensiero.<sup>10</sup>

Nel campo della filosofia della mente, insomma, è in atto un riposizionamento dei *confini* del fenomeno mentale e si cercano nuove risposte alla domanda «dove finisce la mente e inizia il resto del mondo?», che dava l’avvio a un celebre articolo di Andy Clark e David Chalmers, *The extended mind*, nel quale i due studiosi presentavano la tesi della “mente estesa”.<sup>11</sup>

Da forme di *esternalismo soft*, che guardano a ciò che è *esterno* al sistema nervoso come *funzionalmente* costitutivo per il sorgere dell’esperienza, si arriva fino a quelle *hard* o radicali, che concepiscono la mente come *ontologicamente* estesa o distribuita su tutti i “supporti” del processo cognitivo.<sup>12</sup> Tra i due poli, vi è un’ampia gamma di posizioni intermedie. A questa varietà di filoni, tenuta insieme dalla medesima direzione teorica fin qui esplicitata, possiamo riferirci con l’espressione *nuova scienza cognitiva o scienza cognitiva post-classica* (NSC), il cui approccio situato considera

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.<sup>13</sup>

Significativamente, per Alva Noë, uno degli esponenti più importanti dell’*enattivismo*, approccio di ricerca che si concentra sull’esperienza percettiva, descritta in termini di conoscenza di contingenze senso-motorie, percepire è un modo di agire:

La percezione non è qualcosa che ci accade. È qualcosa che facciamo. [...]. Il mondo si rende disponibile al percipiente attraverso il movimento fisico e l’interazione. [...] L’esperienza percettiva acquisisce contenuti grazie alle abilità corporee in nostro possesso. Quello che percepiamo è determinato da ciò che facciamo.<sup>14</sup>

Se questo è vero, allora – prosegue il filosofo americano – dobbiamo abbandonare l’idea secondo cui la percezione riguarderebbe ciò che accade “dentro la nostra testa”, dove si costituirebbe, complice l’elaborazione neurale, una rappresentazione interna del mondo esterno. Ciò che determina il carattere della nostra esperienza – ovvero quel che rende la nostra esperienza proprio quel tipo di esperienza che è – non è l’attività neurale nel nostro cervello, ma la relazione dinamica che intratteniamo con gli oggetti.<sup>15</sup>

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 (critica dell’analogia mente-computer della SCC); piuttosto, favoriscono, insieme al nostro corpo, l’interazione dinamica con l’ambiente: gli stati di coscienza sono la risultante della continua declinazione dell’essere nel mondo del soggetto cognitivo.

## 2 Bergson e la “percezione pura”

Possiamo elencare alcuni tratti caratteristici dell’*esternalismo*. In primo luogo, il cervello resta elemento indispensabile per il sorgere della esperienza cosciente, sebbene non sia più, per così dire, l’organo esclusivo della coscienza: va inserito entro un sistema più vasto di fattori codeterminanti che coinvolge il corpo in azione e l’ambiente circostante. In secondo luogo (questo il punto di maggiore importanza a nostro giudizio), per l’*esternalismo* il processo cognitivo va messo in relazione con una porzione di “mondo” più vasta del cervello e del sistema nervoso in generale.

Per l’*internalismo* la mente ha luogo nella testa come la digestione ha luogo nello stomaco. La metafora non è nostra, ma del già citato Alva Noë,<sup>16</sup> e sorprendentemente compare proprio in Bergson all’interno di una critica che il filosofo francese muove a quanti pretendono di dare una spiegazione dell’esperienza cosciente mediante l’analisi dei processi cerebrali:

Talvolta sentiamo dire: “In noi la coscienza è legata a un cervello; dunque, bisogna attribuire la coscienza agli esseri viventi che hanno un cervello, e negarla agli altri”. Ma vi accorgete subito del vizio di quest’argomentazione. Ragionando nello stesso modo, potremmo anche dire: “In noi la digestione è legata a uno stomaco; dun-

que, gli esseri viventi che hanno uno stomaco digeriscono, e gli altri non digeriscono». In questo caso ci sbagliaremmo di grosso perché, per digerire, non è necessario possedere uno stomaco, e neppure possedere degli organi: un'ameba digerisce, nonostante non sia altro che una massa protoplasmatica appena differenziata. [...] Nell'uomo la coscienza è incontestabilmente legata al cervello; ma non ne consegue che un cervello sia indispensabile alla coscienza.<sup>17</sup>

Il nostro autore aveva già detto chiaramente in *Materia e memoria* che, sebbene sia innegabile un nesso stringente tra i mutamenti della nostra esperienza cosciente e quelli della sostanza cerebrale, al tempo stesso da questa solidarietà non ne può discendere una riduzione esplicativa della prima alla seconda. Difatti, a giudizio di Bergson, «il sistema nervoso non ha nulla di uno strumento che servirebbe a fabbricare o anche a preparare delle rappresentazioni»<sup>18</sup> e il cervello è come «una specie di centralino telefonico»,<sup>19</sup> che riceve movimento e fa partire la risposta a tempo debito: più è ampia la possibilità per un certo organismo di ritardare la risposta motrice allo stimolo, tanto più grande sarà il grado di “libertà” dell'organismo in questione. In ogni caso, il cervello non costruisce alcuna immagine del mondo *fuori*.

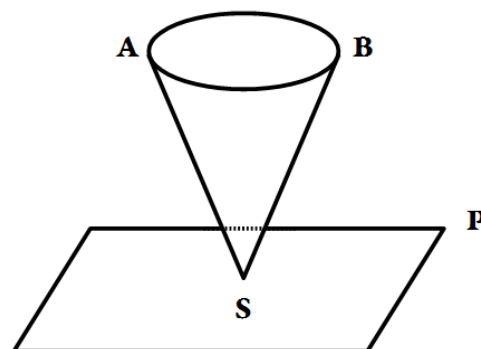
Non diciamo dunque che le nostre percezioni dipendono semplicemente dai movimenti molecolari della massa cerebrale. Diciamo che variano con essi, ma che questi stessi movimenti restano inseparabilmente legati al resto del mondo materiale. Allora *non si tratta più soltanto di sapere come le nostre percezioni si riallaccino alle modificazioni della sostanza grigia. Il problema si allarga, e si pone così in termini molto più chiari.*<sup>20</sup>

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 completo fraintendimento dell'oggetto in questione. In *Materia e memoria*, Bergson prova a risolvere la questione del rapporto tra lo spirito e il corpo (per utilizzare i termini classici della filosofia) istituendo uno spostamento d'asse teoretico rispetto all'orientamento prevalente della psicologia scientifica a lui coeva: dalla relazione coscienza/cervello l'attenzione si sposta alla relazione coscienza/mondo. Tale dislocamento concettuale – questo è il fulcro del nostro discorso – ci pare essere proprio il medesimo che si osserva nel passaggio tra internalismo ed externalismo. Così, a nostro avviso, nelle riflessioni di Bergson è anticipato l'orientamento dell'externalismo contemporaneo nell'ambito della filosofia della mente; una anticipazione alla quale finora, a parere di chi scrive, non è stata prestata la giusta attenzione. Ma dobbiamo dire di più. Anche per Bergson, *l'esperienza è più*

*estesa del sistema nervoso*. E ciò è quanto il pensatore francese sembra ammettere apertamente:

Si considera la pura percezione? Facendo dello stato cerebrale l'inizio di una azione e non la condizione di una percezione, noi rigettavamo le immagini percepite delle cose fuori dalla immagine del nostro corpo; rimettevamo dunque *la percezione nelle cose stesse*. Ma allora, *se la nostra percezione fa parte delle cose*, le cose partecipano della natura della nostra percezione. L'estensione materiale non è più, non può più essere quella molteplice estensione di cui parla la geometria; assomiglia piuttosto alla estensione indivisa della nostra rappresentazione. Sarebbe come dire che l'analisi della pura percezione ci ha lasciato intravedere nell'idea di *estensione* una possibile *avvicinamento tra l'esteso e l'inesteso*.<sup>21</sup>

Il passo citato merita attenzione: “l'esteso e l'inesteso” cui qui Bergson si riferisce sono, da un lato, l'universo degli enti fisici (compreso dunque il cervello), e dall'altro gli stati mentali: la loro possibile “unione” – oltre ogni dualismo – sarebbe pensabile, secondo il filosofo francese, nella nozione di *estensione*, poiché la percezione deve essere posta “dentro le cose”, dato che, *allo stesso tempo*, le cose partecipano della natura della nostra percezione. Bergson, allora, non dice semplicemente che la percezione è nelle cose – posizione che può far pensare alla nozione di *Dasein* dell'ermeneutica esistenziale heideggeriana o della fenomenologia –, ma che la percezione, pensata nella sua “purezza”, per così dire nel suo grado zero, è *parte delle cose*. In tale ottica, la percezione, prima di essere qualcosa *a parte subiecti*, si radica *esternamente*: sta nella materia come la parte sta al tutto. Tra questa percezione e la materia, infatti, c'è differenza di grado e non di natura. Un'immagine proposta da Bergson stesso può esser d'aiuto.



Il punto S è, nello stesso tempo, sia un punto del piano P (il piano che il filosofo francese definisce “l'insieme delle immagini”, la “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 (l'esperienza mentale) e la materia nel quale si situa l'atto della percezione pura. La materia e lo spirito in un punto sono assolutamente identici: nella percezione pura c'è continuità tra percepito e percipiente.

Bergson rivede da cima a fondo l'impostazione dualista dell'esperienza di ascendenza cartesiana o, a essere più precisi, ne ridiscute i due assunti "indiscutibili": l'inestensione dello spirito da un lato, e il carattere spaziale della estensione della materia dall'altro; secondo il nostro autore, infatti, la difficoltà di articolare una teoria della esperienza plausibile discende direttamente dal considerare «la materia come essenzialmente divisibile e ogni stato d'animo come rigorosamente inesteso».<sup>22</sup> Si sarà notata l'aggiunta dell'aggettivo "pura" a "percezione": in che modo distinguere la "percezione pura" dalla percezione comunemente intesa?

Come mostrano le complesse analisi svolte in *Materia e memoria*, che qui non possiamo ripercorrere per motivi di spazio,<sup>23</sup> la percezione, nel suo concreto esercizio quotidiano, è sempre intrisa di ricordi: l'elemento soggettivo dell'esperienza, insomma, ciò che la costituisce in quanto *mia*, è iniettato dal ricordo: «la coincidenza della percezione con l'oggetto percepito esiste più di diritto che di fatto. Bisogna tener conto del fatto che il percepire finisce con l'essere soltanto un'occasione per ricordare»;<sup>24</sup> ma «la mia percezione, allo stato puro, è isolata dalla mia memoria, non va dal mio corpo agli altri corpi: è, all'inizio, nell'insieme dei corpi, poi, a poco a poco, si limita e adotta il mio corpo come centro».<sup>25</sup> Con ciò viene affermato l'originario *radicamento esterno* della percezione: "pura", infatti, in senso kantiano, è la percezione che sta prima dell'esperienza in quanto egologicamente modalizzata. Si dà quindi un punto di coincidenza tra spirito e materia nel quale questi due "lati" dell'esperienza sono la medesima cosa. Ed è da tale livello del reale che soggetto e oggetto, i due poli dell'esperienza vissuta, co-nascono. *Soggetto e oggetto, dunque, non sono originari ma derivati*. A questo punto c'è un altro passo di *Materia e memoria* che ci sembra importante citare per la sua valenza chiarificatrice, e questo giustifica la lunghezza della prossima citazione.

Si prenda, per esempio, un punto luminoso P, i cui raggi agiscono sui differenti punti a, b, c della retina. [...] Provvisoriamente limitiamoci a dire, senza troppo approfondire qui il senso delle parole, che il punto P rinvia alla retina delle vibrazioni luminose. [...] Ora, io vedo che le vibrazioni trasmesse dal punto P ai diversi corpuscoli retinici sono condotti ai centri ottici sottocorticali e corticali, spesso anche a degli altri centri, e che questi centri a volte trasmettono a dei meccanismi motori, a volte le arrestano provvisoriamente. [...] Si potrà dire, se si vuole, che l'eccitazione, dopo aver percorso que-

sti elementi, dopo aver raggiunto il centro, qui si converte in un'immagine cosciente che in seguito è esteriorizzata nel punto P. Ma, esprimendosi così, ci si piegherà semplicemente alle esigenze del metodo scientifico; non si descriverà affatto il processo reale. In realtà non c'è un'immagine inestensiva che si formerebbe nella coscienza ed in seguito si proietterebbe in P. La verità è che il punto P, i raggi che emette, la retina, e gli elementi nervosi interessati, formano un tutto solido, che il punto luminoso P fa parte di questo tutto, e che è proprio in P, e non altrove, che l'immagine di P è formata e percepita.<sup>26</sup>

Anche da questo passo si può comprendere quanto il nostro autore sia in sintonia, secondo noi, con quanto ci pare essere il presupposto concettuale di ogni tipo di esternalismo: il centro delle analisi bergsoniane è, infatti, il processo di interazione tra l'organismo e il mondo circostante, e la curvatura egologica dell'esperienza, contro ogni dualismo, è l'effetto non l'inizio. Di più ancora: affermare che è il punto P il luogo in cui l'immagine è percepita, significa spostare il cominciamento dell'esperienza da dove lo pone l'*internalismo*.

La percezione non è, per Bergson, uno stato mentale prodotto *in* noi dalle cose: contro questa concezione, sostiene una sorta di realismo immediato. Non percepiamo perché le cose sono in noi, ma perché noi siamo nelle cose. Per Bergson, quando percepisco qualcosa (per esempio, la vedo) il processo non comincia nella retina, perché ciò che accade nella retina è soltanto il prolungamento di alcune ondulazioni luminose che hanno origine dall'oggetto stesso. Il decorso percettivo nella sua integrità va dalla cosa al cervello senza soluzione di continuità. Nulla di diverso sostiene, per esempio, la teoria esternalista della "mente allargata" di Riccardo Manzotti, quando afferma che «gli oggetti accadono grazie alle circostanze causali di cui i nostri corpi fanno parte».<sup>27</sup> Rigore filologico e metodologico ci impediscono di dichiarare Bergson un "esternalista" secondo i canoni odierni: ciò comporterebbe una indebita retro-applicazione di categorie teoriche contemporanee. E tuttavia, alla luce di quanto emerso, sia concesso ribadire che in Bergson è possibile rinvenire elementi concettuali sufficienti per una teoria esternalista *ante litteram*. Ma è possibile allargare ancora il nostro discorso.

### 3 Percezione e azione in *Materia e memoria*

Se la valorizzazione del "mondo" in ordine alla genesi della nostra esperienza mentale è così forte nella riflessione bergsoniana, come abbiamo cercato di mostrare fin qui, non sorprende che il nostro autore dedichi in *Materia e memoria* grande attenzione al "corpo", visto quale *Leib*, corporeità viva e in commercio costante con un ambiente che, lungi dall'essere già *dato*, si struttura proprio in forza di

tale commercio, fino ad affermare che «gli oggetti che circondano il mio corpo riflettono l'azione possibile del mio corpo su di essi»,<sup>28</sup> e cioè che *percepire un oggetto e definire le linee della mia azione possibile su di esso sono il medesimo atto*, in linea con la valorizzazione dell'elemento "incarnato" (*embodied*) ed enattivo (*enacted*) della nuova scienza cognitiva.

*Il soggetto forma il mondo vivendolo.* Per Bergson, infatti, il modo di presentarsi del percetto è direttamente influenzato dalla modalità di interazione, di stampo pragmatico, con esso giocata dal soggetto. Gli oggetti «rinviando al mio corpo, come farebbe uno specchio, la sua eventuale influenza: si ordinano secondo le capacità crescenti o decrescenti del mio corpo»;<sup>29</sup> gli oggetti, allora, non "premono" sull'apparato percettivo del soggetto immerso nell'ambiente, investendolo con una molteplicità di sensazioni organizzate dall'intelletto secondo forme intellettuali, alla maniera della soggettività kantiana.

Bergson sostiene che nell'interazione percettiva gli oggetti già «si ordinano» (*ils s'ordonnent*). Sensi e intelletto, allora, sono già da sempre circolarmente congiunti: nella percezione l'organismo mette il mondo in prospettiva a partire dai propri scopi vitali. Vedere un oggetto, in altre parole, vuol dire già immaginarsi l'azione potenziale che lo coinvolgerà e, simultaneamente, immaginare un'azione vuol dire, propriamente, vedere un oggetto: *l'azione fa vedere*. Ecco perché il filosofo francese sostiene che ciò che va spiegato della percezione non è tanto come si ottiene, ma come si limita, visto che, nel suo grado zero (la percezione pura di cui già si è detto) essa è inserita nel *tutto* per poi limitarsi per effetto dell'interesse del vivente.<sup>30</sup> In quest'ottica, Bergson ridefinisce in tono *pragmatico* la materia e la percezione:

chiamo materia l'insieme delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo.<sup>31</sup>

Anche per Bergson, insomma, è la costante interazione sensomotoria individuo/ambiente a garantire, propriamente, il fatto che si dia esperienza di un "mondo": l'originario non è il "fatto percettivo", ma l'organismo agente in base a scopi pratici. Perciò può affermare che

il mio presente è il mio atteggiamento di fronte all'immediato futuro, è la mia sensazione imminente. Il mio presente è proprio dunque sensorio-motorio.<sup>32</sup>

La spazialità del corpo non è di posizione ma di situazione, avrebbe detto Merleau-Ponty, anni dopo Bergson.<sup>33</sup> I dati scientifici hanno poi suffragato l'idea del forte intreccio tra percezione e azione. È ormai acquisita l'esistenza a livello neu-

ronale di una relazione cognitivamente articolata del soggetto col mondo già al livello del sistema motorio. La scoperta dei cosiddetti "neuroni specchio" (classe di cellule nervose presenti nella corteccia premotoria ventrale e originariamente individuate nel cervello del macaco), per esempio, che si attivano sia quando eseguiamo una certa azione diretta a un oggetto, sia quando ci limitiamo a osservare quell'oggetto, ha confutato l'idea di una netta dicotomia tra componenti di alto livello e di basso livello nell'esecuzione dell'azione.<sup>34</sup> Nel caso, per esempio, della vista di una tazzina,

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.<sup>35</sup>

Il carattere della nostra percezione, allora, è essenzialmente pragmatico: 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 a cui letteralmente vede le cose e le vede in un certo modo anziché in un altro. Anche per Bergson 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 «riflettono l'azione possibile del mio corpo su di essi»: è il legame pragmatico col mondo, che è sempre "fungente", si direbbe adoperando il lessico della fenomenologia, a favorire il distacco dei singoli enti dall'insieme delle immagini, a tagliare nel flusso della vita, che è molteplicità indivisa, questo o quell'oggetto, in vista del maggiore adattamento all'ambiente dell'essere vivente.

Se Rizzolatti e Sinigaglia definiscono la tazzina come "un polo d'atto virtuale", Bergson, che aveva parlato di "azione possibile" (*action possible*) riflessa dagli oggetti in direzione del soggetto, arriverà a definire la coscienza come la misura della distanza virtuale tra ciò che si fa e ciò che si potrebbe fare.<sup>36</sup>

#### 4 Il campo trascendentale dell'esperienza

Dunque, l'esperienza è radicata nella profondità atematica della logica del corpo in azione, il cui

intreccio col mondo precede ontologicamente qualunque coscienza riflessiva. La tesi bergsoniana è certamente precorritrice, per alcune intuizioni, delle analisi della fenomenologia della percezione, in particolare di quelle di Merleau-Ponty, come questi ha riconosciuto.<sup>37</sup>

Allo stesso tempo, però, la posizione di Bergson appare, in un certo senso, ancor più radicale di quella merleau-pontiniana e di quella fenomenologica in generale. Merleau-Ponty, infatti, individua nella realtà corporeo-percettiva il luogo della fenomenalità originaria che precede la duplicità soggetto-oggetto, in cui è detta la coappartenenza di percipiente e percepito. E, tuttavia, l'*ego* resta sempre dalla stessa parte, dalla parte del "mio" corpo: l'intenzionalità del corpo vissuto non è mai abbandonata, in altri termini, rimane quale orizzonte intrascendibile dell'esperienza.

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: A=B. Anzi, a voler essere esatti, non dovremmo parlare neppure di A e B, poiché entrambi i termini ci saranno quando l'esperienza si modalizzerà in senso egologico: solo allora si daranno un A e un B, un sentiente e un sentito, una coscienza intenzionalmente atteggiata e un mondo intenzionato, un percepito e un cervello che elabora l'informazione. Nel piano di coincidenza che Bergson si sforza di farci pensare, invece, c'è solo l'impersonale: nessun Io, nessuna intenzionalità, nessuna mediazione. L'origine della "rappresentazione" è l'identità. Per la fenomenologia di Merleau-Ponty questa impostazione, lungi dall'essere un guadagno, rappresenta esattamente la debolezza della riflessione bergsoniana:

Né Bergson né gli psicologi che egli critica distinguono la coscienza e l'oggetto di coscienza [...] C'è dunque cecità in Bergson verso l'esser proprio della coscienza, verso la sua struttura intenzionale.<sup>38</sup>

Per l'autore di *Materia e memoria*, invece, questo è il passo di danza necessario se si vuole superare ogni residuale cartesianesimo nella lettura del rapporto mente-corpo: il cominciamento insuperabile dell'esperienza non è, come direbbe Husserl, l'a-priori universale della correlazione coscienza-mondo, per la quale il "mondo" è dimensione, appunto, correlativa alla soggettività trascendentale sempre fungente. Se la tesi fondamentale della fenomenologia è che la coscienza è coscienza di qualche cosa, la tesi di Bergson è che anzitutto la coscienza è qualcosa. Se il soggetto forma il mondo vivendolo, è però anzitutto il mondo che *si fa* nell'esperienza del soggetto. Il piano asoggettivo dell'esperienza, quello della percezione pura, è descritto nel primo capitolo di *Materia e memoria*, dove è presentata la teoria dell'*immagine in sé*:

Per un istante fingeremo di non conoscere niente delle teorie della materia e delle teorie dello spirito, niente delle discussioni sulla realtà o l'idealità del mondo esterno. Eccomi dunque in presenza di immagini, nel senso più vago con cui si possa assumere questa parola, immagini percepite quando apro i miei sensi, non percepite quando li chiudo. Tutte queste immagini agiscono e reagiscono le une sulle altre in tutte le loro parti elementari, secondo delle leggi costanti, che chiamo leggi di natura.<sup>39</sup>

Originari, in altre parole, non sono né i soggetti né gli oggetti (intesi come riferimento intenzionale degli stati mentali) né la loro correlazione. Originaria è, per così dire, la rappresentazione stessa, liberata, però, dal riferimento allo spettatore, che Bergson chiama (con una espressione indubbiamente audace) *immagine che esiste in sé*,<sup>40</sup> una immagine che non è immagine per qualcuno e che non rimanda ad altro che a sé stessa. È il caso di ricordare la profonda vicinanza tra teoria bergsoniana delle "immagini in sé" e quella della "esperienza pura" di William James. Lo stesso Bergson scrive all'amico James che

più ci rifletto e più credo che la filosofia si debba fermare a una soluzione vicina a quella che voi indicate: c'è l'esperienza pura, che non è né soggettiva né oggettiva (io impiego la parola immagine per indicare una realtà di questo genere).<sup>41</sup>

Affermare che la materia è l'insieme delle immagini non costituisce una sorta di riduzione fenomenologica *sui generis*. Vuol dire, piuttosto, sostenere, sul piano ontologico, la coincidenza di essere e apparire: non l'essere è come *ci* appare ma l'essere è l'essere dell'apparire. Bisogna, però, ancora 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, come predicato da Bergson, allora questa va liberata dal suo riferimento a un soggetto-sostrato: l'apparire va assolutizzato. Come ha ben colto 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 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.<sup>42</sup>

Possiamo illustrare quanto descritto fin qui con un esempio. Il senso comune pensa al processo percettivo scindendo la cosa in tre "oggetti" di dif-

ferente qualità ontologica. Nel caso della visione di una mela, per esempio, nella linea che va dall'oggetto al soggetto ci sarebbero, in un certo senso, tre mele: quella reale (il frutto *là fuori*), quella neurale (i movimenti neuronali correlativi all'esperienza del vedere) e, infine, quella mentale (l'immagine interiore della mela). Questa versione, però, è dovuta a una ricostruzione *ex post* del processo con gli elementi prodotti dall'analisi; a tal proposito, Whitehead parlerebbe di "fallacia della concretezza mal posta".

Nella prospettiva bergsoniana, in questo molto vicina a quella dell'esternalismo radicale, al grado zero dell'esperienza, cioè prima della divaricazione tra soggetto e oggetto, c'è perfetta identità tra la mela e la mente: queste due entità separate sorgono come aspetti (oggettivo e soggettivo) di un unico processo. Non può esserci nessuna mela e nessun soggetto che la percepisce, infatti, se non a partire dall'unico processo "fisico" che coinvolge mela, raggi luminosi e sistema nervoso, entro il quale le varie entità co-nasceranno. Ora, se – come sostiene Bergson – la percezione è piuttosto nelle cose che in noi, se l'immagine non diventa cosciente in me, ma in sé stessa, il piano soggettivo delle immagini (la "esperienza pura" jamesiana) deve essere pensato come una coscienza virtuale e infinita, una sorta di percezione "inconscia", una percezione senza appercezione. Su questa interverrà la percezione cosciente che ritaglierà delle parti seguendo gli scopi vitali dell'organismo. Come si stacca da quello sfondo la nostra rappresentazione? In che modo, insomma, si passa dal piano delle immagini-materia a quello dell'esperienza soggettiva?

Le risposte, in realtà, si trovano in quanto già detto, si tratta solo di recuperarle. In precedenza, abbiamo riportato questa affermazione di Bergson: «chiamo materia l'insieme delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo». <sup>43</sup> Il passaggio dal piano delle immagini al piano della percezione soggettiva avviene grazie a quella "immagine" speciale che è il corpo. A un certo punto, nell'insieme delle immagini che «agiscono e reagiscono le une sulle altre», <sup>44</sup> il corpo vivente differisce la risposta allo stimolo ricevuto, risposta che, sul piano delle immagini-materia (o della coscienza virtuale come anche l'abbiamo chiamata), è invece automatica, come automatiche sono, per esempio, le reazioni chimiche delle sostanze naturali a certe condizioni. Per tale motivo Bergson afferma – anche questo l'abbiamo mostrato in precedenza – che il cervello è come un «una specie di centralino telefonico», <sup>45</sup> che riceve movimento e restituisce movimento: l'organismo vivente è necessitato a scegliere il modo in cui restituire il movimento ricevuto. Più è alto il grado di complessità del sistema nervoso dell'organismo, più è ampia la possibilità di ritar-

dare la risposta motrice allo stimolo, più è alto il grado di indeterminazione della reazione e, dunque, di "libertà" dell'organismo in questione.

## 5 Conclusioni

Nel nostro percorso abbiamo cercato di mostrare i punti di contatto tra le analisi sul rapporto tra esperienza mentale e stati cerebrali di Bergson e l'indirizzo esternalista della filosofia della mente contemporanea. In primo luogo, più che accostare il pensiero di Bergson a una specifica versione dell'esternalismo, abbiamo provato a illustrarne la prossimità rispetto ad alcuni nodi teorici fondamentali dell'esternalismo, che crediamo trasversali alle tante varianti di questo orizzonte. A nostro avviso, sotto questo aspetto, la consonanza tra le intuizioni bergsoniane e l'esternalismo aspetta ancora di essere adeguatamente valorizzata, pur non essendo del tutto ignota alla letteratura specializzata.

In secondo luogo, ripercorrendo la nozione bergsoniana di "immagine", con particolare riferimento al primo capitolo di *Materia e memoria*, abbiamo provato a richiamare l'attenzione sui presupposti ontologici della teoria *body-mind* del filosofo francese, esposti qui naturalmente solo nelle loro linee essenziali: la concezione di Bergson – questo è il punto che ci pare importante rimarcare – si pone in antitesi rispetto a ogni visione *correlazionista* dell'esperienza (inclusa, dunque, anche quella fenomenologica) o, per essere più precisi, a ogni visione che fa della correlazione il principio originario dell'esperienza. Anche sotto questo secondo aspetto la proposta di Bergson, se ulteriormente approfondita, potrebbe rappresentare un utile terreno di confronto per l'esternalismo, in ordine alla chiarificazione o sistematizzazione dello sfondo ontologico delle proprie analisi. Nella prospettiva presentata, infatti, quanto deve essere spiegato non è come la percezione si formi, ma come essa si limiti: nel grado zero dell'esperienza, infatti, il tutto è connesso nell'orizzonte nella perfetta identità di una percezione impersonale infinita. <sup>46</sup>

Tale identità viene poi corrugata da una *sottrazione*, l'esperienza soggettiva, che sorge per effetto di un ritardo della risposta motrice da parte di organismi che hanno raggiunto un certo grado di complessità del sistema nervoso, e che percependo, "ritagliano" nel reale quel che è in linea ai loro interessi vitali. Per questo Bergson definisce il cervello come l'organo dell'attenzione alla vita, <sup>47</sup> che come una sorta di testina fonografica permette alla vita dell'organismo di restare ben agganciata alla "traccia", l'ambiente circostante, canalizzando volta per volta le operazioni di una mente più estesa del sistema nervoso stesso.

## Note

<sup>1</sup> Il termine "fisico" qui è assunto nella sua accezione



più generale e comune, come sinonimo di tutto quanto può rientrare entro i confini di un'esperienza sensibile e può essere descritto e spiegato secondo i canoni delle scienze naturali.

<sup>2</sup> Può essere opportuno un chiarimento terminologico. La filosofia della mente si occupa specificatamente del *body-mind problem*, si interroga cioè 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 le scienze cognitive. Queste ultime sono sovente confuse con le neuroscienze, anche in virtù dei molti punti tangenza tra i due ambiti. Tuttavia "scienza cognitiva" e "neuroscienza" non sono sinonimi: 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 (cfr. P. LEGRENZI, *Prima lezione di scienze cognitive*, pp. V-VI). Per un approccio generale alla filosofia della mente in prospettiva storica: S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Per un'introduzione alle scienze cognitive: M. MARRAFFA, A. PATERNOSTER, *Scienze cognitive*.

<sup>3</sup> È il caso di ricordare che tale differenziazione vuole individuare, per così dire, dall'alto, due tendenze d'insieme che, com'è intuibile, nella concretezza della ricerca conoscono non solo una grande varietà di accenti al loro interno – come si dirà anche in seguito – ma anche zone di tangenza o intersezione.

<sup>4</sup> M.C. AMORETTI, *La mente fuori dal corpo*, p. 12; si veda anche R.A. WILSON, *Boundaries of mind*.

<sup>5</sup> Cfr. H. GARDNER, *La nuova scienza della mente. Storia di una rivoluzione cognitiva*.

<sup>6</sup> Cfr. M. DI FRANCESCO, G. PIREDDA, *La mente estesa*, p. 44.

<sup>7</sup> Cfr. L.A. SHAPIRO, *Embodied cognition*, p. 28.

<sup>8</sup> S. HURLEY, *Consciousness in action*, p. 2: «If perception is input from the world to the mind and action is output from the mind to the world, then the mind as distinct from the world is what the input is to and the output is from. So, despite the web of causal relations between organisms and environments, we suppose the mind must be in a separate place, within some boundary that sets it apart from the world» - trad. it. mia.

<sup>9</sup> Cfr. M. DI FRANCESCO, G. PIREDDA, *La mente estesa*, pp. 79-80.

<sup>10</sup> Per questa sintesi sulle caratteristiche della *4E cognitive science* cfr. F. CARUANA, M. VIOLA, *Come funzionano le emozioni*, pp. 111-112. Si veda anche F. CARUANA, A. BORGHI, *Il cervello in azione*.

<sup>11</sup> Cfr. A. CLARK, D.J. CHALMERS, *The extended mind*.

<sup>12</sup> Più che di esternalismo sarebbe meglio parlare di esternalismi, al plurale, data la varietà degli indirizzi. Per una panoramica si veda ancora M.C. AMORETTI, *La mente fuori dal corpo*; M.C. AMORETTI, R. MANZOTTI, *Esternalismi*; S. HURLEY, *The varieties of externalism*.

<sup>13</sup> M. DI FRANCESCO, G. PIREDDA, *La mente estesa*, p. 81.

<sup>14</sup> A. NOË, *Action in perception*, p. 1. «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 ac-

quires content thanks to our possession of bodily skills. What we perceive is determinate by what we do». Traduzione mia.

<sup>15</sup> Cfr. A. NOË, *Perché non siamo il nostro cervello*, p. 63.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 4.

<sup>17</sup> H. BERGSON, *L'energia spirituale*, p. 7.

<sup>18</sup> H. BERGSON, *Materia e memoria*, p. 24.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 153 - corsivo nostro.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>23</sup> Si vedano in particolare i capp. 2-3 dell'opera.

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

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

<sup>27</sup> R. MANZOTTI, *La mente allargata*, p. 56.

<sup>28</sup> H. BERGSON, *Materia e memoria*, p. 16.

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>33</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 153.

<sup>34</sup> Cfr. G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, *So quel che fai*. Anche il più recente G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, *Specchi nel cervello*.

<sup>35</sup> G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, *So quel che fai*, p. 47.

<sup>36</sup> Cfr. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, p. 175.

<sup>37</sup> Sul rapporto tra i due tanto si è già scritto. Molto importanti risultano le lezioni dedicate a Bergson all'interno di un corso tenuto da M. Merleau-Ponty nel '47-'48 e raccolte in: M. MERLEAU-PONTY, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*.

<sup>38</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, p. 111.

<sup>39</sup> H. BERGSON, *Materia e memoria*, p. 13.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, p. 6.

<sup>41</sup> La lettera è del 20 luglio 1905. L'epistolario Bergson-James è disponibile per la prima volta interamente in: H. BERGSON, W. JAMES, *Durata reale e flusso di coscienza*, p. 24.

<sup>42</sup> V. MATHIEU, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, p. 73.

<sup>43</sup> Cfr. *supra*, nota 25.

<sup>44</sup> Cfr. *supra*, nota 39.

<sup>45</sup> Cfr. *supra*, nota 19.

<sup>46</sup> "Percezione impersonale infinita" può rimandare alla nozione di "intuizione", cui il pensiero di Bergson è tradizionalmente associato. L'intuizione bergsoniana, infatti, è partecipazione all'assoluto, da intendersi non come assoluto trascendente, sovraordinato al mondo, ma come il reale stesso nella sua infinita processualità in atto (la "durata"), prima della partizione tra soggettivo e oggettivo. Val la pena richiamare questo aspetto, perché proprio la centralità della nozione di intuizione nel pensiero del filosofo francese ha contribuito alla vulgata di un Bergson "spiritualista" in senso deterioro o irrazionalista. Crediamo che anche a causa di tale ricezione della figura bergsoniana – a nostro avviso scorretta – la filosofia della mente abbia fino ad oggi prestato poca attenzione al suo pensiero, giudicato poco attento alle ragioni della scienza. In verità, il confronto col dato scientifico più aggiornato – certo criticamente appreso – è un aspetto caratteristico della riflessione di Bergson. Lo stesso filosofo, in più occasioni, ha smentito le interpretazioni irrazionalistiche della sua

intuizione. Per lo spazio disponibile qui, la questione non può essere ulteriormente articolata: basti almeno averla segnalata. (Per il contenuto di questa nota e un primo approfondimento cfr. R. RONCHI, *Bergson. Una sintesi*, cap. 1).

<sup>47</sup> H. BERGSON, *L'energia spirituale*, p. 36.

### Riferimenti bibliografici

- AMORETTI, M.C. (2011). *La mente fuori dal corpo*, Franco Angeli, Milano.
- AMORETTI, M.C., MANZOTTI, R. (2012). *Esternalismi*. In: «Rivista di Filosofia», vol. CIII, n.1, pp. 41-67.
- BERGSON, H. (2012). *L'evoluzione creatrice* (1907), traduzione di M. ACERRA, Rizzoli, Milano.
- BERGSON, H. (2009). *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra lo spirito e il corpo* (1896), traduzione di A. PESSINA, Laterza, Roma/Bari.
- BERGSON, H. (2008). *L'energia spirituale* (1919), traduzione di G. BIANCO, Cortina, Milano.
- BERGSON, H., JAMES, W. (2014). *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. RONCHI, traduzione di G. FOGLIETTA, P. TARONI, Cortina, Milano.
- CARUANA, F., BORGHI, A. (2016). *Il cervello in azione. Introduzione alle nuove scienze della mente*, Il Mulino, Bologna.
- CARUANA, F., VIOLA, M. (2018). *Come funzionano le emozioni. Da Darwin alle neuroscienze*, Il Mulino, Bologna.
- CLARK, A., CHALMERS, D.J. (1998). *The extended mind*. In: «Analysis», vol. LVIII, n. 1, pp. 7-19.
- DI FRANCESCO, M., PIREDDA, G. (2012). *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Mondadori, Milano.
- GARDNER, H. (1998). *La nuova scienza della mente. Storia di una rivoluzione cognitiva* (1987), traduzione di L. SOSIO, Feltrinelli, Milano.
- HURLEY, S. (1998). *Consciousness in action*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- HURLEY, S. (2010). *The varieties of externalism*. In: R. MENARY (ed.), *The extended mind*, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 101-155.
- LEGRENZI, P. (2005). *Prima lezione di scienze cognitive*, Laterza, Roma/Bari.
- MANZOTTI, R. (2019). *La mente allargata. Perché la coscienza e il mondo sono la stessa cosa*, Il Saggiatore, Milano.
- MARRAFFA, M., PATERNOSTER, A. (a cura di) (2011). *Scienze cognitive. Una introduzione filosofica*, Carocci, Roma.
- MATHIEU, V. (1971). *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli, II edizione.
- MERLEAU-PONTY, M. (2017). *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson* (1978), a cura di J. DEPRUN, traduzione di S. PRINZI, Orthotes, Napoli/Salerno.
- MERLEAU-PONTY, M. (2018). *Fenomenologia della percezione* (1945), traduzione di A. BONOMI, Bompiani, Milano.
- NANNINI, S. (2011). *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma/Bari, II edizione.
- NOË, A. (2004). *Action in perception*, MIT Press, Cambridge (MA).
- NOË, A. (2010). *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza* (2009), traduzione di S. ZIPOLI CALANI, Cortina, Milano.
- RIZZOLATTI, G., SINIGAGLIA, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano.
- RIZZOLATTI, G., SINIGAGLIA, C. (2019). *Specchi nel cervello*, Raffaello Cortina, Milano.
- RONCHI, R. (2011). *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano.
- SHAPIRO, L.A. (2019). *Embodied cognition*, Routledge, London/New York, II edition.
- WILSON, R.A. (2004). *Boundaries of mind: The individual in the fragile sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.