

BOLLETTINO

CENTRO DI STUDI FILOLOGICI E LINGUISTICI SICILIANI

28



PALERMO
2017

CENTRO DI STUDI FILOLOGICI E LINGUISTICI SICILIANI
Presidente del Consiglio Direttivo: GIOVANNI RUFFINO

B O L L E T T I N O

Rivista annuale

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Alfonzetti, Roberto Antonelli, Henri Bresc, Francesco Bruni, Rosario Coluccia, Mari D'Agostino, Mario Giacomarra, Adam Ledgeway, Franco Lo Piparo

DIREZIONE

Margherita Spampinato (coordinatrice), Gabriella Alfieri, Luisa Amenta, Marcello Barbato, Francesco Carapezza, Marina Castiglione, Alessandro De Angelis, Costanzo Di Girolamo, Mario Pagano, Salvatore Claudio Sgroi, Salvatore C. Trovato

Questo volume del *Bollettino* è stato curato da Franco Lo Piparo

Iscrizione in data 9 marzo 1955 al n. 3 del Registro Periodici del Tribunale di Palermo

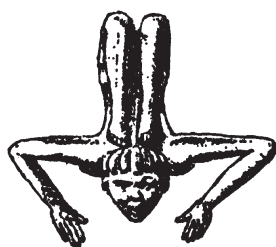
Direzione e redazione: Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università di Palermo, Viale delle Scienze, ed. 12, 90128 Palermo, Tel. +39 091 23899213 - Fax +39 091 23860661, e-mail: csfls@unipa.it, sito web: www.csfls.it; Dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università di Catania, Piazza Dante, 32, 95124 Catania, Tel. +39 095 7102705 - Fax +39 095 7102710

BOLLETTINO

CENTRO DI STUDI FILOLOGICI E LINGUISTICI SICILIANI

IN RICORDO DI TULLIO DE MAURO

28



PALERMO
2017

I singoli contributi sono peer reviewed da un comitato di lettura costituito da almeno due valutatori esterni

ISSN 0577-277X



Volume pubblicato con il contributo dell'Assessorato Regionale dei Beni Culturali e dell'Identità Siciliana

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

© 2017 CENTRO DI STUDI FILOLOGICI E LINGUISTICI SICILIANI - PALERMO

INDICE

Franco Lo Piparo, <i>A partire da Tullio De Mauro</i>	pag. 5
---	--------

I - PARLANTI E SCRIVENTI IN ITALIA

Luisa Amenta, <i>Capire (e farsi capire) a scuola</i>	» 17
Mari D'Agostino, <i>Analfabeti nell'Italia di ieri e di oggi. Dati, modelli, persone, parole: la lezione di Tullio De Mauro</i>	» 35
Claudio Marazzini, <i>Dall'Italia unita all'Italia repubblicana: lezioni di stile e di metodo nella storia linguistica di Tullio De Mauro</i>	» 59
Rosanna Sornicola, <i>Il problema della storia linguistica: il contributo degli studi italiani degli anni Venti e Trenta del Novecento</i>	» 67

II - IL LESSICO

Vincenzo Lo Cascio, <i>Retorica e lessicografia. Il processo combinatorio</i>	» 85
Salvatore Claudio Sgroi, <i>Tullio De Mauro linguista-lessicografo</i>	» 109

III - SIGNIFICARE E PARLARE

Francesco La Mantia, <i>"Un atteggiamento irenico". Su alcune pagine culioliane di Tullio De Mauro</i>	» 151
Francesca Piazza, <i>Le parole dell'odio. Dal lessico alle pratiche verbali</i>	» 175
Patrizia Violi, <i>Sul significare. De Mauro e Eco: due maestri di pensiero e di vita</i>	» 191

IV - SAUSSURE E I PROBLEMI TEORICI DEL LINGUAGGIO

Felice Cimatti, <i>Tullio De Mauro e la filosofia italiana del linguaggio</i>	»	199
Giorgio Graffi, <i>Saussure, De Mauro e Timpanaro</i>	»	215
Antonino Pennisi, <i>Cosa può un corpo. Spinoza e l'Embodied Cognition</i>	»	237
Jürgen Trabant, <i>Wilhelm von Humboldt a Roma: l'antichità e lo spirito della Nazione</i>	»	265
Sebastiano Vecchio, <i>Sulla distentio in sant'Agostino</i>	»	281
Riassunto/Abstract	»	289

COSA PUÒ UN CORPO. SPINOZA E L'EMBODIED COGNITION

Breve antefatto semi-privato

In un libro di quasi quaranta anni fa Tullio De Mauro esponeva una delle tesi a lui più care:

“l’idea e l’ipotesi ultima che qui osiamo proporre è che da Aristotele [la] visione della politicità del linguaggio e della sua scienza, attraverso i richiami diretti e le mediazioni lucreziane, ciceroniane e umanistiche, siano passate a Vico e che Vico (e dietro lui sta l’ombra grande di Dante) sia il punto di fuga in cui è giusto vedere unificarsi il gioco di riscontri e rapporti, non sempre altrimenti esplicabili, (...) tra Gramsci, Ascoli e Leopardi, e tra questi e i tanto diversi per altri aspetti Croce e Pagliaro” (De Mauro 1980: 23-4).

Ben consapevole del rischio che questa tesi potesse causare, se male interpretata, un ripiegamento su sé stessi e una scarsa apertura alle nuove tendenze della ricerca, soprattutto anglosassone – come è poi effettivamente accaduto (cfr. Gambarara 1996; Cimatti 2015) – aggiungeva una precisazione che riteniamo molto utile anche nel dibattito teorico odierno sulle scienze del linguaggio:

“certo, la linguistica italiana ha molto da imparare da tutti. Ma, come erede di questa tradizione di studi e riflessioni, anzitutto può tanto meglio farlo, poiché essa è inclusiva di potenti anticorpi contro la boria delle nazioni e delle scuole dottrinali; ed è spinta a farlo perché in questa sua tradizione è iscritta, con la visione storica delle lingue, la consapevolezza della storicità, dunque della temporale mutevolezza delle stesse prospettive di studio” (id.: 24).

A quei tempi De Mauro mi chiamava scherzosamente “un’ accertata speranza dei nostri studi” – come scrisse in un’affettuosa dedica autografa nel regalarmi il suo aureo libretto *Ai margini del linguaggio* (1984). In realtà ero so-

lo uno dei tantissimi studenti affascinati e quasi travolti dalla potente personalità scientifica e umana di quell'inimitabile maestro di un'intera generazione di giovani ricercatori. Così la sua tesi tanto ardita sulla specie-specificità della linguistica italiana divenne la bussola dei miei primi passi nel complicato mondo della filosofia del linguaggio.

Questo apprendistato ho avuto la fortuna di svolgerlo nella bottega del principale allievo di Tullio: il giovane Franco Lo Piparo, allora incaricato di Linguistica generale presso l'Università di Catania. Alle sue lezioni ascoltavo, tuttavia, le teorie chomskiane sulla ricorsività computazionale, le congetture di Goldbach sui numeri primi, le equazioni di Fermat, il problema di non-corrispondenza di Post, i teoremi limitativi di Kurt Gödel, l'epistemologia di Gaston Bachelard, e su tanti altri interessanti mondi certamente lontani dalla tradizione linguistica italiana e cognitivamente ciechi a qualsiasi idea di intrinseca politicità del linguaggio. Non ho mai dimenticato quegli anni e quegli insegnamenti. Mi fecero capire un principio che ho poi cercato di applicare nel corso di tutta la mia vita: il miglior modo di onorare le teorie dei maestri è quello di confutarle, di allontanarsi da esse, di esplorare altro, soprattutto di non spegnere mai la curiosità per ciò che è diverso da noi e da ciò che ci hanno insegnato. Magari per tornarci dopo.

Trascorso qualche anno, infatti, il corso di Linguistica Generale di Franco Lo Piparo fu dedicato ad Antonio Gramsci. Parlava della disputa torinese tra i neogrammatici e i neolinguisti, della formazione crociana del giovane "comunista", del concetto di sostrato di Ascoli e Terracini, della nozione di egemonia linguistica, etc. Nei decenni che seguirono ci furono corsi e saggi dedicati a Dante, Leopardi, Vico, la storia della lingua in Sicilia, Aristotele, Wittgenstein e alla sua strana storia di incroci con le idee dei quaderni gramsciani. Un nuovo capovolgimento di prospettive, un ritorno all'antico, o qualcosa d'altro più contorto e difficile da capire?

Propendo per quest'ultima ipotesi. I grandi maestri ci infettano con alcune idee che tanto più ci danno fastidio quanto più sono vere. Allora cerchiamo di liberarcene dovendo dimostrare che possiamo farne a meno, che siamo in grado di costruircene di proprie e di nuove. Talvolta questo avviene davvero e determina la crescita reale, l'allargamento e l'espansione del punto di vista originario. Ma poi comprendiamo che odiavamo il luogo teorico di partenza perché era vero e capiamo che tornarci dopo un lungo viaggio può essere redditizio, consolatorio e pacificatore.

Ho passato buona parte del mio viaggio quasi trentennale ad allontanarmi non solo dalla ipotesi di una specifica tradizione italiana di studi sul linguaggio, ma anche dall'idea stessa della storia delle idee linguistiche. Ho cercato, al contrario, di occuparmi della dimensione "sincronica" dei problemi. Utilizzando l'armamentario teorico delle scienze cognitive, delle analisi empiriche e sperimentali, e delle prospettive della moderna sintesi evoluzionista, ho cer-

cato di capire come funziona la dimensione biologica del linguaggio e della mente, come possiamo studiare le pratiche sociali in quanto pratiche etologiche e quali confini è legittimo o meno tracciare tra la fisiologia e la patologia dei nostri comportamenti linguistico-cognitivi.

Al (momentaneo) termine di questo percorso non sono sbarcato, tuttavia, nell'isola che mi aspettavo di dover raggiungere. Seppur arricchito da una grande quantità di nuove conoscenze scientifiche, di un maggior livello di risoluzione eidetica con cui si possono leggere i problemi teorici, mi sono accorto, tuttavia, che le difficoltà più gravi delle scienze cognitive contemporanee sono le stesse di quelle che hanno incontrato nei loro percorsi esplorativi i grandi pensatori del passato. E, quindi, che lo studio dei loro modi di risolverli potrebbe aiutarci oggi a sciogliere gli enigmi tuttora insoluti. Come diceva Tullio De Mauro, parafrasando, a sua volta, Vico, le nostre idee originarie possono costituire dei "potenti anticorpi contro la boria delle nazioni e delle scuole dottrinali". Cosa particolarmente vera nel meraviglioso mondo delle Scienze cognitive contemporanee, parimenti ricche di metodi di indagine, ricerche sperimentali, ipotesi interpretative, ma anche di problemi clamorosamente irrisolti, forse anche per la quasi totale assenza di consapevolezza storica delle proprie radici filosofiche. È questo e il caso di Baruch Spinoza e dell'Embodied Cognition che vorrei qui esporre.

1. *Le origini del cerebrocentrismo*

"Nessuno ha sinora determinato le capacità del corpo. L'esperienza non ha insegnato a nessuno che cosa, per le leggi della natura considerata solo in quanto corporea, il corpo possa e che cosa non possa, senza essere determinato dalla mente. Nessuno, infatti, conosce sinora la struttura del corpo così esattamente da poterne spiegare tutte le funzioni (...). Il che dimostra abbastanza che il corpo, per le sole leggi della sua natura, può molte cose che suscitano la meraviglia della sua mente" (B. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1677: 1321).

Il deficit teorico segnalato più di tre secoli fa da Baruch Spinoza domina ancor oggi la filosofia della mente e le neuroscienze contemporanee. In particolare quell'insieme di studi che è stato rubricato proprio sotto il nome di "Embodied Cognition" (da ora EC) sembra esser sorto per dare una risposta all'esigenza di definire le possibilità e i limiti della conoscenza corporea nel contesto di una nuova teoria della mente. I diversi modi in cui esso ha riempito e riempie tuttora di contenuti questa risposta non ha, tuttavia, dato vita a esiti definitivi. Lo sfrangiarsi di questo ambito di studi in una serie di articolazioni e sotto-articolazioni interne – le ormai famose 4E cognitions: embedded, embodied, enacted, extended (Rowlands 2010: 51 e ss.) – spesso in contraddizione tra loro, dimostra come, almeno per il momento, il tema della co-

gnizione incarnata continui a restare più un comune sfondo di problemi sollecitati dalla crisi del cerebrocentrismo delle prime scienze cognitive che un insieme di soluzioni.

Le scienze cognitive nascono come reazione all'egemonia comportamentista di metà Novecento. Nella celebre recensione al *Verbal Behavior* di Skinner (1959), Chomsky affermò per la prima volta in linguistica l'idea che descrivere i comportamenti e i modi di funzionamento del linguaggio non significa spiegarli. Più precisamente affermò l'idea che una teoria linguistica non può spiegare il suo oggetto di studi attraverso la ricognizione e la registrazione degli stimoli e delle risposte dei parlanti, ma che occorre:

“conoscere a fondo la struttura interna dell'organismo e i modi in cui elabora le informazioni e organizza i suoi comportamenti (...): prodotto complicato di una struttura innata, di un processo di maturazione geneticamente determinato e dell'esperienza passata” (Chomsky 1959: 142-3).

La svolta cognitiva impressa, non solo alla linguistica ma a tutta la cultura del Novecento, dall'omicidio del comportamentismo è uno di quei punti di non ritorno che caratterizzano la storia della scienza. In questo certificato di nascita delle scienze cognitive si trova già espressa, tuttavia, la contraddizione fondamentale tra una filosofia internista e computazionalista della mente (la *black box* che elabora le informazioni provenienti dall'esterno) e la natura biologica ed evolutiva codificata attraverso la struttura filogenetica e realizzata negli individui attraverso lo sviluppo ontogenetico.

Nell'ansia di liberarsi definitivamente dal comportamentismo, il paradigma delle scienze cognitive ha finito, tuttavia, con l'approfondire più il primo che il secondo obbiettivo del manifesto chomskiano. La ricerca della struttura computazionale delle funzioni mentali ha attribuito un'importanza euristica sempre maggiore al ruolo del cervello svalutando proporzionalmente il contributo delle componenti sensomotorie dell'organismo vivente nella formazione dei processi cognitivi. Per Chomsky (2005: 10), ad es., il SM (“sensorimotor system”) e il CI (“conceptual-intentional system”), cioè i correlati morfologici e semantici del linguaggio, sono considerati semplici dispositivi di esternalizzazione (“externalization device”), non specifici della GU e “language-independent” (*ib.*). In una recente metafora egli li assimila a pure periferiche di output: “come una stampante attaccata a un computer, più che come una CPU del computer” (Berwick-Chomsky 2016: 35, cfr. anche 72 e 108).

Questa infelice metafora, che ritorna quasi cinquanta anni dopo la nascita del paradigma mentalista, incarna plasticamente la vecchia e mai sopita ipotesi dell'I.A. che aveva fatto dell'arbitrarietà dei simboli e della delegittimazione teorica dei processi di istanziazione delle procedure software in un hardware specifico i capisaldi del primo computazionalismo cognitivo. Per i sostenitori dell'I.A. forte (Woods, Winograd, Marcus, Hirst e tanti altri) ad esempio, era-

no ugualmente insignificanti la natura dei simboli usati, l'hardware che li manipola, il rapporto che collega i simboli alla loro interpretazione (Haugeland 1983: 10): il vero problema della simulazione dell'intelligenza stava nella struttura del software, nelle regole di elaborazione sintattica dei simboli. Una vera e propria riesumazione del modello di Turing:

“per capire il modello di Turing del cervello, era cruciale rendersi conto che esso considerava la fisica e la chimica, incluse tutte le argomentazioni della meccanica quantistica [...], come essenzialmente irrilevanti. Dal suo punto di vista, la fisica e la chimica erano rilevanti solo in quanto sostanziano l'elemento che incorporava 'stati' discreti, 'lettura' e 'scrittura'. Soltanto lo schema logico di questi 'stati' poteva essere realmente rilevante. L'affermazione era che qualsiasi cosa che un cervello facesse, lo faceva in virtù della sua struttura in quanto sistema logico e non perché fosse nella testa di una persona, o fosse un tessuto spugnoso costituito da un tipo particolare di formazione biologica cellulare” (Hodges, in Haugeland 1983: 16).

Chomsky, ancor oggi, impone l'argomentazione artificialista all'interno di una biolinguistica senza più alcun connotato naturalistico (cfr. Pennisi-Falzone 2016). I sistemi di esternalizzazione di apprendimento e produzione vocale e quelli semantico-concettuali non hanno nulla a che vedere né con la definizione funzionale di una struttura morfologica specie-specifica né con i problemi di ricostruzione del quadro evolutivo. L'arbitrarietà computazionale si sposa con i principi di qualunque sistema semiotico e non è in alcun modo specie-specificamente connesso al linguaggio verbale: “l'esternalizzazione – infatti – può essere apparentemente realizzata tramite qualsiasi modalità sensoriale – suono, segno, o tatto” (Berwick-Chomsky 2016: 15). Per es. – secondo Chomsky – l'arbitrarietà dei processi di esternalizzazione sembrerebbe ben dimostrata dagli studi di lingua dei segni negli ultimi anni secondo cui:

“le proprietà strutturali delle lingue segnate e parlate sono molto simili. Inoltre, l'acquisizione segue lo stesso corso in entrambi, e la localizzazione neurale sembra essere simile. Ciò tende a rafforzare la conclusione che il linguaggio è ottimizzato per il sistema di pensiero, e che la modalità di esternalizzazione sia secondaria” (id.: 70-71).

Le posizioni di Chomsky appaiono estremizzate ma riflettono fedelmente, in linguistica, l'orientamento cerebrocentrico generale di buona parte delle neuroscienze computazionali: ovvero di un paradigma ancora assai vitale nelle scienze cognitive contemporanee che vede nel cervello, e solo nel cervello, il principio esplicativo delle capacità mentali di uomini, animali e macchine e nel resto del corpo un principio esclusivamente esecutivo. Susan Hurley (2001) esemplifica questa idea utilizzando la metafora del “modello a sandwich”: in sostanza nei modelli cognitivistici tradizionali alla mente viene garantito il ruolo “più alto” di elaboratore delle informazioni mentre alla percezione spetta l'incarico di trasportare gli input e all'azione viene assegnato il solo compito del-

l'esibizione, dell'output dalla mente al mondo. Lawrence Shapiro (2004: 165 e ss.) ha chiamato "separability thesis" l'ipotesi primaria delle neuroscienze cognitive secondo cui "dalla conoscenza delle proprietà mentali è impossibile predire le proprietà dei corpi. Quindi, una mente come quella umana può esistere in corpi con proprietà molto diverse" (p. 167). Da qui a convalidare la metafora del "cervello nella vasca" immaginata da Putnam (1981) per confutare l'illusione cartesiana del sogno integrale della macchina il passo è breve.

1.1. *Il ruolo dell'embodied cognition*

Se qualcosa ha davvero dimostrato il paradigma dell'embodied cognition, al di là di qualsiasi differenziazione interna, è che nessuna intelligenza naturale può essere concepita come un cervello in una vasca, rappresentando, in tal modo, un possente movimento di profonda trasformazione delle scienze cognitive e della filosofia della mente. L'Embodied Cognition è stata la filosofia della mente che più decisamente ha contrastato il cerebrocentrismo. I suoi principi generali possono essere considerati acquisizioni permanenti del dibattito sulle nuove scienze cognitive. Se dovessimo sintetizzare questi "ganci di non ritorno" potremmo dire che:

1) è impossibile concepire oggi una scienza cognitiva che non si occupi delle strutture del corpo in cui i processi cognitivi si realizzano (Rowlands 2010; Shapiro 2011). Questo segna la fine definitiva del principio dualistico dell'indipendenza del funzionamento del cervello dal sostrato fisico in cui è istanziato (Hodges 1983:16);

2) a strutture corporee diverse corrispondono sistemi cognitivi diversi (Shapiro 2004). E con ciò diventa strutturale il ruolo della comparazione etologica dei sistemi cognitivi;

3) i processi cognitivi non sono limitati alle operazioni interne al cervello, ma comprendono ampie strutture corporee e interazioni con l'ambiente (Lakoff-Johnson 1999; Noë 2004; Clark 2008; Chemero 2009).

Al di là di questi meriti di fondo la prospettiva embodied si è tuttavia ben presto polverizzata in differenti posizioni spesso estremizzanti, tanto che Shaun Gallagher e Mark Rowlands hanno coniato il termine "4E cognitions", cioè: embedded, embodied, enacted, extended.

L'enattivismo (enacted cognition), ha esplorato in profondità le risorse performative degli organismi biologici, la loro capacità di sviluppare attività, a partire da quella motoria, attingendo anche a una prospettiva evoluzionista. Secondo Alva Noë, ad es., "il vedere non è qualcosa che avviene dentro di noi. Non è qualcosa che accade a noi o nei nostri cervelli. È piuttosto qualcosa che facciamo. Si tratta di un'attiva di esplorazione del mondo resa possibile dalla nostra familiarità pratica con i modi in cui i nostri movimenti guidano e modulano il nostro incontro sensoriale con il mondo" (Noë 2009: 645). Molti

studi sui sistemi visivi, in particolare degli insetti, hanno dimostrato questa intuizione. L'occhio della mosca, ad es., si è selezionato seguendo da vicino il caratteristico moto zigzagante del suo volo grazie, probabilmente, alla struttura di fotorecettori visivi capaci di fornire una risposta velocissima e diretta al sistema nervoso (Hardie 2012; Hardie-Raghu 2001; Hardie-Juusola 2015). Allo stesso modo anche gli altri repertori sensoriali, uditivi, olfattivi o tattili, sarebbero causati "da configurazioni di interdipendenza sensorimotoria del tutto diverse. (...) Le modalità sensoriali sono veri e propri stili di esplorazione del mondo" (Noë 2009: 65). La peculiarità della posizione enattivista è data dalla sua capacità di giungere alle formulazioni più radicali di una filosofia della mente incarnata: quella, cioè, che propone brutalmente di considerare il corpo e le sue attività sensomotorie come veri e propri vincoli dell'attività cognitiva (Menary 2006).

Anche la teoria della mente incorporata (*embodied*) considera la cognizione come una funzione delle strutture biologiche. È possibile, quindi, come cerca di dimostrare Shapiro (2004 e 2011), che una diversa strutturazione dei corpi possa dar vita a intelligenze diverse. La presenza di determinati tratti anatomici, ad es., o anche una loro grande o piccola differenza organizzativa nella meccanica funzionale che può realizzare performances o comportamenti vitali per la sopravvivenza o per la fitness degli organismi, è in grado di determinare profondi adattamenti cognitivi, mentali e forse anche culturali. Persino l'assenza, l'attenuazione o la perdita, di tratti geneticamente codificati può condurre a dispositivi cognitivi del tutto nuovi e imprevisti (Carroll 2006; Falzone 2014a, b; Pennisi-Falzone 2011).

Diverso è il caso dell'*embedded cognition* e dell'*extended mind*. In queste due interpretazioni del paradigma della mente incarnata il corpo, più particolarmente la sua dimensione strettamente biologica, è meno direttamente coinvolto. In particolare cambia l'oggetto di studio: non si cerca di capire com'è fatta la "tecnologia corporea" (Pennisi 2013 a, b; 2014a, b: 161 e ss.; Pennisi-Parisi 2013) che permette lo sviluppo di certe capacità cognitive, ma, semmai, di capire come le tecnologie digitali sviluppate a partire da certe capacità cognitive possano estendere i poteri del corpo. La mente è quindi "immersa" (*embedded*) in un contesto ambientale in cui operano agenti fisici, ecologici, culturali, unitamente a dispositivi digitali, che interagiscono tutti e coevolvono con la coscienza individuale. Inoltre è "estesa" (*extended*) agli usi collettivi che allargano ben al di là della dimensione culturale dei singoli individui le potenzialità cognitive della mente umana (Rowlands 2003 e 2010; Sheldrake 2003; Knappett-Malafouris 2008; Clark 2008 e 2016; Menary 2010). Un caso tipico può essere considerato quello della memoria a breve termine che è stata fortemente condizionata dai progressi dell'informatica digitale determinando una drastica diminuzione delle capacità individuali a fronte di uno smisurato aumento di quelle collettive. Oppure dalle straordinarie prospettive aperte

nell'*artificial life* in connessione con il gigantesco e non più misurabile incremento delle connessioni della rete globale.

Tutte queste declinazioni della mente incarnata, per quanto a volte incomparabili tra loro, hanno certamente contribuito ad intaccare, almeno sotto il profilo ideologico, il cerebrocentrismo delle neuroscienze computazionali. Riconosciuto questo merito, tuttavia, non si può ignorare che il dibattito della filosofia della mente contemporanea ha anche rivelato la persistenza di alcuni rilevanti problemi di fondo nel paradigma dell'*Embodied Cognition*.

Il primo è il potenziale pericolo di un ritorno ad epistemologie comportamentiste. Per es. nelle tesi enattiviste più estreme come l'approccio dinamico alla cognizione di Chemero (2009) o i modelli postartificialisti di R. Brooks (1991 e 2002) questa tendenza si manifesta nell'ipotesi che l'autoorganizzazione di sistemi in interazione dinamica continua possa spiegare l'intero processo cognitivo. Al cerebrocentrismo subentra un neoempirismo interazionale (non conta come siamo fatti ma come interagiamo (una fine analisi critica di questo punto l'ha formulata Aizawa 2014)).

Il secondo pericolo è rappresentato dall'abbandono di qualsiasi forma di rappresentazionalismo. La spiegazione dei processi cognitivi non presupporrebbe, cioè, l'esistenza di stati interni di valore semantico (indipendentemente da come sono realizzati e dalla specie-specificità delle istanziazioni). Gibson (1977: 79), ad es., nega qualsiasi funzione cognitiva all'elaborazione simbolica, attribuendo ai sistemi percettivi la capacità di cogliere le *affordances* direttamente dagli oggetti in funzione delle possibilità motorie a essi associate. In questo caso il cerebrocentrismo viene sostituito da una bizzarra forma di cognitivismo percettivo.

Il terzo rilevante problema è quello che chiamerei l'"emozionalismo", cioè la tendenza a spiegare la corporeità come "cognizione debole" ("behavior cognition" or "lower-level cognition" or "minimal cognition": Calvo-Keijzer 2009; Chemero 2009; Stewart 2010; Di Paolo *et al.* 2010; Hutto-Myin 2013). Non più il corpo contro la mente ma quelle parti del cervello che si occupano delle funzioni superiori e calcolistiche contro quelle altre parti del corpo che si occupano delle funzioni percettive, motorie ed emozionali. Molti si sono spinti su questo terreno ben esplicitato negli affascinanti romanzi neurofilosofici di Antonio Damasio (1994; 1999; 2003), Joseph LeDoux (1998, 2003) e Marta Nussbaum (2001).

È certo che tutto questo insieme di problemi – e ce ne sono molti altri – costituiscano un grosso prezzo da pagare per accettare la prospettiva dell'EC nelle Scienze cognitive. Si tratterebbe di violare il principio su cui esse sono nate: una teoria non ha lo scopo di descrivere i comportamenti per classificarne le regole *post hoc*, ma testare modelli analitici per cercare di falsificarli attraverso la sperimentazione. Ne esce, insomma una dimensione assai indebolita e non è un caso che Shaun Gallagher si spinge a chiedersi se, date queste

premesse, possa ancora giustificarsi l'idea di una "scienza enattiva della mente" o se non fosse meglio chiamarla una "filosofia della natura" (Gallagher 2017: 21 e ss.; fonti: Cecilia Heyes; Godfrey-Smith 2001), cioè, una sorta di "commento dell'immagine complessiva del mondo naturale (Godfrey-Smith 2001: 284) "un'attenta ridescrizione filosofica dell'immagine del mondo che la scienza sembra offrire". Per altri l'enattivismo resta una "concezione olistica della cognizione" (Gallagher 2017: 21). È "una forma di naturalismo, che non approva la definizione meccanicistica della natura" (id.: 23) o "una filosofia non-riduzionista, ma ancora scientificamente impegnata, della natura" (Di Paolo, Buhrmann, e Barandiaran 2017: 253).

È chiaro che ci troviamo, quindi, davanti a una situazione di forte indebolimento teorico, se non ad un vero e proprio pasticcio epistemologico. Come scrive Aizawa:

"non si può sostenere che la cognizione sia incarnata ed estesa, osservando che il comportamento è incarnato o esteso. E non si può dimostrare che tutte le cognizioni non comportano rappresentazioni fornendo istanze di comportamenti che non implicano la rappresentazione" (Aizawa 2014: 40).

1.2. *Il bivio*

Penso sia molto probabile che la principale causa delle reali o apparenti contraddizioni e dei problemi presenti nella riflessione contemporanea sull'EC dipenda da una ideologica confusione che regna sulla nozione di "corpo". Dico una confusione ideologica perché, in realtà, una teoria della mente incarnata non può neanche per un attimo omettere o dimenticare il fatto che il cervello – a differenza della mente – è comunque un organo del corpo. Ciò contro cui lotta, in realtà, l'Embodied Cognition è lo strapotere che viene conferito dalle neuroscienze cognitive *ad un organo corporeo* (il cervello) *sugli altri organi corporei*. Lotta, quindi, contro il fantasma del dualismo, di fatto ancora serpeggiante o inespresso in alcune teorie neuroscientifiche mentaliste, ma, per lo più, ormai ai margini di tutte le filosofie naturalistiche che si ispirano al cognitivismo.

L'enattivismo, in particolare la sua componente più neo-fenomenologica, sembra tuttavia restare imbrigliato nella stessa tela che vorrebbe contribuire a dipanare. È soprattutto l'assenza di una precisa gerarchia dei livelli di pertinenza dell'analisi enattivistica, il ripensamento della mente secondo gli *enactivist interventions* (Gallagher 2017), a produrre più dubbi che certezze.

Ogni volta che si affronta questo punto non si capisce più né di cosa è fatto un corpo né a chi appartiene il corpo del quale si parla.

Il cervello è una parte del corpo? Le proprietà percettive appartengono al sistema nervoso? I muscoli, le ossa, i tessuti molli, hanno un posto nei processi cognitivi? E poi di quale corpo stiamo parlando: quello di un animale socia-

le o quello di una specie solitaria: delle api o del polpo? di un cavallo, di un bonobo, di un sapiens? Oppure del corpo di Shaun, di Mark, di Franco, di Pietro? Quello del centometrista che corre come una freccia o del pensionato che sta quasi sempre seduto. Il corpo di Kant o quello di un malato di Alzheimer? Quello del bimbo iperdotato in matematica o quello di un bimbo colpito da autismo? Quello di chi si serve di protesi o quello che usa strumenti che estenderebbero la cognitività: uno smartphone, un notebook, etc.

Si potrebbe continuare all'infinito. Una prima distinzione essenziale credo vada fatta subito: i corpi sono fenotipi altamente variabili. Il loro sviluppo, l'ambiente culturale e naturale nel quale vivono accresce questa variabilità. L'apprendimento e la cultura può portare all'estremo le differenze individuali e collettive. Una cosa sola è certa: alla morte di questi individui tutte le differenze ambientali e culturali scompaiono nel nulla. Gli eredi di uno scrittore nascono analfabeti e il figlio di un corridore potrebbe persino non imparare a camminare. La mente di chi usa smartphone e tablet non darà luogo a menti pre-cablate per la cultura digitale.

Argomentazioni di questo tipo sono utilizzate da Gallagher per definire i limiti dell'ipotesi dell'extended mind. La chiama "Coupling-Constitution fallacy" ed è generata da un'inferenza ingiustificata da una dipendenza causale (dove i fattori fisici e ambientali svolgono un ruolo causale a sostegno dei processi cognitivi) a una dipendenza costitutiva (dove si dice che tali fattori sono effettivamente parte dei processi cognitivi). L'esempio di protesi artificiali della "mente estesa" (smartphone, tablet, notebook) è perfettamente calzante: questi strumenti sono la causa del potenziamento estensivo della mente umana a sostegno dei processi cognitivi, ma non sono costitutivi di tali processi (cfr. anche Aizawa 2010 e 2014).

Io proporrei di essere ancor più chiari. Proviamo ad azzerare tutti i fattori che non saranno "ricaricati" nello sviluppo di un nuovo embrione. Cioè proviamo ad azzerare tutte le componenti strutturali (cioè embriogenetiche) della cognizione di un qualsiasi animale che viene al mondo. È chiaro che non parliamo del solo cervello: ma di tutto l'insieme dell'organismo corporeo. A questo punto avremo un punto di partenza indiscutibile per definire cosa potrebbe e cosa non potrebbe fare questo corpo.

Questo livello potrebbe essere individuato come il *Körper* husserliano: il corpo-oggetto, l'insieme del sistema muscolo-scheletrico, dei tessuti connettivi, del sistema nervoso, cardiovascolare, respiratorio, etc. che dall'esterno può essere analizzato nella sua dimensione fisica, morfologica, biochimica, etc.

I corpi che vengono al mondo, tuttavia, esperiscono l'ambiente in modo diverso e soggettivo. È il livello del *Leib*, del corpo soggetto, dell'*obiect veçu* di Merleau Ponty e della tradizione fenomenologica. È qui che esplode il problema del livello di analisi a cui collocare la teoria del corpo e della performatività, non facilmente risolvibile come nel caso del *Körper*.

Chiunque voglia approfondire la prospettiva dell'EC ma restando nell'ambito epistemologico delle Scienze cognitive non può lasciare irrisolto questo problema. Dove si incontrano il Korper e il Leib? La struttura del corpo e il suo esperire? Può la Scienza cognitiva individuare questo luogo della coincidenza o deve per forza dividersi tra l'universalità della biologia o della fisica e la soggettività della psicologia o della filosofia? Se non ne fosse capace sarebbe costretta a tornare al vecchio ordine epistemologico in cui discipline diverse cucinavano infinite ricette dualistiche di quello che dovrebbe essere l'oggetto unico dell'analisi scientifica: la cognizione incarnata. Se, al contrario, dovesse riuscirci avrebbe finalmente esaurito la sua fase crisalidea e potrebbe infine dedicarsi a comprendere a fondo il fenomeno unitario del funzionamento cognitivo degli organismi viventi.

2. Cosa può un corpo?

Il titolo che ho scelto per questo capitolo finale è quello di un celebre libro di Gilles Deleuze (2007) su Baruch Spinoza. Di questo importante lavoro, la cui prospettiva filosofica non mi è del tutto congeniale, condivido tuttavia due intuizioni fondamentali:

1) la centralità epistemologica della domanda che si pone Spinoza nella sua Etica ("la problematica centrale della sua filosofia (...) la sua sola questione, è: cosa può un corpo? Noi che sproloquiamo sull'anima e sullo spirito non sappiamo per niente cosa può un corpo" - Deleuze 2007: 55);

2) la definizione di quella stessa Etica come "Etologia" ("e se mi chiedo qual è il senso della parola 'etica' e in cosa differisce dalla morale, rispondo: l'etologia" - id.: 78).

Cercherò di chiarire in che modo siano collegati questi due argomenti in relazione al tema che qui mi interessa, ovvero una rilettura spinoziana limitatamente alla prospettiva dell'EC sin ora descritta. D'altro canto non è certo questo il luogo per ricostruire filologicamente l'intera filosofia della mente di Spinoza, anche se si tratta di un'impresa che varrebbe la pena di intraprendere con pazienza e attenzione perché capace di riservarci sorprese che vanno, forse, ben al di là di quelle rimarchevoli che ci ha già fatto osservare Damasio (2003) in *Looking for Spinoza Joy, Sorrow and the feeling Brain* (cfr. anche Cook 1991; Della Rocca 1996 e 2008; Ravven 2003a/b e 2014; Martin 2007; Nadler 2008; Sangiacomo 2011; Pennisi 2016. Una rilettura complessiva di Spinoza in chiave cognitivista in Pennisi 2017, in stampa).

Basterà in questa sede attenerci al programma fondamentale dell'Etica spinoziana a cui si riferisce Deleuze e che abbiamo citato nell'epigrafe al §. 1: determinare i limiti del corpo indipendentemente dai vincoli imposti dal nostro apparato mentale; ricostruire il rapporto fra la struttura dei corpi e le fun-

zioni che esso rende possibili; fissare il contesto naturale generale (universale) entro il quale questi obbiettivi hanno un senso.

Notoriamente Spinoza è un critico del dualismo cartesiano e platonico. Cerca, quindi, di trovare ed esaurire nel corpo il funzionamento dell'intera capacità mentale. Anche l'anima, secondo lui, non è libera ma "agisce secondo certe leggi e quasi come un *automa spirituale*" (Op. 159). Non c'è una sostanziale differenza strutturale tra l'anima di piante, animali e uomini, giacché "nella materia esistono unicamente rapporti e azioni meccaniche" (Op. 579). Contrariamente a quello che pensano teologi e filosofi, la tecnologia corporea, per quanto straordinariamente complessa, è scientificamente spiegabile per intero senza far ricorso ad enti soprannaturali. Tecnologia corporea e tecnologia mentale sono, d'altrocanto "una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione" (Op. 1321).

Il manifesto epistemologico spinoziano della mente come *idea corporis* è tutto contenuto in questa doppia sfida: in termini noti alla filosofia moderna, spiegare ciò che Husserl chiamerà il *Korper*, cioè il corpo come estensione, e il *Leib*, cioè il corpo che patisce le "affezioni" che gli provengono dalle relazioni col mondo esterno e col suo stesso esperire interno. Il tutto naturalmente senza mai uscire da sé stesso o produrre specchi dualistici in cui duplicarsi in un rimando infinito di immagini: "la mente non è mai stata senza corpo, né il corpo senza mente" (Op. 315).

2.1. La *pars destruens* di questo arduo compito coincide con la decostruzione del mentalismo cartesiano, cioè delle argomentazioni di tutti coloro i quali "sono fermamente persuasi che il corpo, al solo cenno della mente, ora si muova ora si fermi, e compia moltissimi atti che dipendono dalla sola volontà della mente e dalla sua arte di escogitare" (Op. 1321). I mentalisti (che oggi i sostenitori dell'EC chiamerebbero – impropriamente – "cerebrocentrici") destituiscono il corpo di ogni capacità conoscitiva. Dicono, ad es., che "se la mente umana non fosse atta ad escogitare qualcosa il corpo sarebbe inerte (...); che è soltanto in potere della mente tanto parlare che tacere, e fare molte altre cose che perciò credono dipendere dalla decisione della mente" (*ib.*). Secondo Spinoza, invece, accade l'esatto contrario: "se il corpo è inerte, la mente è nello stesso tempo incapace di pensare" (*ib.*), così come non si possono pronunciare le parole se il cervello non riesce ad evocarle dalla memoria (Op. 1325).

Questo accade perché il cervello è un pezzo dello stesso corpo, della stessa *res extensa* che i mentalisti considerano solo in quanto *res cogitans*. Non si tratta, ovviamente, di un problema puramente nominale. Differentemente da Cartesio, Spinoza pensa che anche la *res cogitans* è interamente spiegabile nei termini della *res extensa*. Cioè nei termini di operazioni sensomotorie e cerebrali interamente svolte dal corpo-cervello e realizzate in comportamenti cognitivi misurabili. In ciò risiede una buona parte della sua modernità e della

sua capacità di sfidare problemi tuttora irrisolti nelle scienze della mente. Come scrive Thomas Cook nei termini della filosofia della mente contemporanea: “penso che Spinoza fosse impegnato nel dimostrare che esiste almeno un’identità token-token tra qualsiasi stato fisico funzionalmente descritto e uno stato descritto in termini fisici finemente strutturati” (1991: 86). Ciò sarebbe possibile per Spinoza perché “l’ordine e la connessione delle idee sono uguali all’ordine e alla connessione delle cose” (1667: 1229), in quanto corpi e pensiero costituiscono una sostanza unica.

Naturalmente lo smantellamento del mentalismo cartesiano è nell’opera di Spinoza organicamente strutturato e strategicamente organizzato. A questo scopo dedica diverse opere: il *Tractatus de Intellectus Emendatione* (pubblicato nel 1677 ma scritto probabilmente tra il 1656 e il 1661); il *Korte Verhandling van God, de Mensch, en dezelv Welstand* (il *Breve trattato su Dio, l’Uomo e la sua felicità*, composto in latino nel 1661 e pubblicato in olandese nel 1662); i *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ* (pubblicati nel 1663 in latino – l’unica opera pubblicata in vita da Spinoza) e i *Cogitata Metaphysica* (pubblicati in Appendice al libro precedente sempre nel 1663).

Non c’è il tempo e lo spazio qui per occuparsene estesamente. Basta tuttavia ricordare come Spinoza non si limiti ad una generica confutazione filosofico-teologica dei principi cartesiani ma imbastisca una serrata critica tecnica alla spiegazione funzionale cartesiana della ghiandola pineale definita: “una ipotesi più occulta di qualsiasi qualità occulta” (Op. 1555-7, ma cfr. anche Op. 1279) che doveva per forza portare alla sconfitta senza appello della sfida iatromeccanica di Cartesio:

“che cosa, di grazia, egli intende per unione della mente e del corpo? Qual concetto chiaro e distinto egli ha, dico, di un pensiero unito strettamente con una certa porzioncella dell’estensione? Vorrei proprio che egli avesse spiegato quest’unione per mezzo della sua causa prossima. Ma egli aveva concepito la mente talmente distinta dal corpo che non ha potuto assegnare nessuna causa singolare né di questa unione, né della stessa mente; ma gli è stato necessario ricorrere alla causa di tutto l’Universo, cioè a Dio” (*ib.*).

2.2. Ma veniamo alla *pars construens*. Per far convergere *Korper* e *Leib*, secondo Spinoza, occorre fondare una scienza specifica che si occupi dello studio approfondito della struttura fisica dei corpi e delle sue affezioni, distinta nei suoi attributi estensivi e nei suoi modi affettivi. Questa “scienza intuitiva” costituirà anche lo sfondo etico e politico di una più generale teologia naturalistica espressa soprattutto nell’*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* del 1677, l’opera più importante di Spinoza.

Lo studio degli attributi corporei, quindi della struttura morfologica e funzionale dei corpi, è concepita nei termini concettuali e categoriali di una nuova scienza naturale, una filosofia della natura declinata nei termini di “una

prospettiva psicofisica funzionale sulle idee e le emozioni che, in ultima analisi, impone l'adozione di un diverso insieme di concetti e categorie per la comprensione della mente tutti derivati dallo studio del corpo e delle sue interazioni con altri oggetti fisici" (Cook 1991: 82). La realizzazione di questo obbiettivo è affidata, nell'opera spinoziana, più ad una sorta di fisica dei corpi che alla biologia per un duplice motivo. Il primo è che Spinoza, contrariamente ad Aristotele, non era uno specialista di fisiologia umana e animale, come molti altri filosofi del tempo. Il secondo è che egli era alla ricerca dei livelli più semplici e universali di descrizione dei meccanismi naturali del corpo. Egli trovò che il più elementare e generale livello di descrizione universalmente applicabile a tutti i fenomeni della vita biologica fosse l'alternanza del movimento e della stasi. Affidare a principi così basilari la fisica corporea gli permetteva di escludere quasi totalmente l'intenzionalità, la volontà, e altre facoltà superiori tipiche dell'armamentario mentalista cartesiano. Spiegare la costituzione strutturale dei corpi come una dinamica quasi cieca tra atomi che si scontrano, si incontrano, deviano, si autoescludono o si incorporano, era una buona piattaforma neutrale che non avrebbe ostacolato un rimpolpamento qualitativo delle forme ultime della biologia corporea: ovvero della variazione fenotipica. Quest'ultima è sempre fortemente (a volte anche ossessivamente) presente negli esempi spinoziani: soprattutto in termini di comportamenti immaginativi, errori, falsità, etc. Ma questa molteplicità variazionale viene sempre "ridotta", in ultima analisi, alle sue componenti fisiche basilari che ne permettono la trattazione scientifica.

Lo studio delle affezioni e dei modi in cui si manifestano si riallaccia al problema della variazione fenotipica. Damasio costruisce tutta la sua interpretazione di Spinoza proprio sul primato delle affezioni, accostandolo agli studi contemporanei sulle emozioni:

"il suo pensiero ha una grande rilevanza ai fini di qualsiasi descrizione delle emozioni e dei sentimenti umani (...). Egli sembrava aver anticipato le soluzioni che i ricercatori stanno proponendo oggi per alcuni di tali problemi. Era sorprendente. (...) Spinoza aveva descritto un dispositivo funzionale che la scienza moderna sta rivelando essere un dato di fatto: gli organismi viventi hanno la capacità di reagire emozionalmente a oggetti ed eventi diversi" (2003: 19-23).

Per es, Spinoza aveva capito che le emozioni negative si combattono contrapponendo a queste altre emozioni indotte dal ragionamento e da uno sforzo di autoconservazione. Le emozioni si dominano anche con le emozioni. Spinoza aveva forse intuito il punto di congiunzione mente-corpo tanto bene da poter mappare sentimenti in aree cerebrali. Secondo Damasio Spinoza aveva intuito i segreti del corpo-mente umano secondo le stesse linee che secoli dopo percorreranno William James, Claude Bernard, Sigmund Freud e Charles Darwin (id.: 25).

Le ipotesi di Damasio, come sempre, sono estremamente affascinanti ma forse, in questo caso, eccentriche e persino riduttive rispetto al punto di messa a fuoco della reale portata delle idee di Spinoza e al loro impatto nell'attuale discussione sull'EC. Damasio scrive, d'altrocanto, abbastanza prima che le tematiche dell'EC diventassero centrali nel dibattito contemporaneo sulle scienze cognitive. Agli inizi del XXI secolo contrapporre una scienza cognitiva delle emozioni ad una scienza cognitiva computazionale era del tutto legittimo e, forse, anche un poco scontato. Oggi pochi mettono in discussione l'allargamento del paradigma cognitivista e neuroscientifico allo studio morfologico e funzionale sulle emozioni e, più in generale, ai networks neurocerebrali che procedono dall'interno all'esterno del cervello. Ovvero dalle sue componenti evolutivamente più remote (i gangli basali, il talamo, l'amigdala, il fornice, etc.) che regolano le funzioni più primitive (tra cui il controllo emotivo) ai più recenti lobi della corteccia cerebrale (in cui sono allocate le reti dell'elaborazione più tarda, dal linguaggio al controllo manuale, alle abilità "calcolistiche" e sintattiche, etc.).

Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, il confine sembra oggi spostato sulla ridefinizione o, addirittura, sulla rimozione (eliminativismo) dei processi rappresentazionali e sulla eventuale possibilità di definire e descrivere una gestione enattiva dei processi conoscitivi (che spiega tutto in termini di risorse performative degli organismi biologici, configurando l'assenza di un'architettura computazionale della mente).

Ora nel caso di Spinoza assistiamo ad una soluzione inedita di questo genere di problemi. In termini moderni potremmo dire che la filosofia della mente di Spinoza è certamente "enattivista" senza, tuttavia, rinunciare ad avvalorare le risorse cognitive della rappresentazione nel quadro più generale di una filosofia naturale di impianto etologico-evoluzionista. Nel suo radicale monismo materialistico egli è certamente più vicino alla moderna *Embodied Cognition* che non ai canoni del materialismo sei-settecentesco, da Hobbes alla Iatromeccanica. Non solo la filosofia è "azione pensante, agire che fa tutt'uno con l'idea che l'ha generato" (Sangiaco 2010a:7), ma il pensiero stesso è movimento che determina gioia ("più la mente agisce, più il sentimento è perfetto" - Op. 311), e persino Dio, nella sua visione, è coattivamente enattivo, è pura azione: "fa ciò che fa e non può non farlo" (Op. 229). Il Dio-Natura di Spinoza è performativamente creativo: anziché conservare le cose "piuttosto le ricrea" (Op. 607): anche se non altera quantità e movimento alla materia, le "aggiunge in un certo senso qualcosa di nuovo" (Op. 607). Ottiene tutto questo attraverso il movimento dei corpi e le sue interazioni con gli altri corpi: ibridandosi, corporificandosi, codificandosi e ricodificandosi (cfr. Pardi 2013).

2.3. D'altrocanto lo statuto dell'azione resta sempre vincolato alla struttura dei corpi. Anche quando essa sembra libera e conforme o orientata ad accresce-

re la felicità umana, questo fine è sempre “subordinato a un altro fine, superiore agli uomini, che li fa agire in certo modo perché sono parti della natura” (Op. 327). Di questo gli uomini non sono sempre consapevoli. L'immanenza dell'agire può seguire molteplici vie “di cui Dio non ha reso partecipe l'intelletto umano, ma che se gliele svelasse, sarebbero naturali quanto le altre” (Op. 613).

L'enazione, conformemente alle ipotesi contemporanee, è, quindi, sempre sottoposta ai vincoli della struttura corporea, anche se, fenomenologicamente, può dar luogo ad un'ampia gamma di variazioni soggettive che si realizza nella performatività affettiva (nel senso spinoziano del termine: reazione di un corpo affetto da percezioni provenienti da altri corpi). Questa estrema variabilità dei soggetti, questa esposizione ai patemi delle affezioni percettive, sensoriali, emozionali, all'esperire individuale dei corpi, ma anche di quelle connesse ai processi più complessi come la pratica dei ragionamenti, la formazione delle opinioni, i processi argomentativi, etc. avvengono sempre, tuttavia, attraverso rappresentazioni sensibili e, negli umani, linguistiche.

Spinoza dedica moltissime pagine nella sua opera al tema della variabilità dell'azione corporea degli affetti ed anche all'estrema volatilità del linguaggio e delle opinioni. Per certi aspetti questo atteggiamento è molto comune in tutta la cultura del Sei-Settecento. I temi dell'imperfezione della lingua, dell'abuso delle parole, degli errori derivanti dal linguaggio, come pure il progressivo affermarsi della problematica delle passioni e dell'immaginazione, oltre che nelle formulazioni di Bacone, Hobbes e Locke, si possono rinvenire anche nelle roccaforti del cartesianesimo linguistico, nella stessa *Logique* di Port Royal, nella quale non riesce a trovare adeguata collocazione il fenomeno del continuo proliferare delle “idee accessorie” che impediscono l'individuazione di un nucleo atomico significativamente stabile nel senso dei termini codificati dal grammatico nell'*Art de parler* del Lamy. In Giambattista Vico, questa critica è accompagnata, tuttavia, dalla consapevolezza che una filosofia del linguaggio “rasegnata” all'imperfezione strutturale della semantica possa definire una nuova metafisica “commisurata alle debolezze del pensiero umano” (Vico 1710: 130).

Spinoza è molto vicino a queste posizioni vichiane. L'uomo è certamente condannato al linguaggio come luogo dell'immaginazione che segue “altre leggi completamente diverse dalle leggi dell'intelletto (...). Le parole (...) non sono altro che segni delle cose come esse sono nell'immaginazione, ma non come sono nell'intelletto” (Op. 159). La stessa operazione linguistica per eccellenza, cioè l'affermare o il negare, sono completamente immerse nella logica dell'imperfezione: “noi affermiamo e neghiamo molte cose perché è la natura delle parole ad ammettere quelle affermazioni e negazioni, non la natura delle cose; perciò ignorando quest'ultima, facilmente prenderemo il falso per il vero” (id.: 161).

La differenza tra Spinoza e tutti gli altri filosofi del suo tempo, Vico compreso, sta proprio in quest'ultima affermazione. Non ha alcuna importanza se

la natura delle parole è differente dalla natura delle cose: la vera sapienza è la conoscenza scientifica: quella della struttura dei corpi che resta costante e indipendente dalla volatilità degli affetti, delle passioni e del linguaggio. D'altro canto negli umani non esistono altre possibilità espressive diverse dal linguaggio, mentre esistono capacità conoscitive superiori che ci avvicinano all'onniscienza naturale: la comprensione scientifica *more geometrico* dei corpi e delle loro interazioni, una sorta di bio-fisica della tecnologia corporea.

Questa inedita filosofia del linguaggio resterà immutata nello sviluppo del pensiero spinoziano. Così è nei *Principi della filosofia di Cartesio* (1663):

“in quale altro modo, chiedo, possiamo mostrare l'idea di qualcosa se non fornendone la sua definizione e spiegandone gli attributi? E giacché è quanto facciamo circa l'idea di Dio, non è il caso di perder tempo con le parole degli uomini che negano di avere un'idea di Dio solo perchè non possono formarsene un'immagine nel cervello” (Op. 415).

Nel *Breve Trattato* (1661):

“l'intendere è un puro patire, vale a dire una percezione nella mente dell'essenza o esistenza delle cose, di modo che noi non affermiamo né neghiamo alcunché di alcuna cosa, ma è la cosa stessa che di sé afferma o nega alcunché in noi. Molti si rifiutano di accordarci questo, persuasi di poter affermare o negare di un oggetto qualcosa di diverso rispetto alla coscienza stessa che hanno di tale oggetto: ma questo deriva dal fatto che non fanno differenze tra il concetto che la mente ha di una cosa, e le parole dalle quali è espressa” (Op. 295).

Dall'*Etica* (1677) in poi l'espressione “puro patire” (“een pure lydinge” - Op. 294) – un percepire intriso di connotati puramente passivi – verrà abbandonata a favore di una terminologia più attenta a sottolineare gli aspetti connessi all'agire in una ridefinizione della stessa nozione di corpo e di potenza corporea (Op. 1221).

In questa riorganizzazione del campo semantico del corpo – che avviene soprattutto nel secondo Libro – la mente perde ogni indipendenza: non conosce il corpo umano né sa che esiste se non attraverso le idee delle percezioni o passioni da cui il corpo è affetto; non distingue adeguatamente le parti costituenti del corpo umano; non sente in nessun modo l'esistenza dei corpi esterni sino a quando e nella misura in cui il corpo umano non ne viene a contatto; le stesse idee delle affezioni corporee, in quanto si riferiscono solo alla mente, non sono chiare e distinte ma vaghe e confuse:

“dico esplicitamente che la mente non ha né di sé, né del suo corpo, né dei corpi esterni, una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura, cioè tutte le volte che è determinata dall'esterno, cioè dal concorso fortuito delle cose, a considerare questo o quello, e non già tutte le volte che è determinata dall'interno, cioè dal fatto che considera più cose simultaneamente, a conoscere le loro

concordanze, le loro differenze e le loro opposizioni; tutte le volte, infatti, che essa è disposta interiormente in questo o in quel modo, contempla allora le cose chiaramente e distintamente” (Op. 1273).

La conoscenza puramente mentale è, innanzitutto, conoscenza linguistica di per sé asettica e neutrale. Le parole usate sono immagini delle cose percepite “secondo l’ordine comune della natura”, quindi nient’altro che “tracce lasciate nel cervello dal moto degli spiriti animali eccitato nei sensi dagli oggetti” (Op. 531): una sensazione che porta solo ad affermazioni confuse così come le idee puramente mentali (Op. 1259). Nel secondo libro dell’Etica vengono rubricate come “conoscenza di primo genere, opinione e immaginazione” (Op. 1287). È molto importante, per Spinoza, distinguere tra queste conoscenze di primo genere e i pensieri veri e propri. Non bisogna confondere la natura del pensiero che “non implica affatto il concetto dell’estensione” con le parole che restano “immagini delle cose che immaginiamo” (Op. 1305). L’idea, che è un modo del pensiero, “non consiste né nell’immagine di qualche cosa, né in parole. L’essenza delle parole e delle immagini, infatti, è costituita da semplici movimenti corporei, che non implicano affatto il concetto del pensiero” (*ib.*).

Intendiamoci bene: non possiamo fare a meno delle parole. L’uomo (come vedremo) è etologicamente condannato alla rappresentazione, ma lo scopo della rappresentazione non è quella di attingere alla forma definitiva del pensiero unificato mente-corpo che coincide con l’assoluta conoscenza della struttura dei corpi. Una cosa è il linguaggio come vincolo biologico – da cui nulla potrà liberarci perché iscritto nella *natura naturata* – altra è la conoscenza scientifica dei corpi, quindi la coincidenza tra pensiero divino e pensiero *naturante*. Aristotelicamente potremmo chiamarli *atto* e *potenza*, o, humboldtianamente, *ergon* ed *energheia*.

2.4. Spinoza, tuttavia, non è affatto, ed in alcun modo, e per fortuna, un filosofo del linguaggio. Semmai un filosofo della scienza dei suoi tempi, o, in termini contemporanei, un filosofo della mente. Come tale ribadisce il suo interesse strumentale per lo strumento cognitivo con il quale siamo condannati a ragionare – la rappresentazione in formato linguistico-proposizionale – ma senza attribuirgli alcun valore di sostanza, suggerendo una strada ignorata dall’attuale EC: “*il mio proposito non è di spiegare il significato delle parole, ma la natura delle cose e d’indicarle con quei vocaboli il cui significato usuale non si allontana del tutto dal significato in cui li voglio usare*” (Op. 1415). Una semplice e straordinaria ricetta epistemologica lasciata in dono alle Scienze cognitive del XXI secolo.

Resta, tuttavia, un ultimo rilevante problema che completa la *pars construens* della epistemologia di Spinoza. Secondo Michael Della Rocca – uno dei più acuti lettori della filosofia della mente del pensatore olandese – “per

Spinoza, la rappresentazione di una cosa resta intimamente connessa all'essenza di quella cosa" (Della Rocca, 2008: 92)". Se lo scopo finale della conoscenza non è percorrere a vuoto la stessa scala con cui cerchiamo di salirla, quindi non è fermarsi alla rappresentazione, ma è comprendere a fondo "la natura delle cose" – cioè i vincoli e le possibilità dei corpi – quale metodo dovrà seguire un filosofo per sollevarsi dalla soggettività delle loro percezioni e pervenire alla nudità della loro struttura, all'"essenza" di cui la rappresentazione è contingenza?

Come abbiamo più volte ripetuto, una buona riformulazione del problema spinoziano è quella di leggerlo come il problema della convergenza tra *Korper* e *Leib*, di fatto lo stesso problema che si trovano davanti (come abbiamo visto al §. 1.1-2) gli studiosi contemporanei dell'EC.

Da questo punto di vista non c'è dubbio che per Spinoza il *Korper* è completamente istanziato nella sua idea di corpo: "intendo per corpo un modo che esprime in una maniera certa e determinata l'essenza di Dio, in quanto è considerata come una cosa estesa": il massimo dell'universalità biologica. Nella Seconda Proposizione dell'Etica enuncia perentoriamente la rivoluzionaria "naturalizzazione" dell'idea di Dio (che rese "eretico" l'anticreazionista Spinoza in tutti gli ambienti culturali del tempo consacrandolo, tuttavia, come apripista del naturalismo filosofico moderno): "l'estensione è un attributo di Dio, ossia *Dio è cosa estesa*" (Op. 1225).

Più specificamente studiare l'essenza di un corpo significa studiare ciò che la caratterizza maggiormente sotto il profilo dell'estensione, studiarne la "specie-specificità", diremmo in termini contemporanei:

"dico che appartiene all'essenza di una cosa *ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta, e se è tolto, la cosa è necessariamente tolta*; ovvero ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito" (Op. 1221 - cors. mio).

La specie-specificità del *Korper* è facilmente individuabile: nella biologia moderna indica quell'insieme di tratti genetici evolutivi e automaticamente trasmissibili che si sono sviluppati in maniera casuale ma orientati dalla selezione naturale (sintesi darwiniana moderna) e dalle leggi della forma e dello sviluppo (Evo-Devo) sino a determinare una trasformazione del pool genico talmente significativa da determinare la generazione di una nuova specie. Soprattutto nell'Evo-Devo è esclusa da questa accezione qualsiasi riferimento alle funzioni: l'evoluzione misura la trasformazione continua (graduale nella versione dell'ortodossia darwiniana, ma anche discontinua in talune ipotesi della sintesi moderna come quella di J.S. Gould o Stuart Kauffman, e altri ancora) della struttura fisiologica, anatomica, morfologica, biologica in senso stretto. Nel *Korper* non c'è posto per spiegazioni funzionali, nel senso che non pertiene allo studio della corporeità "oggettiva" ipotizzare o speculare sul

rapporto fra strutture e funzioni. Forme e strutture della corporeità tendono ad essere “universali”, ovvero mirano ad individuare ciò che caratterizza univocamente non un dato elemento ma tutti gli elementi di uno specifico raggruppamento o, nei termini prettamente spinoziani che abbiamo appena citato: “ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito” (*ib.*).

Il *Leib*, come abbiamo visto, è invece il regno della soggettività: dei modi di esperire comportamenti corporei, affetti, passioni, emozioni, opinioni, discorsi, immagini: ciò che oggi studia una certa parte dell’EC, e in particolare l’enattivismo, la neo-fenomenologia, il neo-esistenzialismo, come pure l’estetica patica, l’atmosferaologia, la neo-estetica mediologica, ma anche la psicopatologia, e, più in generale ciò che resta della psicologia pre-cognitiva. In questo genere di dibattito si è assistito ad un tentativo di compromesso tra filosofie naturalistiche e filosofie trascendentali. In molti rami di queste nuove prospettive filosofiche si accetta, ad es., l’idea che i metodi di indagine sperimentale possano essere proficuamente utilizzati in ricerche di tipo fenomenologico (Gallagher-Zahavi 2008:48). Oppure che gli studi sulla coscienza possano usare come supporto l’apparato tecnico delle scienze cognitive. Abbiamo visto nel §. 1.2 che gli esiti di questa prospettiva, soprattutto nell’ambito dell’EC, hanno finito col provocare una serie di contraddizioni a cascata: ritorni al comportamentismo, confusioni fra strumenti e procedure della cognitivà (la cosiddetta *CC Fallacy*) etc. Il motivo fondamentale che ostacola il raggiungimento di una sorta di compromesso fra questi approcci e le scienze cognitive è l’incapacità di articolare una precisa scansione dei *frames* di pertinenza dell’indagine cognitiva. Per es., è chiaro che se noi utilizziamo il principio generale secondo cui “la coscienza è una condizione *sine qua non*, a priori del fare scienza” (*id.*: 47) impediamo contemporaneamente una scienza della coscienza e una filosofia della scienza. Non che uno studio della coscienza non possa rientrare nelle prospettive di una scienza cognitiva naturalisticamente orientata, ma solo nel senso che questo tipo di indagine deve prevedere almeno di aver precedentemente sondato e saturato l’esplorazione comparativa sistematica della biologia degli stati fisiologici della coscienza: come nel fondamentale *Mind Time* di Benjamin Libet (2007). *Mind Time*, invece, è un libro divisivo nella neo-fenomenologia, anche se di recente Gallagher (2017: 139 e ss.) ha ammesso l’importanza che questo genere di analisi possono svolgere per il paradigma enattivista e neo-fenomenologico. Al di là, comunque, delle singole critiche o dei consensi occasionali, è evidente che senza una preventiva scrematura dei livelli di indagine e delle loro pertinenze è semplicemente impossibile rispondere alla malposta domanda “cosa è e cosa può fare un corpo”. Bisogna assolutamente apparecchiare una gerarchia procedurale degli approcci e dei metodi per poter arrivare ad un qualunque risultato scientificamente apprezzabile.

2.5. Ciò che mi pare più rilevante nell'opera di Spinoza è l'aver finalmente individuato il link corretto tra *Körper* e *Leib*, cioè, appunto, il livello pertinente a stimare cosa può un corpo, al di là di come noi soggettivamente lo esperiamo o, anche, al di là di come lo descriviamo nei termini del nostro linguaggio. Questo livello è il livello etologico, ed è orientato in una direzione che, diremmo oggi, evoluzionista. Diversamente che nelle tradizioni della filosofia della mente contemporanea, infatti, l'elemento soggettivo, o, in termini biologici, la variazione fenotipica, non è adatto, secondo Spinoza, a spiegarci la natura e le differenze tra i corpi: "la mente è tanto più atta a percepire più cose adeguatamente quante più proprietà il suo corpo ha in comune con altri corpi" (1677: 1283) e quanto più "vive tra individui che s'accordano con la sua natura" (id.: 1541).

I corpi, pertanto, non possono che definirsi su base comparativa: la domanda giusta non è cosa può fare un corpo ma cosa un corpo non può fare nell'ambito della sua estensionalità biologica, circoscrivendo, per eliminazione, l'ambito delle sua realizzabilità. Questa impossibilità, tuttavia, non ha a che fare con la fenomenologia dei comportamenti individuali, culturali, tecnologici, sociali o ambientali: tutti ambiti caratterizzati dall'illimitatezza degli usi o, comunque, dalla indeterminabilità delle funzioni, che hanno natura comportamentale, storica (micro o macro-storia) e culturale.

Le relazioni pertinenti che i corpi hanno tra loro sono tutti di natura etologica, cioè determinati non dalla storia ma dalla biologia delle interazioni. La differenza consiste nel fatto che le interazioni biologiche permangono nonostante i cambiamenti che ne affettano le parti, mentre le altre sono destinate ad un'esistenza effimera. Così tutto ciò che è acquisito nel corso dell'esistenza individuale, e quindi è fugace e contingente, muore con lo stesso individuo che lo ha "patito". La stessa idea di cognizione non fa eccezione: possiamo dire di condividere una struttura cognitiva con tutti i nostri conspecifici perché nasciamo con la medesima struttura fisiologica trasmessa attraverso i tratti del genotipo e le leggi dello sviluppo della forma. Tutto ciò che è appreso modella, invece, i fenotipi e può adattare e modificare i comportamenti ambientali, funzionali, culturali, mentali, ma smette di esistere con la fine del corpo. Lo studio di queste eterne contingenze è naturalmente possibile per le discipline che vogliono dedicarsi allo studio dei "prodotti" e non a quello delle "strutture" dei corpi. In sostanza per tutto l'ambito scientifico che potremmo definire pre-cognitivista, culturalista, de- o anti-naturalistico, nel senso panteistico spinoziano.

In questo contesto ciò che un corpo "non può fare" è strettamente determinato dalla sua intrinseca costituzione specie-specifica, che, ovviamente determina in modo altrettanto specifico la costituzione e le possibilità della sua mente: "per determinare in che cosa la mente umana differisce dalle altre e in che cosa è ad esse superiore, ci è necessario (...) conoscere la natura del suo oggetto, cioè la natura del corpo umano" (1677: 1242-3).

A questo schema nulla fa eccezione. La percezione, ad es.:

“la mente umana deve percepire tutto ciò che accade nel corpo umano. Dunque la mente umana è atta a percepire moltissime cose, ed è tanto più atta, quanto più atto è il corpo umano” (1677: 1253).

Più in generale vale la regola che:

“le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni” (1677: 1255).

“l’idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza d’agire del nostro corpo, accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di pensare della nostra mente” (1677: 1333).

La distinzione tra una mente umana da una mente animale, inoltre, non è di natura ontologica ma evolutiva: una diversa gradazione di complessità e specificità che caratterizza il corpo umano rispetto a quello animale (cfr. Jaquet 2004; Sangiacomo 2010b):

“gli affetti degli animali (...) differiscono tanto dagli affetti degli uomini, quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Il cavallo e l’uomo sono, certo, ambedue trascinati dalla libidine di procreare; ma quello da una libidine equina, questi, invece, da una libidine umana. Così pure le libidini e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere diversi gli uni dagli altri. Benché, dunque, ciascun individuo viva contento della natura di cui è formato e ne goda, tuttavia tale vita di cui ciascuno è contento e tale gaudium non sono altro che l’idea o l’anima di questo individuo, e perciò il gaudium dell’uno differisce tanto dal gaudium dell’altro, quanto l’essenza dell’uno differisce dall’essenza dell’altro” (1677: 1401).

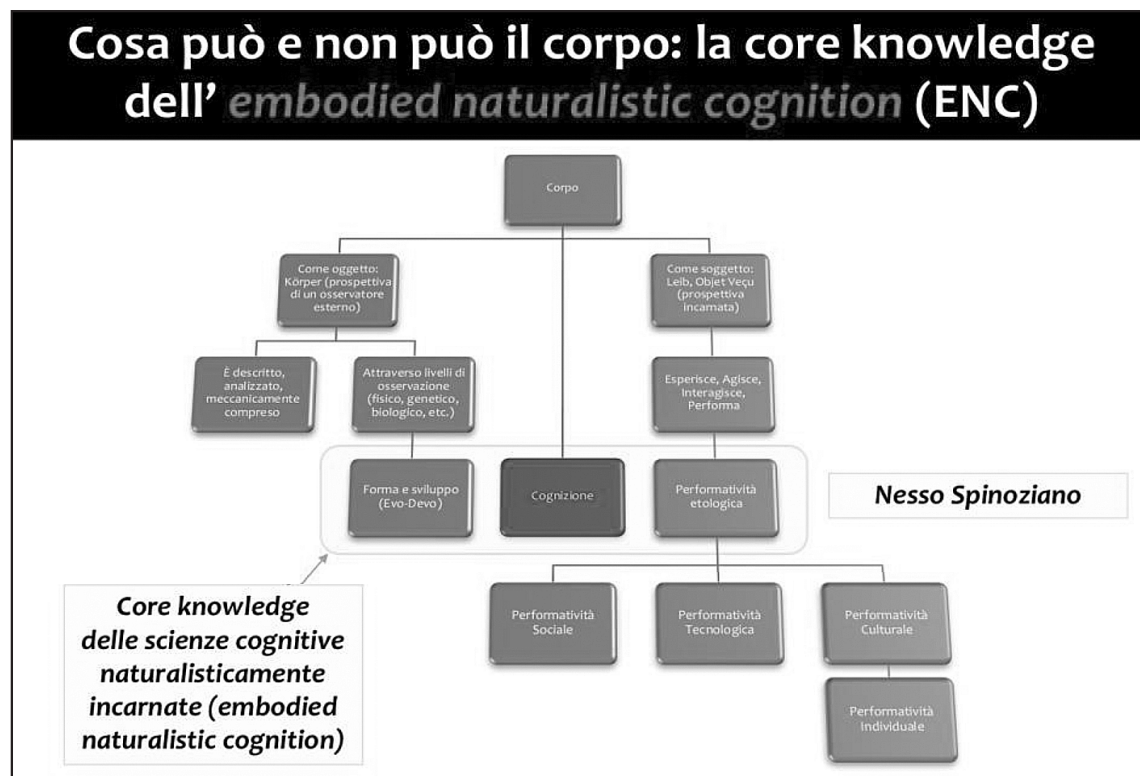
“quando dico che uno passa da una perfezione minore ad una perfezione maggiore, e viceversa, non intendo dire che costui si muti da un’essenza o forma in un’altra, giacché il cavallo, per esempio, si distrugge tanto se si muta in un uomo, quanto se si muta in un insetto; ma intendo dire che noi pensiamo che la potenza d’agire di tale individuo, *in quanto è intesa come la sua natura [specie-specifica], aumenta o diminuisce*” (1677: 1437).

“nessuna cosa singola (...) si può dire più perfetta di un’altra perché ha perseverato nell’esistenza per un tempo più lungo, giacché la durata delle cose non si può determinare dalla loro essenza; l’essenza delle cose, infatti, non implica alcun tempo certo e determinato di esistenza; ma qualunque cosa, sia più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell’esistenza con la medesima forza con cui incomincia ad esistere, sicché, in questo, tutte sono uguali” (1677: 1437).

È ovvio che queste anticipazioni evoluzioniste di Spinoza non autorizzano in alcun modo a parlare di lui come un reale precursore di idee moderne. Ma, nel senso tramandatoci da Tullio De Mauro più di mezzo secolo fa, questa ricostruzione ancora del tutto sommaria, della sua soluzione a quelli che oggi vediamo annoverarsi tra i problemi filosofici più spinosi dell’EC e delle Scien-

ze cognitive nel suo insieme, può forse servire più dell'ennesima ricostruzione filologica della sua opera.

In realtà la soluzione spinoziana va anche oltre, permettendo di intravedere come è possibile superare l'impasse dell'EC in relazione al suo statuto epistemologico di filosofia o scienza della natura, e di permettere il suo rientro senza residui nei ranghi delle Scienze Cognitive, o meglio, la sua armonizzazione in un nuovo paradigma di Scienza Cognitiva biologicamente ed evolutivamente orientata. La risposta spinoziana alla domanda "cosa può un corpo" permette anche di sanare le confusioni che si sono sommate in filosofia, e in particolare nella filosofia della mente, in relazione alla pertinenza delle accezioni del termine "corpo", specificando a quale livello può porsi un'accezione ancora interna al paradigma cognitivista e a quali altri livelli può essere applicata uscendo fuori da questo paradigma. Il fatto è che Spinoza è uno dei pochi filosofi ad avere intravisto un preciso e decisivo nesso che per ora sfugge contemporaneamente alla filosofia della mente e alle neuroscienze cognitivo-computazionali: lo stretto nesso tra corpo come oggetto e corpo come soggetto, corpo fisico e corpo che esperisce, introducendovi il ruolo della cognizione etologicamente intesa. Concludo sintetizzando nello schema che segue questa tentativo di ridefinizione. Chiamo qui questo schema la *core knowledge* di una Embodied Naturalistic Cognition:



BIBLIOGRAFIA

- Aizawa, Kenneth, 2014. «The enactivist revolution», in *Avant*, 5 (2), pp. 1-24.
- , 2010. «The coupling-constitution fallacy revisited», in *Cognitive Systems Research*, 11, pp. 332-342.
- Berwick, Robert / Chomsky Noam, 2016. *Why only us. Language and evolution*, Cambridge, MIT Press.
- Brooks, Rodney, 1991. «Intelligence Without Representation», in *Artificial Intelligence*, 47, pp. 139-159.
- , 2002. *Flesh and Machine: How Robots will change us*, New York, Pantheon.
- Calvo, Paco / Keijzer Fred. 2008. *Cognition in plants*, in F. Baluska (ed.), *Plant-Environment Interactions: From Sensory Plant Biology to Active Plant Behavior*, Berlin, Springer Verlag, pp. 247-266.
- Carroll, Sean, 2006. *The Making of the Fittest. DNA and the Ultimate Forensic Record of Evolution*, New York, Baror (trad. it., *Al di là di ogni ragionevole dubbio. La teoria dell'evoluzione alle prove dell'esperienza*, Torino, Codice, 2008).
- Chemero, Anthony, 2009. *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Chomsky, Noam, 1959. *A Review of B.F. Skinner's Verbal Behavior*, in L.A. Jakobovits, M.S. Miron (eds.), *Readings in the Psychology of the Language*, Prentice-Hall, 1967, pp. 142-143.
- , 2005. «Three Factors in Language Design», in *Linguistic Inquiry*, 36, 1, pp. 1-22.
- Cimatti, Felice, 2015. «Italian philosophy of language», in *RIFL*, 2015/1, pp. 14-36.
- Clark, Andy, 2008. *Supersizing the Mind Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- , 2016. *Surfing uncertainty: prediction, action, and the embodied mind*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Cook, J.Th. (1991), *Spinoza's Science of the 'Idea of the Body'*, in J.C. Smith (ed.), *Historical Foundation of Cognitive Science*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 81-98.
- Damasio, Antonio, 1993. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, NY, Penguin Books.
- , 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Mariner Books.
- , 2004. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, London, Vintage.
- Deleuze, Gilles, 2007. *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte (2013).
- Della Rocca, Michael, 1996. *Representation and the mind-body problem in Spinoza*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2008), *Spinoza*, London-New York. Routledge.
- De Mauro, Tullio, 1980. *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Bologna, il Mulino.
- , 1984. *Ai margini del linguaggio*, Roma, Editori Riuniti.
- Di Paolo, Ezequiel et al., 2010. *Horizons for the enactive mind: Values, social interaction, and play*, in J. Stewart, O. Gapenne and E. Di Paolo (eds), *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge, MA, MIT Press., pp. 33-87.

- Di Paolo, Ezequiel / Buhrmann Thomas / Barandiaran Xabier, 2017. *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*, Oxford, Oxford University Press.
- Falzone, Alessandra, 2014a. «Structural constraints on language», in *RSL. Italian Journal of Cognitive Sciences*, 2/2014, pp. 246-265.
- , 2014b. *Svelare il mistero dell'evoluzione del linguaggio, ovvero la facoltà linguistica alla prova della biologia*, in A. Falzone, S. Nucera, F. Parisi (eds.), *Le ragioni della natura. La sfida teorica delle scienze della vita*, Roma-Messina, Corisco, pp. 15-28.
- Gallagher, Shaun / Zahavi Dan, 2008. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London-New York, Routledge (trad. it., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Milano, Cortina, 2009).
- Gallagher, Shaun, 2017. *Enactivist Interventions Rethinking the Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Gambarara, Daniele, 1996. *The Institutions of Italian Linguistic Historiography*, in AA.VV., *Italian studies in linguistic historiography*, Münster, Nodus (1999), pp. 5-18.
- Gibson, James, 1977. *The theory of affordances*, In R. Shaw and J. Bransford (eds.), *Perceiving, Acting, and Knowing*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, pp. 67-82.
- Godfrey-Smith, Peter, 2001. *On the status and explanatory structure of developmental systems theory*, In P. E. Griffiths and R. D. Gray (eds.), *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 283-298.
- Hardie, Roger, 2012. «Polarization Vision: Drosophila Enters the Arena», in *Current Biology*, R12-R14.
- Hardie, Roger / Juusola Miikko, 2015. «Phototransduction in Drosophila», in *Current Opinion in Neurobiology*, 34, pp. 37-45.
- Hardie, Roger / Raghu Padinjat, 2001, «Visual transduction in Drosophila», in *Nature*, 403, 13, pp. 186-193.
- Haugeland, Jhon, 1983. *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge, MA, Bradford/MIT Press.
- Hurley, Susan, 2001. «Perception And Action: Alternative Views» in *Synthese*, 129, pp. 3-40.
- Hutto, Daniel / Myin Erik, 2012. *Radicalising Enactivism*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Jaquet, Chantal, 2004. *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Puf.
- Knappett, Carl / Malafouris Lambros, 2008, *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, New York, Springer International Publishing.
- Lakoff, George / Johnson Mark, 1999. *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*, New York, Basic Books.
- LeDoux, Joseph, 1998. *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Touchstone, Simon & Schuster.
- , 2003. *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, New York, Penguin Books.
- Libet, Benjamin, 2006. *Mind time. The temporal factor in consciousness*, Cambridge Mass, Harvard Un. Press, (trad. it., *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Cortina, Milano, 2006).

- Martin, Christopher, 2007. «Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind», *The Southern Journal of Philosophy*, V. 14, pp. 269-287.
- Menary, Richard, 2006. *Radical Enactivism. Intentionality, Phenomenology and Narrative*, Amsterdam, Benjamins.
- , 2010. *The Extended Mind. New Edition*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Nadler, Steven, 2008. «Spinoza and Consciousness», *Mind*, V/117, 467, pp. 575-601.
- Noë, Alva, 2004. *Action in perception. Representation in mind*, Cambridge Mass.-London, MIT Press.
- , 2009. *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain*, New York, Farrar-Straus-Giroux (trad. it., *Perché non siamo il nostro cervello*, Milano, Cortina 2010).
- Nussbaum, Martha, 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino 2004).
- Pardi, Aldo, 2013. *Prefazione a Deleuze*, 2007, pp. 7-41.
- Pennisi, Antonino, 2013a. *Per una tecnologia dello speech making. Scienze cognitive e specie-specificità del linguaggio umano*, in E. Banfi, *Sull'origine del linguaggio e delle lingue storico-naturali. Un confronto fra linguisti e non linguisti*, Roma, Bulzoni, pp. 169-183.
- , 2013. «Origine e funzioni della tecnologia corporea del linguaggio», in *S&F - Scienza e filosofia*, 10, pp. 11-23.
- , 2014a. «La tecnologia del linguaggio tra passato e presente», in *Blityri*, II-2, pp. 220-246.
- , 2014b. *L'errore di Platone. Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempi di crisi*, Bologna, il Mulino.
- Pennisi Antonino / Falzone Alessandra, 2011. *Le scienze della natura e la natura del linguaggio umano*, Modena, Mucchi.
- , 2016. *Darwinian biolinguistics. Theory and history of naturalistic philosophy on language*, Berlin-Heidelberg-New York-Cham, Springer.
- Pennisi, Antonino / Parisi Francesco, 2013. «Corpo, tecnologia, ambiente. Nuove tendenze naturalistiche dell'esperienza estetica», in *Aisthesis*, VI-2, 2013, pp. 235-256.
- Putnam, Hilary, 1981. *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ravven, Heidi Morrison, 2003a. «Spinoza's anticipation of contemporary affective neuroscience», in *Consciousness and Emotion*, 4,2 (2003), pp. 257-290.
- , 2003b. *Approaches to Evolutionary Naturalism: Spinoza's Anticipation of Politics and the Life Sciences*, 22, 1, pp. 70-74.
- , 2014. *Jewish Philosophy, Ethics, and the New Brain Sciences*, in Tirosh-Samuelson H., Hughes A. (eds.), *Jewish Philosophy for the Twenty-First Century: Personal Reflections*, Leiden-Boston, Brill.
- Rowlands, Mark, 2003. *Externalism. Putting Mind and World Back Together Again*, Chesham, Acumen.
- , 2010. *The new science of the mind. From extended mind to embodied phenomenology*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Sangiaco, Andrea, 2010a. *Saggio introduttivo a Spinoza (Op.)*, pp. 7-100.
- , 2010b. «Gli strani confini della coscienza: Spinoza e gli animali», in *Giornale Critico di Storia delle Idee*, A. 2, n. 4, 2010, pp. 145-162.

-
- , 2011. «Adequate knowledge and bodily complexity in Spinoza's account of consciousness», in *Methodus*, 6, 2011, pp. 77-104.
- Shapiro, Lawrence, 2004. *The Mind Incarnate*, Cambridge, MA, MIT Press.
- , 2011. *Embodied Cognition*, London-New York, Routledge.
- Sheldrake, Rupert, 2003. *The Sense of Being Stared At*, New York, Three Rivers Press.
- Spinoza, Baruch, Op. *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010.
- , 1656-1677. *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Trattato sull'emendazione dell'intelletto, e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose), in Op., pp. 103-184.
- , 1661-1862. *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en dezzelf Welstand* (Breve trattato su dio, l'uomo, e la sua felicità), in Op., pp. 185-362.
- , 1663. *Cogitata Metaphysica* (Pensieri metafisici), in Op., pp. 527-628.
- , 1663. *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ* (Principi della filosofia di cartesio), in Op., pp. 363-526.
- , 1676. *Tractatus Theologicus-Politicus* (Trattato teologico-politico), in Op., pp. 1625-1792.
- , 1677. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico), in Op., pp. 1141-1624.
- , EP. *Epistulae* (Lettere di alcuni dotti a B. d. S. e Risposte dell'autore), in Op., pp. 1793-2286.
- Stewart, John, 2010. *Foundational issues in enaction as a paradigm for cognitive science: From the origin of life to consciousness and writing*, in J. Stewart, O. Gapenne and E. Di Paolo (eds.), *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge, MA, MIT Press., pp. 1-31.
- Vico, Giovanbattista, 1710. *De antiquissima Italorum Sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), in G.B. Vico, *Opere filosofiche* a cura di N. Badaloni e P. Cristofolini, pp. 55-131.

INDICE

Franco Lo Piparo, <i>A partire da Tullio De Mauro</i>	pag. 5
---	--------

I - PARLANTI E SCRIVENTI IN ITALIA

Luisa Amenta, <i>Capire (e farsi capire) a scuola</i>	» 17
Mari D'Agostino, <i>Analfabeti nell'Italia di ieri e di oggi. Dati, modelli, persone, parole: la lezione di Tullio De Mauro</i>	» 35
Claudio Marazzini, <i>Dall'Italia unita all'Italia repubblicana: lezioni di stile e di metodo nella storia linguistica di Tullio De Mauro</i>	» 59
Rosanna Sornicola, <i>Il problema della storia linguistica: il contributo degli studi italiani degli anni Venti e Trenta del Novecento</i>	» 67

II - IL LESSICO

Vincenzo Lo Cascio, <i>Retorica e lessicografia. Il processo combinatorio</i>	» 85
Salvatore Claudio Sgroi, <i>Tullio De Mauro linguista-lessicografo</i>	» 109

III - SIGNIFICARE E PARLARE

Francesco La Mantia, <i>"Un atteggiamento irenico". Su alcune pagine culioliane di Tullio De Mauro</i>	» 151
Francesca Piazza, <i>Le parole dell'odio. Dal lessico alle pratiche verbali</i>	» 175
Patrizia Violi, <i>Sul significare. De Mauro e Eco: due maestri di pensiero e di vita</i>	» 191

IV - SAUSSURE E I PROBLEMI TEORICI DEL LINGUAGGIO

Felice Cimatti, <i>Tullio De Mauro e la filosofia italiana del linguaggio</i>	»	199
Giorgio Graffi, <i>Saussure, De Mauro e Timpanaro</i>	»	215
Antonino Pennisi, <i>Cosa può un corpo. Spinoza e l'Embodied Cognition</i>	»	237
Jürgen Trabant, <i>Wilhelm von Humboldt a Roma: l'antichità e lo spirito della Nazione</i>	»	265
Sebastiano Vecchio, <i>Sulla distentio in sant'Agostino</i>	»	281
Riassunto/Abstract	»	289

La diffusione del *Bollettino*
è curata dal Centro di studi filologici e linguistici siciliani
Sito web: www.csfls.it

