

SOGGETTIVITÀ E COSCIENZA. IL NATURALISMO NON RIDUZIONISTA DI HENRI BERGSON

di Alfonso Lanzieri

Abstract

One of the most prevalent metaphysical assumptions in the field of consciousness studies (neuroscience and philosophy of mind) is physicalism, that is, the idea that fundamental reality is entirely physical and that every part of it, even the phenomenal experiences of the subject, must be reduced to certain arrangements of matter. This conception can be also called “reductive naturalism”. The purpose of this article is to show how French philosopher Henri Bergson’s study of the mind-body problem can be not only an interesting critique of the theoretical problems of physicalism, but also a useful perspective for thinking a non-reductive naturalism.

Keywords: Naturalism, Physicalism, Consciousness, Neuroscience, Subject

1. “Naturalismo” si dice in molti modi

Come per tanti termini del lessico filosofico, anche quando si fa uso del lemma “naturalismo” è d’uopo un chiarimento circa il senso del suo utilizzo. Con esso si è soliti indicare una presa di posizione di carattere ontologico e/o epistemologico in base alla quale si considera il perimetro della realtà come coincidente col perimetro di ciò che possiamo conoscere restando esclusivamente nell’ambito della nostra esperienza empirica e scientifica del mondo, senza dunque il ricorso a entità trascendenti o immateriali. Entro tale quadro, però, il concetto resta comunque tutt’altro che univoco, tanto che sarebbe meglio parlare di “naturalismi”, utilizzando la forma plurale. «Il naturalismo – ha scritto infatti il filosofo della biologia Telmo Pievani – si compone di accezioni molto diversificate che vanno dal naturalismo fisicalista più riduzionista al naturalismo pluralista che abbraccia una

molteplicità di metodologie autonome di indagine, in un arco che va dalle scienze naturali alle scienze sociali»¹. In tale prospettiva, il filosofo italiano Mario De Caro, che qui citiamo solo come una delle tante voci possibili da chiamare in causa, ha parlato di un “naturalismo radicale” e di un “naturalismo liberalizzato”. Per il primo, la realtà sarebbe costituita soltanto dalle entità verso cui ci impegnano le migliori spiegazioni delle scienze naturali. Ragion per cui, le scienze naturali sarebbero le nostre sole fonti genuine di conoscenza². Il secondo tipo di naturalismo, invece, sottolinea la varietà di livelli della realtà e la necessità di mantenere, sul piano dei nostri modi di conoscere e di esprimere il mondo, il medesimo pluralismo. In altri termini «il concetto di natura è più ampio di quello di cui si occupano le scienze naturali»³.

Già da queste poche note introduttive, allora, speriamo possano trasparire, nello stesso tempo, sia la complessità del tema sia il nodo teoretico principale: a seconda del tipo di naturalismo che si decide di abbracciare – questo è il punto cruciale che vogliamo evidenziare – sorgono problemi in ordine ad alcune parti della realtà di difficile collocazione entro il sistema di riferimento scelto. In particolare, come spiegare i caratteri “spirituali” della vita umana (la coscienza, il pensiero, l’io, ecc.) entro il quadro del cosiddetto naturalismo radicale? Tali caratteri, infatti, sembrano non riducibili al piano meramente fisico della realtà. Viceversa, se li si volesse considerare come perfettamente includibili entro la descrizione della realtà delle scienze naturali, allora seguirebbero delle conseguenze importanti (e problematiche) circa la nostra comprensione dell’essere umano⁴. Insomma: il posto della

¹ T. PIEVANI, *Naturalismo non è sinonimo di riduzionismo*, in «Giornale italiano di psicologia», XLII, 1-2/2015, p. 177.

² Cfr. M. DE CARO, *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 34-35.

³ Ivi, p. 59. Su questo si veda anche *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, a cura di M De Caro, D. Macarthur, Routledge, London 2022.

⁴ Si pensi, a tal proposito, all’esperienza morale e alle nozioni di “libero arbitrio” o “responsabilità”. Si veda ad esempio: *Siamo davvero liberi? Neuroscienze e libero arbitrio*, a cura di M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori, Codice Edizioni, Torino 2019.

coscienza nella natura non è facilmente individuabile. La coscienza, infatti, si dà come un fenomeno *sui generis*: essa non sta dinanzi a noi come un fatto tra i fatti, ma la esperiamo piuttosto come quell'atto grazie al quale tutti gli altri fatti ci sono dati. Il Premio Nobel per la medicina Gerald Edelman ha parlato della coscienza come di un *phenomenal gift*⁵, creando un gioco di parole impossibile da replicare in italiano: l'aggettivo *phenomenal* può infatti significare sia "fenomenale" che "fenomenico". In effetti, la coscienza è qualcosa di straordinario, fenomenale appunto, per le sue proprietà tanto uniche rispetto al resto dei fenomeni dell'universo, e tale straordinarietà deriva proprio dal suo carattere "fenomenico", termine col quale si fa riferimento all'esperienza vissuta *in prima persona*, assolutamente unica, che ciascuno ha del mondo intorno a sé.

Il tema del naturalismo, dunque, appare quanto mai decisivo se si guarda al panorama della cosiddetta filosofia della mente, vale a dire quell'ambito della ricerca filosofica contemporanea che si occupa del *mind-body problem*, cioè di indagare il rapporto tra il sistema nervoso biologico e le attività "superiori" della persona. Il bioeticista Massimo Reichlin ha ben riassunto il panorama attuale in quest'ambito di studi: «Una delle parole d'ordine della filosofia contemporanea è "naturalizzazione"», specificando che sovente «con tale espressione ci si riferisce a posizioni definibili come "riduzioniste", in quanto mirano a ridecrivere concetti tradizionalmente ascritti ad una sfera di carattere superiore attraverso una concettualità di livello inferiore; nel caso del soggetto umano, o dell'io, più che a tesi riduzioniste, la ricerca filosofica contemporanea sembra approdare ad un vero e proprio eliminativismo»⁶. D'altro canto, non è neppure possibile affrontare tali

⁵ Cfr. G. EDELMANN, *Wider than the sky. The phenomenal gift of consciousness*, Yale University Press, New Haven 2004 (ed. it.: *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Einaudi, Torino 2004).

⁶ M. REICHLIN, *Centomila, nessuno o uno? L'io e la persona alla luce delle neuroscienze*, in «Studium», CXIX, 6/2013, p. 846. In tale contesto, con "eliminativismo" ci si riferisce a quella forma estrema di materialismo in forza della quale

problemi in modo, per così dire, “antinaturalistico”, accettando cioè che nell’ambito del dibattito scientifico e filosofico s’introducano *d’emblée* entità immateriali che sarebbero nulla più che “concetti tap-pabuchi” o ipotesi inverificabili.

Il filosofo francese Henri Bergson (1859-1941), occupandosi proprio del problema del rapporto tra la coscienza e il corpo, ha seguito una strada che sembra aver ancora molto da dire al dibattito contemporaneo sul naturalismo. Il tentativo del pensatore francese, infatti, fu quello di rispettare la scientificità della ricerca, legata al vincolo naturalistico e, nel medesimo tempo, di avanzare una concezione della “natura” tale da poter ospitare i fenomeni mentali, sfuggendo alle maglie del riduzionismo positivista a lui coevo⁷. Può essere utile, allora, ripercorrere il suo itinerario, confrontandolo col dibattito contemporaneo in filosofia della mente.

2. *Mente e cervello: l’ipotesi fisicalista*

L’orizzonte delle ricerche della filosofia della mente contemporanea presenta una varietà di voci e prospettive della quale non è possibile rendere conto nel breve spazio di questo contributo⁸. In modo molto generale, si possono descrivere gli ultimi decenni del dibattito come un passaggio dall’egemonia della “scienza cognitiva classica” a quella che

si afferma che i concetti della psicologia del senso comune, ad esempio “coscienza”, “desiderio”, “sentimento”, sono costruzioni vuote, cui non corrisponde nulla nella realtà e delle quali, in linea di principio, si potrebbe anche fare a meno.

⁷ La sua opera di riferimento su questo tema è certamente *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*, Alcan, Paris 1896. La traduzione italiana cui si farà riferimento nel prosieguo di questo lavoro è *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, trad. it. di A. Pessina, Laterza, Bari 1996.

⁸ Per una introduzione di carattere storico alla filosofia della mente si può vedere un saggio divenuto ormai un classico: S. NANNINI, *L’anima e il corpo. Un’introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2011. Per un approccio agli sviluppi più recenti A. BORGHI, F. CARUANA, *Il cervello in azione. Introduzione alle nuove scienze della mente*, il Mulino, Bologna 2016.

gli specialisti chiamano “nuova scienza cognitiva”. Queste due etichette non si riferiscono ad altrettante teorie facilmente definibili quanto a due programmi di ricerca, molto diversificati al loro interno, caratterizzati da anticipazioni euristiche differenti. La scienza cognitiva classica (SCC), sviluppatasi tra gli anni '50 e '80 del Novecento, era fondata sulla convinzione che fosse possibile studiare i processi cognitivi considerandoli processi di elaborazione operati su rappresentazioni, lasciandosi guidare dalla metafora mente-computer. L'esterno comunicherebbe con l'interno attraverso gli input sensoriali che vengono poi restituiti all'esterno, dopo un certo tempo necessario al nostro apparato cognitivo per processare le informazioni ricevute, sotto forma di risposte comportamentali. Questo modello, chiamato *internalista*, negli ultimi anni è stato sempre più criticato da quello *esternalista*, sorto con la nuova scienza cognitiva (NSC). Per questa seconda prospettiva, per comprendere qualcosa del mistero della coscienza, non basta studiare quello che accade “dentro la testa”, ma bisogna bensì considerare l'interazione organismo-mondo. Il paragone computer-cervello viene respinto sempre più spesso, in favore di un orientamento di ricerca anche definito *4E cognitive science*. La nostra esperienza cosciente, secondo l'approccio esternalista, va studiata in quanto *embodied*, vale a dire incarnata, poiché i processi cognitivi sono implementati sullo stesso substrato neurale responsabile della percezione e dell'azione; *enacted*, in quanto i processi cognitivi sono il portato dell'interazione dinamica tra soggetto agente e ambiente; *embedded*, poiché esperiamo la realtà sempre in quanto situati in un ambiente naturale e socio-culturale; *extended*, poiché i processi cognitivi non si consumano tutti “dentro la testa”, in quanto, entro una certa misura, scaricabili su supporti tecnologici esterni (risolvere un'operazione algebrica a mente anziché con carta e penna, non è esattamente la stessa cosa)⁹.

⁹ Per questa parte in cui si descrivono in sintesi le differenze tra internalismo ed esternalismo cfr. M. DI FRANCESCO, G. PIREDDA, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il mondo?*, Mondadori, Milano 2012, capitolo I.

Entro questa cornice, che è stato necessario richiamare per esigenze di completezza espositiva, si inserisce la lettura di stampo *fisicalista* dei fenomeni mentali¹⁰, in base alla quale gli stati mentali sarebbero nient'altro che stati fisici del cervello: pur essendo in linea di massima distinguibili, i primi sarebbero riducibili senza resto ai secondi. Una delle posizioni più indicative, in questo senso, è offerta dalla filosofa americana Patricia Churchland, tra i nomi di maggiore peso nell'orizzonte internazionale della filosofia della mente, secondo la quale, letteralmente, *noi siamo il nostro cervello*: «Penso al mio cervello come a *quello* e a me come a *me*. Penso al mio cervello come dotato di neuroni, ma penso a me come dotata di memoria. Eppure so che la mia memoria si basa sui neuroni del mio cervello. Ultimamente, però, penso al mio cervello in termini più confidenziali, come a *me*». ¹¹ Più avanti, la studiosa americana non esiterà ad affermare, nell'ambito di una riflessione sul concetto di "anima", che «anima e cervello sono probabilmente un'unica e stessa cosa, ciò che pensiamo come anima è il cervello, e ciò che pensiamo come cervello è il cervello». ¹² Sebbene, com'è ovvio, Churchland non disconosca l'importanza per la vita umana di altri livelli di realtà, come ad esempio quello sociale, per la strutturazione dell'esperienza umana del mondo e per la sua spiegazione, in definitiva ogni attività cosiddetta superiore – pensiero, affetti, esperienza morale e religiosa – può essere ricondotta al livello neuronale, entro un quadro teorico sostanzialmente riduzionista ¹³ e *neurocentrico*. Non potrebbe

¹⁰ In questo articolo non distingueremo "mente" da "coscienza", come pure si potrebbe fare. Per gli scopi di questo contributo, infatti, non è necessario: il problema che interessa qui è il posto entro il quadro naturale delle attività "spirituali" della persona, vale a dire di quelle attività che presentano tratti che *sembrano* eccedere il piano della materialità. Operare una suddivisione di tali attività è operazione non essenziale.

¹¹ P.S. CHURCHLAND, *L'io come cervello*, Cortina, Milano 2014, p. 11.

¹² Ivi, p. 61.

¹³ È opportuno distinguere, per correttezza, il riduzionismo metodologico da quello ontologico. Il primo è il necessario presupposto del metodo scientifico, che isola una certa parte o livello della realtà per poterla studiare efficacemente. Il

essere altrimenti, secondo Churchland, poiché «se un'anima non fisica causa eventi che avvengono in un corpo fisico, o viceversa, viene violata la legge di conservazione di massa ed energia»¹⁴. Abbiamo riportato quest'ultima citazione poiché, a nostro avviso, mostra bene il "naturalismo riduzionista" in cui si muove il pensiero della studiosa americana. Il passaggio più importante dell'affermazione, per noi, consiste nell'accento posto sulla problematicità del carattere "non fisico" attribuito alla spiegazione dei fenomeni mentali. Questi, in sostanza, devono poter essere inclusi entro il quadro della fisica: tutto ciò che di tali fenomeni sembra non poter rientrare entro tale perimetro, dev'essere considerato come un concetto di scarto. In fondo, Churchland si mette nella scia del celebre neurobiologo Jean-Pierre Changeux, il quale – in un contributo classico della letteratura neuroscientifica, *L'uomo neuronale* – vantava i meriti, se non altro di natura euristica, dell'ipotesi sperimentale di tipo riduzionista. Infatti, Changeux spiega che «l'identificazione degli eventi mentali con gli eventi fisici non è quindi affatto una posizione ideologica, ma semplicemente l'ipotesi di lavoro più ragionevole»¹⁵, e bisogna tener fermo che gli eventi fisici cui ci si riferisce qui sono i movimenti delle cellule neurali.

All'interno dell'orizzonte fin qui descritto, possiamo convocare anche Stanislas Dehaene, sebbene questi segua una traiettoria un po' diversa da quella di Churchland. Al netto delle rispettive peculiarità, infatti, pure il discorso del neuroscienziato francese – una voce importante del panorama degli studi sulla mente – riposa su presupposti teorici in base ai quali s'ipotizza che la coscienza sia un prodotto specifico dei movimenti neuronali e null'altro: «Proponiamo che la coscienza sia informazione globale trasmessa all'interno della corteccia e *scaturisca* da una rete neuronale la cui ragion d'essere è la massiccia

secondo, invece, riconduce la totalità dell'esperienza a una sua certa parte, eletta quale realtà autentica. Ciò che interessa in questo contributo è discutere il riduzionismo ontologico.

¹⁴ Ivi, p. 50.

¹⁵ J-P. CHANGEUX, *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 378 (edizione originale: *L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983).

condivisione d'informazione pertinente attraverso il cervello»¹⁶. In coerenza con questi assunti di base, Dehaene programma esplicitamente di trasformare la *soggettività in una scienza*¹⁷: se si tiene fermo che col termine “scienza” s'intende qui il campo di ricerche neuroscientifiche, ecco che l'appellativo di “naturalismo riduzionista” per l'approccio dello studioso francese ci pare alquanto corretto. Del resto, il nostro autore si esprime in termini molto chiari nell'Introduzione del testo appena citato: «In questo libro passerò dettagliatamente in rassegna la strategia che ha trasformato un mistero filosofico in un fenomeno da laboratorio. Di conseguenza, il problema ha perduto il suo *status* speculativo ed è diventato una questione d'ingegnosità sperimentale»¹⁸. Per Dehaene, dunque, è la capacità di sussumere lo studio della coscienza entro l'ambito della sperimentazione oggettiva, il marchio della scientificità o meno di tale studio. Sulla base degli assunti teorici fin qui espressi, lo scienziato francese espone il proprio metodo di ricerca, articolandolo in tre punti chiave: focalizzazione sull'accesso cosciente (vale a dire all'accesso cosciente che il soggetto effettua nei confronti di una specifica informazione oppure, altrimenti detto, all'elaborazione cosciente di un contenuto), manipolazione della percezione cosciente e attenta registrazione dell'introspezione. Ciò che è importante rimarcare, al netto dei diversi contenuti dei tre punti chiave, è il nesso causale stringente che lo studioso francese individua tra neuroni e stati di coscienza: questi ultimi sono il risultato di una certa configurazione dei primi. «Che cos'è il pensiero?» si domanda Dehaene in un saggio successivo a quello commentato finora, dandosi la seguente risposta: «Le scoperte delle neuroscienze cognitive suggeriscono che esso si riduce all'elaborazione delle informazioni dentro al nostro cervello»¹⁹.

¹⁶ S. DEHAENE, *Coscienza e cervello. Come i neuroni codificano il pensiero*, Cortina, Milano 2014, p. 33. Il corsivo è nostro.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ Ivi, p. 26.

¹⁹ ID., *Vedere la mente. Il cervello in 100 immagini*, Cortina, Milano 2022, p. 61.

Una posizione simile è espressa anche dal neuroscienziato inglese Anil Seth, la terza voce che chiamiamo in causa quale esponente significativo del naturalismo riduzionista. In apertura del suo lavoro più recente, nelle pagine dedicate all'esposizione dei presupposti delle proprie ricerche, lo studioso inglese afferma: «La posizione filosofica che preferisco, e che di base è assunta da molti neuroscienziati, è il *fisicalismo*. È l'idea che l'universo sia fatto di entità fisiche e che gli stati coscienti siano identici a, oppure emergano da, particolari composizioni di tali entità. Alcuni filosofi parlano di *materialismo* invece di *fisicalismo*, ma per i nostri scopi possono essere trattati come sinonimi»²⁰. Si noti, *en passant*, una certa ambiguità contenuta in questo passaggio: il *fisicalismo* crede – afferma Seth – che gli stati coscienti siano identici a oppure emergano da particolari disposizioni delle entità fisiche. In verità, mettere sullo stesso piano “identità” ed “emergenza” risulta alquanto problematico: si tratta di due prospettive che comportano impegni ontologici diversi. Tale differenza andrebbe specificata. Ad ogni modo, nonostante ciò, l'opzione per il *fisicalismo* è resa in modo sufficientemente chiaro: quella realtà comunemente chiamata “coscienza”, la cui esistenza sembra differire dal piano materiale, è in verità causata per Seth da una certa disposizione della materia e a questa può essere ricondotta. L'esperienza *qualitativa* del mondo sarebbe il risultato dell'organizzazione (per forza di cose) *quantitativa* della materia.

Ora, il problema, come cercheremo di argomentare nel prossimo paragrafo attraverso Bergson, è che tale posizione, apparentemente in linea con quanto attestano i dati sperimentali, è foriera di contraddizioni che, restando entro l'ambito del naturalismo riduzionista, difficilmente possono essere risolte. *Resta infatti non spiegata proprio la cosa più importante, vale a dire come sia possibile che certe disposizioni della materia generino altrettante esperienze in prima persona che sembrano eccedere il piano materiale*. Può essere interessante riportare dall'inglese

²⁰ A. SETH, *Come il cervello crea la nostra coscienza*, Cortina, Milano 2023, p. 28.

la citazione di Anil Seth precedentemente introdotta. Parlando del fisicalismo, infatti, il neuroscienziato inglese afferma che è la posizione di chi ritiene che «the universe is made of physical stuff, and that conscious states are either identical to, or *somehow* emerge from, particular arrangements of this physical stuff»²¹. Quel “*somehow*” non si trova nella traduzione dell’editore italiano, eppure è un dettaglio indicativo. Possiamo tradurlo con “in qualche modo”. Dunque Seth afferma che il fisicalismo è la posizione di chi crede che gli stati di coscienza siano identici a o *in qualche modo* emergano da, particolari disposizioni della materia. Orbene, come detto poc’anzi, la cosa decisiva consisterebbe nel sapere *in quale modo* degli stati di coscienza possano emergere da certe disposizioni della materia. Proprio il punto cruciale resta dunque inspiegato.

Dopo questo breve itinerario, si tratta ora di interrogare il pensiero di Henri Bergson per farlo interagire coi problemi fin qui evidenziati.

3. Bergson contro il riduzionismo

Sia nel già citato *Materia e memoria* che nel precedente *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), Henri Bergson prova a costruire un’interpretazione del fenomeno della coscienza sfidando la concezione riduzionista, che era egemone al suo tempo, anche in ragione del clima positivista in cui si svolgevano le ricerche in ambito psicologico²². I meccanismi neurali, per il nostro autore, non sarebbero affatto capaci di giustificare la vita spirituale, e ciò non *contro* i risultati provenienti dalle ricerche sperimentali, ma proprio confrontandosi con puntualità con essi, muovendo con ciò – come si è anticipato – una critica ad un certo approccio fisicalista della psicologia scientifica, che

²¹ ID., *Being You. A New Science of Consciousness*, Faber & Faber, London 2022, p. 27. Corsivo nostro.

²² Su questo si veda G. GAMBA, *Metafisica e scienze in Bergson*, Cleup, Padova 2015; oppure il più datato ma comunque valido: M. MELETTI BERTOLINI, *Bergson e la psicologia*, Franco Angeli, Milano 1985.

proprio in quegli anni andava sempre più sviluppandosi, generando un acceso dibattito. Se all'inizio dell'800, la psicologia era ancora una branca della filosofia, deputata ad occuparsi dell'“anima”, nel corso del secolo le cose sarebbero mutate rapidamente. L'affermarsi della ricerca sperimentale nel campo della fisiologia umana, favorì un'applicazione crescente delle metodologie scientifiche allo studio di fenomeni psicologici. In generale, la combinazione tra i progressi della fisiologia sperimentale, il perfezionamento del microscopio (e il conseguente perfezionamento delle prime teorie cellulari), lo sviluppo degli studi sulla chimica organica (solo per citare alcuni fattori), portarono a un avanzamento decisivo nello studio degli organismi viventi in Europa e in particolare in Germania²³. Il precipitato di tale contesto sarà la definizione «di un ampio programma di ricerca, destinato a mettere progressivamente in questione i paradigmi della *Naturphilosophie* e di quella biologia speculativa che trovava il proprio fulcro nel concetto di “forza vitale”, per riaffermare invece la possibilità e la necessità di includere nella comprensione meccanicistica del mondo anche la sfera del vivente»²⁴.

È in questo orizzonte, cui qui si è potuto solo accennare, che interviene Bergson, mettendo in discussione l'impostazione di fondo delle ricerche sulla coscienza e i suoi presupposti metafisici impliciti. In un corso di psicologia tenuto nel 1892-93 presso il Liceo Henri IV, il filosofo francese, ad esempio, polemizza con gli enunciatori della legge Fechner-Weber²⁵, attraverso la quale si cercava di determinare la relazione tra la portata fisica di uno stimolo e la percezione umana dell'intensità di tale stimolo e con ciò di misurare l'intensità di una data sensazione. Bergson nega decisamente che sia possibile ricondurre una sensazione, di per sé qualitativa, a una certa misura quantitativa. La

²³ Per una panoramica cfr. C. RUSSO KRAUSS, *Con Wundt, oltr Wundt. Richard Avenarius e il dibattito sulla psicologia scientifica tra Otto e Novecento*, Rubbettino, Catanzaro 2016.

²⁴ Ivi, pp. 7-8.

²⁵ Stiamo parlando di Ernst Heinrich Weber (1798–1878) e Gustav Theodor Fechner (1801 – 1887).

legge, infatti, secondo il pensatore francese, non misura la sensazione ma solo la quantità di eccitazione che occorre aggiungere a un'eccitazione iniziale affinché la nostra coscienza percepisca una differenza: «Fechner giunge a una formula che misura la sensazione attraverso certe trasformazioni o artifici matematici; ma ci deve essere da qualche parte un vizio di ragionamento. Infatti nessun artificio matematico potrà mai ricavare da una serie di esperimenti ciò che non è presente in essi»²⁶.

La critica rivolta da Bergson al riduzionismo fiscalista che, allora come oggi, scommette sulla possibilità di poter ricavare l'esperienza *qualitativa* (coscienza) dalla materia *quantitativa* (cervello) è tanto semplice quanto forte: *come può l'esteso (vale a dire la materia) produrre l'ineteso (vale a dire lo spirito)?* L'obiezione bergsoniana mostra tutta la sua forza alla luce delle affermazioni di uno dei massimi neuroscienziati del '900, Eric Kandel, il quale ha potuto dichiarare con molta sicurezza che «il cervello ricostruisce la nostra percezione di un oggetto»²⁷, dovendo però subito ammettere, soltanto poche righe dopo, che «non comprendiamo il modo in cui l'attività elettrica dà origine al significato che attribuiamo a un dato colore o alla lunghezza d'onda di un certo suono»²⁸. Come si passa dall'impulso elettrico invitato al cervello dalla periferia del nostro sistema nervoso all'immagine mentale? Questo *step* è letteralmente avvolto dal mistero. Facciamo notare, anticipando le conclusioni cui giungerà Bergson, che l'imbarazzo teorico qui palesato si verifica a causa dell'ipotesi di partenza, la quale, ad uno sguardo critico, si presenta come problematica. Attribuire al cervello delle capacità “ricostruttive”, salvo poi non riuscire a spiegare adeguatamente il passaggio dalla serie causale di eventi fisici all'immagine mentale, ci pare un'operazione legittima se posta sul piano della mera

²⁶ H. BERGSON, *Corso di psicologia. Liceo Henri IV 1892-1893*, trad. it. di S. Grandone, Mimesis, Milano 2017, p. 105.

²⁷ E.R. KANDEL, *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, Codice, Torino 2010, p. 382

²⁸ Ivi, p. 383.

ipotesi teorica, meno legittima se la si considera un risultato acquisito, come sembra fare in questo caso Kandel (e altri con lui). Certo, per ogni percezione ci sono dei correlativi movimenti neuronali: ma *correlazione non è affatto sinonimo di causazione*. In aggiunta, come Bergson non manca di far notare, i movimenti neuronali sono essi stessi immagini mentali dotati di significati (altrimenti non potrebbero essere oggetto dei nostri discorsi): come può dunque una parte dell'esperienza cosciente (i movimenti neuronali presenti a noi) essere la causa dell'esperienza cosciente nella sua totalità? Tutto ciò, sotto il profilo logico, appare abbastanza discutibile. È a partire da queste considerazioni, allora, che Bergson potrà affermare, in polemica con quanti pretendono di spiegare la coscienza esclusivamente sulla base dei movimenti cerebrali, per ridurla surrettiziamente a questi ultimi:

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'argomento. Ragionando nello stesso modo, potremmo anche dire: “In noi la digestione è legata a uno stomaco; dunque gli esseri viventi che hanno uno stomaco digeriscono, e gli altri non digeriscono”. In questo caso ci sbaglieremo 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 coscienza²⁹.

L'esistenza di una connessione tra i mutamenti della nostra esperienza cosciente e quelli della sostanza cerebrale è incontrovertibile. Al tempo stesso, però, da questa solidarietà non ne può discendere una riduzione esplicativa del primo fenomeno al secondo. Difatti, a giudizio di Bergson, «il sistema nervoso non ha nulla di uno strumento che

²⁹ H. BERGSON, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano 2008, p. 7.

servirebbe a fabbricare o anche a preparare delle rappresentazioni»³⁰ e il cervello è semmai come «una specie di centralino telefonico»³¹, 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, per Bergson, il cervello non costruisce alcuna immagine del mondo esterno. Del resto, l’equivalenza tra cervello e coscienza appare al filosofo francese da rigettare anche per un altro motivo. Se gli stati di coscienza fossero riducibili *sic et simpliciter* agli stati fisici del cervello, «potremmo indovinare quello che avviene in corrispondenza di uno stato d’animo determinato. Ma l’operazione inversa sarebbe impossibile, perché avremmo la scelta, per uno stesso stato del cervello, tra una quantità di stati d’animo differenti, ugualmente appropriati»³². L’osservazione del nostro autore è qui particolarmente acuta. Lo si può verificare con un esperimento mentale molto semplice: se disponessimo di uno strumento di indagine talmente potente da fornirci un accesso perfetto agli stati interni del cervello, così da vedere in modo nitido l’immagine pensata in un dato momento, ciò che vedremmo sarebbe interpretabile nei modi più diversi. Se, ad esempio, nel cervello sottoposto all’esperimento comparisse l’immagine di una donna in riva al mare, ne sapremmo ancora molto poco del contenuto di coscienza in questione. Per conoscere di che si tratta servirebbe che *qualcuno*, riconoscendo quell’immagine come, ad esempio, “mia zia in spiaggia vent’anni fa” oppure come “la mia docente di latino del liceo durante una gita scolastica”, ce ne svelasse il significato. E naturalmente ai diversi significati sarebbero legati stati d’animo differenti: la nostalgia, l’eccitazione, ecc. La sola traccia mnestica, quand’anche osservata perfettamente, senza l’interpretazione pensante perfettamente resta muta nella sua ambiguità.

³⁰ ID., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Bari 1996, p. 24.

³¹ Ivi, p. 23.

³² ID., *L’energia spirituale*, cit., p. 33.

Insomma, il ponteggio ontologico del riduzionismo – questo è ciò che vuole dire Bergson – va ripensato: proprio il confronto coi dati sperimentali, infatti, a giudizio del filosofo francese, costringe a una sua radicale revisione. Tale operazione, come stiamo cercando di affermare, fornisce a noi elementi utili per pensare un naturalismo non riduzionista, capace di interpretare il fenomeno della coscienza senza sacrificare né il confronto con le scienze della mente né la ricchezza dell'esperienza in prima persona.

4. *La natura delle "immagini"*

La revisione proposta da Bergson si fonda su una operazione teoretica tanto ardita quanto interessante. Poiché, a giudizio del filosofo francese, il passaggio dall'affezione alla rappresentazione resterà avvolto in un mistero impenetrabile perché, lo ripetiamo, non si troverà mai negli stati interni, semplici e inestensivi, una via per la loro riduzione a disposizioni di entità spaziali (e viceversa), bisogna cambiare l'ipotesi di partenza. «Le cose si chiariscono – afferma Bergson – se si parte dalla rappresentazione stessa, cioè dalla totalità delle immagini percepite»³³. Per "immagine", chiarisce Bergson, intendiamo una certa esistenza che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa. L'immagine è situata a metà strada tra "la cosa" e la "rappresentazione". "Immagine", in sostanza, è il termine col quale Bergson rinomina la materia («Chiamo materia l'insieme delle immagini»³⁴). Ma quest'ultima, precisa il filosofo, a sua volta non va compresa come la totalità degli enti indipendenti dalla coscienza soggettiva (alla stregua del realismo ingenuo) né come il prodotto dello spirito (come ritiene l'idealismo). Possiamo forse sostenere la comprensione di questo passaggio della proposta bergsoniana, indubbiamente arduo, se mettiamo in relazione la nozione di "immagine in sé" con quella di "esperienza pura" elaborata da

³³ ID., *Materia e memoria*, cit., p. 49.

³⁴ Ivi, p. 17.

William James. Cosa intende il filosofo americano con questa espressione? Nel primo dei suoi *Saggi sull'empirismo radicale* dal titolo *Esiste la coscienza?*, James si esprime in termini molto chiari: «La mia tesi è che se partiamo dal presupposto che ci sia soltanto una materia primigenia o una sostanza del mondo, una materia di cui tutto è composto, e se chiamiamo questa sostanza “esperienza pura”, allora il conoscere si può facilmente spiegare come una particolare specie di relazione reciproca in cui possono venire a trovarsi parti di esperienza pura».³⁵

Per il James, insomma, si riuscirà a penetrare davvero la natura del nostro conoscere solo se cominceremo ipotizzando un livello del reale pre-soggettivo e pre-oggettivo (per “oggettivo” qui s'intende la modalità specifica d'essere di un oggetto considerato nella sua datità oppositiva rispetto ad un soggetto cognitivo), che James definisce “esperienza pura” ma che, a buon titolo, si potrebbe anche chiamare, in modo assai paradossale, “esperienza senza soggetto” o “esperienza impersonale” – per segnalare la sua precedenza ontologica rispetto ad un'esperienza egologicamente modalizzata. L'accostamento tra l'“esperienza pura” jamesiana e la bergsoniana “immagine” non è una mera ipotesi di lavoro. Lo stesso Bergson, infatti, in una lettera inviata all'amico James, datata 20 luglio 1905, scrive così: «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), e c'è quella che si chiama *appropriazione* di quest'esperienza da parte di questa o quella coscienza»³⁶.

Alla luce dell'impostazione bergsoniana, allora, affrontare il problema della coscienza richiede che si evitino due strade, entrambe errate per il filosofo francese: quella di chi, posta la materia come originaria, prova a dedurre da questa lo psichico e quella di chi prova a

³⁵ W. JAMES, *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterza, Bari 1971, p. 35

³⁶ H. BERGSON, W. JAMES, *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*, a cura di R. Ronchi, trad. it. di G. Foglietta e P. Taroni, Cortina, Milano 2014, p. 24.

ridurre lo psichico alla materia. Soggetto e oggetto, coscienza e contenuto della coscienza, non vanno concepiti come elementi di partenza coi quali provare a ricostruire l'edificio della nostra esperienza. L'operazione, come Bergson si sforza di mostrare, conduce a dei *cul-de-sac* teorici difficilmente superabili (benché meno dal riduzionismo fisicista). Piuttosto, soggetto e oggetto, coscienza e suo contenuto, vanno pensati come i *costituiti* dall'esperienza: «la materia-immagine del primo capitolo di *Materia e memoria* è il trascendentale desoggettivizzato. È l'assoluto dell'esperienza pura nel quale “bagna” una intuizione cieca, fondamento di possibilità [...] della moderna scienza galileiana»³⁷. Oggetti materiali e pensiero cosciente, che agli albori della modernità Galileo organizzò secondo la divisione tra “qualità primarie” e “qualità secondarie”, derivano da un piano più originario della realtà. Solo se ridefiniamo così la metafisica dell'esperienza, pensa Bergson, è possibile evitare i vicoli ciechi esaminati in precedenza. Le nostre percezioni, infatti, variano con i movimenti cerebrali, ma 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»³⁸. Se si vuole comprendere l'esperienza cosciente, in altre parole, bisogna immettere tale fenomeno nell'insieme delle sue connessioni col resto del mondo, pena il completo fraintendimento della questione. È dall'insieme di queste connessioni, che originariamente non prevedono né soggetti né oggetti (“l'insieme delle immagini” di cui si è detto, o anche l'“esperienza pura”) che qualcosa come la coscienza potrà sorgere, e correlativamente apparirà la materia, nell'accezione ordinaria del termine, come il *rispetto* della coscienza. In tal modo, Bergson ridiscute i pilastri “indiscutibili” del dualismo cartesiano: l'estensione della materia da un lato, l'inestensione dello spirito dall'altro:

³⁷ R. RONCHI, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 144.

³⁸ H. BERGSON, *Materia e memoria*, cit., p. 19.

Facendo dello stato cerebrale l'inizio di un'azione e non la condizione di una percezione, noi rigettavamo le immagini percepite delle cose fuori dall'immagine del nostro corpo; rimettavamo, 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 all'estensione indivisa della nostra rappresentazione³⁹.

«Ma allora, se la nostra percezione fa parte delle cose, le cose partecipano della natura della nostra percezione», dice Bergson: dunque si dà un punto di coincidenza assoluta tra coscienza soggettiva e entità materiale intesa quale contenuto della coscienza – denominato “percezione pura” dal filosofo francese – in cui c'è 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 senziente e un sentito, una coscienza intenzionalmente atteggiata e un mondo intenzionato, un percepito e un cervello che elabora l'informazione. Possiamo forse provare a chiarire questo aspetto con un esempio. Il senso comune è incline a pensare il processo percettivo scindendo la cosa in tre “oggetti” di differente qualità ontologica. Nel caso della visione di un albero, per esempio, nella linea che va dall'oggetto al soggetto ci sarebbero, in un certo senso, tre alberi: quello reale (la pianta là fuori), quello neurale (i movimenti neuronali correlativi all'esperienza del vedere) e, infine quello della coscienza (l'immagine interiore della mela). Questa versione, però, nella prospettiva presentata da Bergson, è dovuta a una ricostruzione *ex post* del processo con gli elementi prodotti dall'analisi. In realtà, sosterebbe il nostro autore, al grado zero dell'esperienza, cioè prima della divaricazione tra soggetto e oggetto, c'è perfetta identità tra l'albero e la coscienza che ne fa esperienza: queste due entità separate sorgono come aspetti (oggettivo e soggettivo) di un unico

³⁹ Ivi, p. 153.

processo. Non può esserci nessun albero e nessun soggetto che lo percepisce, infatti, se non a partire dall'unico processo che coinvolge l'albero, i raggi luminosi, l'apparato visivo e il sistema nervoso, entro il quale le varie entità co-nasceranno. La differenziazione tra questi diversi elementi si dà nell'interazione, non prima. Il processo è esattamente il piano di realtà che Bergson definisce piano delle immagini (l'«esperienza pura» jamesiana), che a questo punto dev'essere pensato come una coscienza virtuale e infinita⁴⁰.

I due poli dell'esperienza sono in pratica istituiti dal loro rapporto: almeno quanto alla loro eziologia, nel soggetto e nell'oggetto non possono dunque essere distinte le proprietà sostanziali dalle proprietà accidentali. Con tali premesse, allora, il concetto di materia del meccanicismo classico, nella visione di Bergson, appare del tutto superato. Per il meccanicismo, infatti – da Cartesio a Laplace – le leggi fisiche descrivono una realtà, la *res extensa*, concepita quantitativamente e la cui proprietà essenziale è quella di stagliarsi nello spazio, di occupare insomma geometricamente una porzione di realtà. L'universo è un insieme di masse in movimento. Per il filosofo francese, però, la materia dev'essere concepita in modo del tutto diverso: la *res* localizzata in uno spazio e in un tempo, dotata di caratteristiche del tutto indipendenti dall'osservatore, è un'astrazione. Soggetto e oggetto sono anzitutto *eventi*: accadono in quanto sono il portato di una specifica relazione che accade nel processo naturale. In altre parole, sono i nodi della rete di interazioni in cui consiste il reale: quest'ultimo, in ottica bergsoniana, è movimento che sostiene sé stesso⁴¹. *Bergson, dunque, cerca di pensare il problema del rapporto mente-corpo entro una visione del reale*

⁴⁰ Chi scrive crede che sussistano gli elementi per poter avvicinare la posizione bergsoniana a quella pansichista o protopansichista, pur senza una integrale sovrapposizione.

⁴¹ Abbiamo costruito tale definizione mutuando una celebre espressione hegeliana contenuta nell'apertura del VI capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*: «Lo spirito è l'essenza reale e assoluta che sostiene se stessa».

*relazionale e processuale, contro una sostanzialistica e meccanicistica*⁴². All'interno di questo quadro, infatti, ciò che soggetto e oggetto hanno di sostanziale non è presupposto al processo (naturale), come qualcosa di già dato (*ypokeimenon*, sostrato), ma del processo in atto sono il “getto” sempre rivedibile, sempre sulla via della propria attualizzazione.

Alla luce di quanto esposto fin qui, allora, ci sembra che Bergson, a partire dall'indagine sul rapporto tra coscienza e materia, delinei la via per un naturalismo non riduzionista, vale a dire per una lettura dell'esperienza che, pur senza introdurre domini ontologici speciali entro l'orizzonte naturale, sappia rispettare la pluralità dei piani di realtà e i diversi gradi di complessità che questa presenta. Tale via, in aggiunta, né vuole introdurre entità esplicative implausibili per una *ratio philosophica* attenta al confronto coi dati sperimentali, né però si accontenta di assumere in modo acritico la metafisica implicita delle scienze naturali, e ciò proprio per mantenere la fedeltà all'esperienza che a giudizio di Bergson il riduzionismo non riesce a garantire.

⁴² Sullo sfondo delle riflessioni bergsoniane, ci sono le nuove acquisizioni della fisica del suo tempo, che preparavano l'avvento della meccanica quantistica. Le citazioni dei fisici Faraday e Thomson nel quarto capitolo di *Materia e memoria*, in questo senso, sono particolarmente rivelatrici. Del resto Bergson dimostrò una grande competenza in questo campo, discutendo approfonditamente i risultati e le implicazioni anche filosofiche della relatività einsteiniana. A tal proposito si veda H. BERGSON, *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*, Cortina, Milano 2004. Sul punto, si deve altresì rimarcare la consonanza tra la metafisica bergsoniana e la cosiddetta “filosofia del processo” di Alfred North Whitehead. Su questo cfr. L. VANZAGO, *Il bergsonismo di Whitehead. Alcune considerazioni sulla concezione evenemenziale dell'essere nella filosofia del processo*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», XXVI, 1/2018.