

ADAEQUATIO MENTIS ET URBIS

Franco Farinelli

A farvi caso città e mente hanno, dal punto di vista della concezione, una non secondaria caratteristica comune: non è possibile definire in maniera precisa né l'una né l'altra. Per la prima basta qui ripetere il truismo di Roberto Lopez (1963, p. 32) per cui "una città è una città": detto che, da mezzo secolo, esime gli storici dal tentativo di una risposta onnicomprensiva alla questione, perché il concetto di città muterebbe da tempo a tempo e da paese a paese, mentre muterebbe di poco, seppure, il grado di coscienza, sempre netto, dell'esistenza della città da parte dei contemporanei. Perciò, il confronto tra lo sviluppo e la funzione di città tra loro differenti si rivelerebbe molto più produttivo della ricerca di una formulazione univoca e, dunque, extrastorica del fatto urbano, di una formula onnicomprensiva (Berengo, 2010, pp. 85-6). E lo stesso vale in definitiva per la mente, la cui accezione oggi prevalente è scissa alla radice tra l'idea di esperienza conscia e pensieri ricorrenti da un lato, e la sua estensione nell'ambito dei processi inconsci e della conoscenza immagazzinata a lungo termine dall'altro. Ma anche in questo caso una scienza della mente non sarà in nessun caso un campo unificato come ad esempio quello della fisica, ma un sapere relativo a una varietà di molteplici meccanismi causali che interferiscono e s'intrecciano l'un l'altro, e il cui solo punto d'intersezione consiste nel loro ruolo di dar forma ai processi di riflessione consapevole e di scelta: una scienza in grado di coprire un'ampia gamma di funzionamenti e di estendersi ai cervelli biologici e ai più vasti ambienti sociali e tecnologici che partecipano ai processi del pensiero e della ragione (Clark, 2010, pp. 63-4). Si potrebbe pensare che, a dispetto dell'anal-

gia tra lo stato dell'arte e le conclusioni relative alla storia urbana e alla ricerca sulla mente, una differenza insormontabile tra i due ambiti (l'urbano e il mentale) consista nel fatto che sappiamo sempre quando stiamo osservando una città, anche se non sappiamo definirla, mentre non sempre riconosciamo una mente se la vediamo, a meno appunto di non farla coincidere automaticamente ed esclusivamente con un soggetto dotato di vita. In realtà in ambedue i casi, e in ciò l'analogia tra mente e città si rafforza, il problema diventa quello dell'individuazione dei limiti di un processo funzionale, di un sistema composto allo stesso tempo di elementi visibili e invisibili, materiali e immateriali. Proprio perciò la ricerca mentale avanzata riconduce oggi direttamente, per qualche decisivo verso, in direzione della città globale del mondo di ieri: la città autocentrata e impostata sulla corrispondenza e analogia tra microcosmo e macrocosmo, fondata cioè sul medesimo ordine dell'universo, macchina simbolica sistematicamente funzionale all'identificazione e alla memoria, universo essa stessa, fatte le debite proporzioni, congegno ricorsivo prima che spaziale (Eck, 1982, p. 284). A patto, naturalmente, che la ricerca stessa riesca a fuoriuscire dalla visione individualistica dei processi cognitivi che astrae completamente dagli ambienti fisici e sociali in cui la cognizione si svolge, superando così il "solipsismo metodologico" (Fodor, 1980) che deriva dall'accettazione della teoria computazionale del processo cognitivo stesso.

Si prenda la posizione, riguardo alla produzione dei significati, di uno tra i più decisi, ma allo stesso tempo riflessivi, difensori della teoria della mente estesa, di

coloro che pensano che la mente e i processi cognitivi che la costituiscono si estendono oltre i limiti della pelle e dell'agente individuale: *a)* le menti sono macchine intenzionali ovvero meccanismi semantici, nel senso che il loro funzionamento si compone non soltanto di azioni linguistiche, ma anche di azioni non linguistiche e di oggetti dotati di senso e significato; *b)* in quanto macchine intenzionali esse scoprono e creano significati, attraverso mezzi linguistici e non linguistici; *c)* l'analisi e la creazione di significato implica la cattura e l'integrazione di risorse cognitive interne (schemi, categorie, simboli) ed esterne (reti sociali, rappresentazioni collettive, attività fisiche); *d)* le risorse cognitive interne sono parte della struttura della macchina; *e)* le risorse cognitive esterne possono rimpiazzare quelle interne, e in nessun caso sono meno importanti di esse; *f)* di conseguenza le risorse cognitive esterne, come quelle interne, fanno parte della struttura mentale, della macchina intenzionale che analizza e crea significato, secondo un principio di parità per cui le cose che hanno le stesse proprietà all'interno del processo cognitivo hanno l'identico *status*, ed è irrilevante se si trovano nella testa del soggetto o nell'ambiente circostante; *g)* perciò, si conclude, la tesi della mente estesa è vera (Wilson, 2010, pp. 169-70, 174-5). Si osservi che su questa base, in base cioè all'assunzione dell'argomento della produzione del significato, mente e città sono macchine perfettamente equivalenti, nel senso che sostituendo l'una all'altra negli enunciati appena riportati essi non perdono nulla né in plausibilità né in coerenza, singolarmente intesi e nel complesso. Ciascuno verifichi facendo, per proprio conto, l'esperimento mentale della sostituzione. Il riscontro positivo dipende dal fatto che, in ambedue i casi, vale la regola fondamentale della teoria della mente estesa: il principio del ruolo attivo dell'ambiente nell'indirizzare il processo della conoscenza (Clark, Chalmers, 1998, p. 10) ruolo che vale sia per la città che per la mente. La teoria in questione consente anzi di spingere l'analogo-

gia a un livello ancora più sofisticato. Prendiamo il caso della scienza cognitiva più tradizionale, direttamente ispirata dall'intelligenza artificiale, quella per cui dopo Turing la mediazione tra il mondo fisico e quello del significato è assicurata dal mondo dei processi meccanici, quello della sintassi (Dupuy, 2000, pp. 38-40). Per essa la mente è un meccanismo semantico appunto in virtù dei suoi congegni sintattici, fondati su stringhe che codificano rappresentazioni mentali dotate di senso a loro volta realizzate nelle configurazioni fisiche del cervello (Wilson, 2010, p. 176). Diciamo la stessa cosa se invece della mente ci riferiamo alla città, e, invece che alle stringhe, alle regole che governano il meccanismo urbano, così come esse si traducono nella struttura materiale della città stessa, a sua volta in grado di intervenire nella produzione dei nostri pensieri e delle nostre azioni: struttura materiale (piazze, strade, insomma lineamenti) le cui componenti propongo di considerare veri e propri esogrammi, come Merlin Donald (1991, pp. 308-33; 2001, pp. 305-15) suggerisce di chiamare i simboli esterni in analogia con gli engrammi, le tracce interne alla memoria del cervello. Si è sostenuto che il successo collettivo delle recite della compagnia del *Globe*, il teatro londinese dove Shakespeare metteva in scena i propri lavori, dipendesse dalla combinazione e dall'interazione di elementi immateriali, come la struttura sociale e le caratteristiche delle commedie e delle tragedie, con elementi materialissimi come la composizione fisica del teatro stesso in tutti i suoi artefatti, in maniera tale che la memoria degli attori fosse non soltanto semantica (relativa cioè al testo del copione o alle caratteristiche del personaggio interpretato), ma anche procedurale, vale a dire includesse il complesso delle risorse cognitive prodotte da uno scenario fortemente strutturato, la cui funzione equivaleva all'ingrosso a quella delle mappe mentali su cui si fondava l'arte della memoria medievale e rinascimentale: altrimenti sarebbe stato impossibile recitare ogni giorno un'ope-

ra diversa (Tribble, 2005; Sutton, 2010). Se, dunque, nel tardo periodo elisabettiano il comportamento degli attori sulla scena dipendeva non soltanto dal testo, da considerarsi poco più di uno strumento di calcolo, ma dal rapporto del testo stesso con il più vasto e materiale sistema cognitivo cui esso risultava interno e di cui per funzionare aveva bisogno, a maggior ragione e più in generale si può pensare che lo stesso valga nel rapporto tra struttura urbana e azione cittadina, cioè per il comportamento degli abitanti all'interno della città. Fin dalla prima formulazione la teoria della mente estesa considera l'interferenza di un soggetto nell'ambiente di un altro individuo come un atto equivalente, dal punto di vista morale, all'interferenza con la persona di quest'ultimo (Clark, Chalmers, 1998, p. 23). Ma, ribadito che la riduzione di azioni intenzionali a comportamento stimolato non è affatto possibile (Habermas, 1970, p. 111), va però fin d'ora precisato che, in nessun caso, la teoria in questione si richiama al comportamentismo ma semmai a qualche sorta di funzionalismo, nel senso che quel che per essa conta non sono le semplici somiglianze nel comportamento pubblico, ma il sistema

con il quale l'informazione è ponderata nella guida del ragionamento, incluse le inferenze consapevoli che tuttavia non si traducono in azioni evidenti (Clark, 2010, p. 52). In realtà mi pare di poter affermare che la teoria della mente estesa altro non sia, alla fine, che una (quasi) inconsapevole estensione analogica alla mente del modello urbano, secondo la grande tradizione classica occidentale, da Platone a Tasso, e secondo la scolastica strategia dell'*adaequatio mentis et rei* che, per l'occasione, è piuttosto adeguamento della mente alla città: *adaequatio mentis et urbis*.

Sulla scorta di una concezione semplicemente intracranica della cognizione si potrebbe mettere però in questione il fatto che una città sia prima d'altro un organismo di natura cognitiva. Valga allora, per uscire dalla generalità del discorso, un esempio concreto, da intendersi come caso particolarmente sviluppato e perciò evidente di una struttura funzionale presente, in diversa misura e differente grado, in tutti i meccanismi urbani, al punto da connotarli dal punto di vista sostantivo. Si torni ai cadaveri urbani che tanto colpirono Agostino. Da quella crisi le città emiliane si ripresero,



all'inizio del Mille, soltanto con un forte processo di selezione interna, basato sull'incremento della propria capacità di produzione e trattamento dell'informazione specializzata, la cui origine e il cui esito non soltanto confermano la plausibilità della tesi qui a tema per la quale il processo cognitivo consiste nella manipolazione materiale di veicoli esterni, ma consentono di apprezzare la stretta affinità di tale impostazione con il complesso delle teorie relative all'autopoiesi. Per qualsiasi organismo i meccanismi dell'auto-organizzazione sono quelli dell'attività cognitiva propria di tutto ciò che vive, e l'organizzazione di un sistema cognitivo si fonda su un dominio di interazioni nel quale esso può agire in modo pertinente al proprio mantenimento, in virtù di un processo, appunto quello della cognizione, che consiste nell'effettivo (induttivo) agire e comportarsi in questo dominio (Maturana, Varela, 1985, p. 59). Ciò vale anche per le città, al cui interno la funzione cognitiva d'ordine superiore è contrassegnata dall'esistenza delle Università, da cui derivano tutti le funzioni quaternarie che analizzano, interpretano e mettono in circolo l'informazione (Gottmann, 1976). La fondazione dell'Università di Bologna, verosimilmente la più antica del mondo occidentale, illustra in maniera esemplare quel che appena sopra si è riportato a proposito delle menti come macchine intenzionali: *a*) meccanismo semantico composto di azioni di natura linguistica e non linguistica e di oggetti dotati di significato, *b*) lo Studio bolognese fin dall'inizio tratta l'informazione per mezzo di *hardware* e *software*, *c*) attraverso l'intercettazione e l'integrazione di competenze interne ed esterne in questo caso provenienti, tra l'altro, dalla corte di Ravenna, *d*) quelle in grado di produrre comportamento cognitivo, *e*) queste in grado di rimpiazzarle e di creare capacità negli agenti locali che altrimenti ne sarebbero stati sprovvisti (Arnaldi, 1970; Fasoli, 1970, pp. 71-8; Dolcini, 2007). Ed è lo Studio «che ha fatto Bologna, non viceversa» (Cencetti, 1977, p. 4), nel senso che soltanto dopo che da ogni par-

te d'Europa accorsero gli scolari il Comune si sviluppò, i rapporti privati si intensificarono, il commercio nacque: appunto a segno che l'analogia tra mente e città non cancella affatto, anzi dimostra, la primazia della prima sulla seconda, o meglio delle funzioni cognitive su tutte le altre.

La medievale vicenda bolognese va ricondotta, nella sua generale esemplarità e nel suo specifico straordinario esito, alla serie di forme assunte dalla crisi della città globale testimoniata sul piano del suo materiale annuncio da Agostino. Tale crisi inaugura l'epoca, estesa fino a tutto il Trecento, dell'agostiniana "città pellegrina", la città della trascendenza, animata nella sua interna dinamica (di qui in questo caso il predicato di mobilità) dalla interazione ideale, e perciò dalla progressiva distinzione tra *urbs* e *civitas*, le muraglie e i sassi da un lato, gli uomini e le donne dall'altro. Per Agostino (Patrologia Latina, 38, col. 505), tra *civitas* e *urbs* vige un sostanziale regime di equivalenza (Roma è i Romani), secondo una tradizione che rimonta almeno ad Alceo, già per il quale le città non erano le mura, ma gli uomini pronti a sfruttare le occasioni. Ma è anche vero che fino in età pre-comunale, nella coscienza di scrittori e artisti gli elementi mobili e quelli immobili, abitanti e mura, vengono sostanzialmente concepiti come due piani staccati e paratattici, senza quasi rapporto (Frugoni, 1983, p. 3). Proprio il richiamo al meccanismo trascendente, al cuore della riflessione agostiniana, ma molto meno attivo e diretto negli altri, permette di risolvere l'apparente contraddizione, centrale nel suo rinvio al *novus ordo saeculorum*. Come ha spiegato Marcel Gauthier: la mossa del periodo assiale, la grande traslazione dall'uno al due (dal regno del passato puro inteso come radicale e inattingibile alterità del fondamento alla dissociazione completa della sfera visibile dal suo principio visibile) ha comportato, con la metamorfosi dell'altro mondo, anche e correlativamente l'instaurazione di un nuovo ordine della pratica terrestre, fondato sulla ra-

zionalità, l'individualità vale a dire la libertà, e l'appropriazione della natura. E proprio l'irruzione dello scarto tra il quaggiù e l'aldilà, la soggettivazione del principio divino, la comprensione dell'individualità come interiorità, l'universalizzazione della concezione della vita che ne conseguono (Gauchet, 1985, pp. 13-73, 42-4), da un lato avviano la disgiunzione tra le componenti materiali e ideali della città, dall'altro consentono di risignificare in maniera differente la loro reciproca fungibilità. Non è sicuramente un caso che l'avvio dell'epoca assiale coincida, decennio più decennio meno, con la folgorante innovazione che la nostra tradizione ascrive ad Anassimandro, quella dell'immagine geografica del mondo, vale a dire della riduzione di questo a quella, con la conseguente distinzione tra "le cose" e le "cose-che-sono", per stare al linguaggio di Anassimandro stesso, appunto tra l'invisibile e il visibile: distinzione che ancora oggi è la nostra, nel senso che arriva a quella heideggeriana tra Essere ed ente, attraverso quella kantiana tra cosa in sé e fenomeno (Farinelli, 1998).

In altri termini: senza tale operazione, che fonda il sapere geografico, non sarebbe possibile nessuna trascendenza, la quale consiste nel tentativo di tenere insieme i due livelli appena separati, quello dell'originario e quello dell'attuale. Al riguardo, la tracotanza di Anassimandro nei confronti degli dèi non consistette nell'aver passato il limite concesso agli umani, come da secoli si ripete, ma di averlo invece posto, cioè fissato, ovvero di aver per primo osato rimandare con la sua scultura filosofica a qualcosa di invisibile, operando in tal modo il taglio decisivo tra «l'universo dei viventi-visibili e il suo fondamento», come si esprime Gauchet, e dando inizio al processo d'emancipazione rispetto allo "spossessionamento" operato da quest'ultimo, dunque rispetto all'essenza di quel che chiamiamo il "Religioso". Senza tale separazione tra il fisico e il metafisico, tra il visibile e l'invisibile (Gauchet, 1985, p. 11), nemmeno quella tra soggetto e oggetto sarebbe davvero stata possibile.

Né si sarebbe potuto mai concepire quella che forse è stata «la più formidabile onda di choc spirituale della storia», l'invenzione dello Stato (ivi, p. 39). È comunque tale inedito processo, per cui quel che nella città globale veniva concepito come un insieme stabile e coerente inizia a differenziarsi sul piano ontologico e a separarsi sul piano funzionale, che fa della città medievale la città pellegrina di Agostino, al cui interno proprio in quanto in via di separazione *urbs e civitas* possono anche coincidere l'una con l'altra, ma soltanto in forma problematica e mai strutturale, anzi programmaticamente parziale: appunto nella versione della *civilis concordia*, della forma politica di cui all'inizio si diceva, per natura precaria e reversibile e sempre da vegliare o da tentare di ripristinare nel suo delicato equilibrio. Già la città globale che finisce con il crollo dell'impero viveva in una sorta di «tempo senza tempo», che è l'espressione con la quale Manuel Castells (1996, pp. 491 ss.) tenta di descrivere la trasformazione del tempo umano all'interno dell'odierno contesto socio-tecnico: il tempo scandito, allora, dalla ripetitività del rito e ignaro di ogni riferimento che non fosse la «sottomissione all'immobile come fonte di beneficio identitario» (Gauchet, 1985, p. xix). La città pellegrina è invece in marcia verso il compimento del progetto di riunificazione della realtà fisica con quella metafisica, della città terrena con quella celeste che sono confuse tra loro dall'inizio fino alla fine. Più precisamente, è la città di Dio a essere pellegrina all'interno della città di questo mondo (Agostino, xviii 54; xviii 1). Il che fa di quest'ultima un'entità non soltanto estremamente dinamica ed eterogenea dal punto di vista della propria natura, ma munita di una struttura ricorsiva, come tutte quelle in cui le cose stanno dentro altre cose. Di qui la sua estrema tensione interna, che si esplica per tutto il millennio che succede a quello della città globale, e che da Agostino arriva alle soglie del Rinascimento, quando inizia l'epoca della città spaziale ovvero univer-



sale che, nel corso del Settecento, cede il passo alla città topografica, da cui discende la città urbanistica al cui interno oggi viviamo.

Ha scritto Étienne Gilson (2010, p. 78) che nella storia del pensiero umano nessuna metamorfosi del concetto di società è forse paragonabile per profondità alla riflessione urbana di Agostino, né ha provocato con le sue trasformazioni effetti così duraturi, nel senso che in essa e con essa la città fa qualcosa di più che estendersi fino ai confini della Terra e del cosmo: la città include e spiega quest'ultimi fino a giustificarne l'esistenza. Che il mondo fosse una sola immane città, retta per di più da una sola legge, è qualcosa di cui già gli stoici, ad esempio Crisippo, erano convinti (Radice, 1998, pp. 1126-7). Ma in questo caso l'immagine, se valeva più di una metafora, non pretendeva affatto di intervenire nella determinazione della natura del mondo stesso,

che restava esattamente quello che era, sebbene assimilabile ad un gigantesco organismo urbano. La novità agostiniana consiste invece nella dipendenza ontologica imposta dalla città al mondo: a farvi caso la stessa dipendenza, non certo dal punto di vista del significato ma per grado di normatività ed esaustività, imposta a quest'ultimo dalla mappa, dalla sua rappresentazione geografica. Come dire che la riflessione di Agostino replica e prosegue per un verso decisivo, sebbene alterandone completamente il segno, l'operazione svolta da Anassimandro (Farinelli, 1994) mille anni prima: in ambedue i casi l'ideale modello urbano diventa il modello del mondo, cui la stessa costituzione e lo stesso regime di funzionamento di quest'ultimo sono costretti a sottostare, sebbene il senso e il contesto di tale funzionamento siano per Agostino del tutto diversi da quelli validi per Anassimandro. E tutto ciò perché, con

Anassimandro e almeno fino ad Ippodamo, mappa e città diventano esattamente la stessa cosa, la città cioè inizia a trasformarsi nella mappa di se stessa secondo un processo che, interrotto nel Medioevo, riprende in epoca moderna fino a culminare nella riduzione barocca dell'ambito urbano a tavola d'informazione, come spiegava Deleuze (Farinelli, 2003, pp. 156-7; Deleuze, 1988, p. 41).

Tutta la modernità, in fondo, è nient'altro che la ripresa e il compimento di tale processo. Secondo Gauchet nel corso dell'"epoca assiale", sotto i tratti di un dio-soggetto che governa il mondo al presente, l'esteriorità religiosa diventa "spaziale" (Gauchet, 1985, p. 104). Qualsiasi cosa tale predicato qui voglia dire, esso sarebbe inconcepibile senza l'invenzione anassimandrea. E come e quanto essa sia alla base della rivelazione cristiana, perciò della riflessione di Agostino, si ricava facilmente dal fatto che l'incarnazione del Verbo, dunque la mediazione effettiva tra la città di Dio e la città degli uomini, ha avuto luogo una volta per tutte, è irripetibile, «è stata *avvenimento*, e non potrà più avere consistenza di *struttura*. Al massimo si potrà pretendere di elevarsi al rango di *immagine* di Cristo» (ivi, p. xv). Se dunque sul piano esistenziale del singolo individuo altro non resta, cristianamente, che la regola dell'*imitatio Christi*, inattingibile fino in fondo, allo stesso modo il mondo intero e prima d'altro la città che lo contiene trova la propria ragione d'esistenza nell'approssimazione al proprio cartografico modello: al cui interno non a caso, come ogni medievale *mappa mundi* testimonia (Edson, 1997, pp. 134-44), il corpo di Cristo e quello della Terra sono

tutt'uno, coincidono nella funzione anche se non nella forma, nell'essenza anche se non nei limiti, perché il primo eccede sempre il secondo. In altre parole: se per Gauchet è durante l'epoca assiale che si arriva a separare il "passato-origine" dal "presente-copia", quel che alla fine comunque resta e vince fino ai giorni nostri è appunto quest'ultima, la copia.

Durante l'epoca della città globale immagine e struttura, se anche distinte, finivano con il combaciare senza residui. L'epoca della città pellegrina, l'epoca della crisi, è invece appunto animata dall'interna tensione originata dalla coscienza dell'irriducibilità a struttura dell'immagine. Il suo itinerario è mosso proprio dall'impulso che conduce da questa a quella, ed è tale problematica meta a specificare il suo carico trascendentale. Ambedue, la città globale e quella pellegrina, sono incantate nel senso magico, weberiano del termine. Ma la città delle epoche successive, la città spaziale e poi quella topografica e urbanistica, non sono affatto disincantate. E anche al riguardo la natura della vermeriana *Veduta di Delft* riesce esemplare: perché l'apparente disincanto delle prime due città coincide con il progressivo reincanto, in termini cartografici, delle successive, fino alla città urbanistica che di tale reincanto rappresenta il compimento. Nei confronti del quale la prima colpa degli urbanisti è stata la stessa che ai suoi giorni Karl Kraus assegnava alla stampa: aver impedito di poter pensare che le cose sarebbero potute andare altrimenti, anzi «averci svuotato i cuori, da non poter più immaginarci come sarebbe stato» (Kraus, 1980, p. 614). E come, prima ancora, era già stato.

Riferimenti bibliografici

Agostino, *Sermones ad populum*, xxxi, Patrologia Latina, 38, coll. 481-544.
Id. (2001), *La città di Dio*, Bompiani, Milano.

- Arnaldi G. (1970), *Qualche osservazione sulle origini "spontanee" dell'Università di Bologna*, in "La Cultura", VIII, pp. 572-82.
- Berengo M. (2010), *Le città di antico regime*, in Id., *Città italiana e città europea. Ricerche storiche*, a cura di M. Folini, Diabasis, Reggio Emilia, pp. 85-116.
- Castells M. (1996), *La nascita della società in rete*, Bocconi, Milano.
- Cencetti G. (1977), *Scritti*, Atti del Convegno del Consiglio Nazionale del Notariato, Roma.
- Clark A. (2010), *Memento's revenge: The extended mind, extended*, in R. Menary (ed.), *The extended mind*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London, pp. 43-66.
- Clark A., Chalmers D. J. (1998), *The extended mind*, in "Analysis", 58, pp. 3-14.
- Deleuze G. (1988), *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino.
- Dolcini C. (2007), *Lo Studium fino al XIII secolo*, in *Storia di Bologna*, vol. 2, *Bologna nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bononia University Press, Bologna, pp. 477-98.
- Donald M. (1991), *Origins of the modern mind*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Id. (2001), *A mind so rare. The evolution of human consciousness*, W.W. Norton, New York.
- Dupuy J.-P. (2000), *The mecanization of the mind. On the origins of the cognitive science*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Eck D. (1982), *Banaras: City of light*, Princeton University Press, Princeton.
- Edson E. (1997), *Mapping time and space. How medieval mapmakers viewed their world*, The British Library, London.
- Farinelli F. (1994), *Squaring the circle, or the nature of political identity*, in F. Farinelli, G. Olsson, D. Reichert (eds.), *Limits of representation*, Accedo, München, pp. 11-28.
- Id. (1998), *Did Anaximander ever say (or write) any words? The nature of cartographical reason*, in "Ethics, Place and Environment", 1, pp. 135-44.
- Id. (2003), *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.
- Fasoli G. (1970), *Per la storia dell'Università di Bologna nel Medioevo*, Pàtron, Bologna.
- Fodor J. A. (1980), *Methodological solipsism considered as research strategy in cognitive psychology*, in "Behavioral and Brain Sciences", 3, pp. 63-73.
- Frugoni C. (1983), *Una lontana città. Sentimenti ed immagini nel Medioevo*, Einaudi, Torino.
- Gauchet M. (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris.
- Gilson E. (2010), *Le metamorfosi della città di Dio*, Cantagalli, Siena.
- Gottmann J. (1976), *The recent evolution of Oxford*, in "Ekistics", 46, pp. 31-6.
- Habermas J. (1970), *Logica delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.
- Kraus K. (1980), *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Adelphi, Milano.
- Lopez R. S. (1963), *The crossroads within the walls*, in O. Handlin, J. Burchard (eds.), *The historian and the city*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 32-44.
- Maturana F., Varela F. J. (1985), *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia.
- Radice R. (a cura di) (1998), *Stoici antichi. Tutti i frammenti, secondo la raccolta di H. von Arnim*, Rusconi, Milano.
- Sutton J. (2010), *Exograms and interdisciplinarity: History, the extended mind, and the civilizing process*, in R. Menary (ed.), *The extended mind*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London, pp. 210-15.
- Tribble E. (2005), *Distributing cognition in the globe*, in "Shakespeare Quarterly", 56, pp. 135-55.
- Wilson R. A. (2010), *Meaning making and the mind of the externalist*, in R. Menary (ed.), *The extended mind*, The MIT Press, Cambridge (MA)-London, pp. 167-88.