

L'inconscio incarnato: un progetto per la fenomenologia nelle scienze cognitive¹

Jacopo Colelli

Università degli Studi Roma Tre
jacopocolelli@tiscali.it

Mirko Di Bernardo

Università degli Studi Niccolò Cusano
mirko.dibernardo@unicusano.it

Abstract Within cognitivist reflection a heated debate is centered today between those who consider legitimate to adopt a fundamentalism that returns to the neurobiological dimension and those who instead assume the non-reducibility of the phenomenological explanation to the physiological one. In the present contribution, an alternative perspective is outlined, which we have termed “hermeneutics of the living”. The research motivates the overcoming of fundamentalist assumptions in favor of an epistemological and ontological pluralism that enhances the continuity between the phenomenon of life, which can be investigated from its physiological components, and that of consciousness, which can instead be described with the methods and languages of phenomenology, anthropology, psychology, and the existential dimension. The moment of methodological reductionism, then, prepares for a holistic return in which the various perspectives are integrated into a description that is optimal and complete. The object of such an inquiry is the living-being understood as a whole, a radically embodied subjectivity that entertains an intentional relationship with its world-environment. The contribution presents the phenomenon of consciousness as the integral that encompasses the multiple activities of a living body in continuous resonance with the various affordances of the world-environment. The nature of this relationship can be investigated from a careful consideration of the genetic modes through which conscious experience is temporally constituted. Finally, we have attempted to demonstrate why the phenomenological method is the most appropriate epistemological tool to enrich neurobiological research within a renewed scientific enterprise that is, by its very nature, interdisciplinary.

Keywords: consciousness, cognitive neuroscience, phenomenology, hermeneutics of the living, Fuchs

Received 03/02/2023; accepted 25/05/2023.

¹ Entrambi gli autori hanno ugualmente contribuito alla redazione de testo.

0. Introduzione

Della mente si parla oggi in molti modi diversi. Il progressivo emanciparsi dalla tradizionale impostazione cartesiana, stravolta già dalla svolta psicoanalitica, trova negli strumenti delle scienze cognitive e nelle neuroscienze i mezzi adatti al definitivo superamento dell'apparato concettuale della psicologia ingenua fondato sull' (auto)coscienza come dato primario. La svolta cognitivista sostiene l'alternativa di una demistificazione in chiave naturalistica del ruolo della coscienza: le dinamiche mentali possono venir ricondotte a processi di elaborazione di informazione localizzabili nel cervello e operanti a livello subpersonale (Ramsey 2022). Con la nozione di inconscio cognitivo si aggiunge un livello di descrizione che non solo precede la coscienza, ma che la fonda a partire da dinamiche e meccanismi che nulla condividono con quella. Il modello internista traccia una sostanziale sovrapposibilità tra mente e cervello mentre considera la coscienza il prodotto contingente dell'integrazione di informazione computata in aree distribuite e operanti in parallelo. La coscienza si configurerebbe, in questo senso, come un livello superiore di auto-organizzazione cerebrale, dovuto all'evoluzione, in grado di mettere in relazione le popolazioni neurali così da appianarne le fluttuazioni caotiche e coordinare un apparato cerebrale ormai troppo sofisticato per auto-regolarsi (Di Bernardo 2016).

Tuttavia, l'adozione del paradigma cognitivista all'interno del progetto di chiarificazione della struttura e delle funzioni della coscienza comporta per noi due ordini di problemi: il primo è di natura epistemologico-descrittiva. Il tentativo di ricondurre la fenomenologia dell'esperienza cosciente al livello di descrizione cerebrale non può che riproporre l'annosa questione del dualismo mascherata, questa volta, sotto le vesti dell'integralismo neurobiologico. È necessario spiegare come i vari livelli possano interagire tra di loro e soprattutto come la coscienza, con le sue proprietà essenziali, possa emergere dall'attività elettrochimica delle popolazioni neuronali sostenuta dall'apporto energetico fornito dal liquor cerebrospinale (Chalmers 1995). Da una parte il pericolo è quello di reificare la mente e suggerire un criterio di distinzione talmente stretto da impedire un'effettiva interazione causale. Dall'altra la mente-cosciente non sembra più condividere alcunché con l'inconscio cognitivo e le maglie che li separano si fanno sempre più spesse. Lo stesso concetto di "mente" diviene sfumato e fenomeni ascrivibili ad ambiti di descrizione totalmente distinti vengono raggruppati sotto il medesimo concetto.

Il secondo problema è di ordine ontologico-normativo: all'interno di quale spazio giustificare il re-inserimento della dimensione personale del vissuto e delle sue categorie? La persona umana e gli spazi del suo vivere collettivo, sociale, progettuale e spirituale possono forse venir ridotti alla dimensione esecutivo-funzionale dell'elaborazione cerebrale? Quale rapporto pensare tra sé-coscienza-inconscio e persona?

1. I confini del mentale: cervello e coscienza

Abbiamo definito il primo dei problemi da affrontare come uno di ordine epistemologico: esso riguarda cioè le possibilità di conoscenza del mondo e delle sue proprietà. Un mondo che, dopo la rivoluzione darwiniana e l'adozione di un paradigma

etologico-evoluzionista, comprende anche la coscienza (Marruffa 2011). Come parte del mondo essa diviene oggetto delle scienze fisiche. Le neuroscienze indagano il cervello e definiscono le funzioni mentali nell'ordine della trasmissione di impulsi nervosi tra cellule neuronali connesse da lunghe fibre capaci di isolare e trasmettere l'energia necessaria a stimolare il rilascio di microscopici messaggeri chimici che, alterando l'equilibrio elettrochimico della cellula oggetto, ne modifica lo stato funzionale. L'interazione parallela, dinamica e distribuita di miliardi di processi simili governa il susseguirsi degli stati mentali come prodotto dell'elaborazione di informazione codificata dagli algoritmi cerebrali. Per la seconda generazione di scienziati cognitivi l'isolamento di elementi base è solo astrattamente realizzabile e rimanda piuttosto alla continua auto-organizzazione funzionale di gruppi di neuroni in unità complesse come le popolazioni neuronali distribuite nel cervello che presentano somiglianze di famiglia e non identità rigide. La realizzazione di alcuni di questi processi risulta nell'ultimo livello di spiegazione, quello proprio della coscienza e dell'esperienza personale (Marruffa, Di Francesco, Tomasetta 2017). Questa perde così ogni presunzione di autonomia e la stessa vita mentale si popola di processi e influenze la cui origine rimanda a dimensioni inaccessibili per il controllo cosciente. Inconscio cognitivo e coscienza intenzionale si confondono come correlati di un'unica mente che, fintanto che adottiamo un paradigma di questo tipo, difficilmente riusciamo a definire. Si tratta dunque di riproporre il problema del "marchio del mentale" e interrogarsi su come classificare i fenomeni collocabili ai diversi livelli di spiegazione senza supporre una qualche forma di dualismo. Ci troviamo allora nella condizione di affrontare quello che Bermudez ha definito il problema dell'interfaccia: come far dialogare il livello personalistico con quello subpersonale (Bermudez 2005). Il problema dell'interfaccia sorge qualora si intenda spiegare in che modo una intenzione possa attivare una serie di rappresentazioni motorie. Si tratta infatti di due contenuti mentali il cui formato è estremamente diverso². Una intenzione esprime un determinato contenuto utilizzando un formato proposizionale, dunque un formato linguistico; al contrario, il contenuto di una rappresentazione motoria viene espresso in un formato motorio dal momento che la rappresentazione del contenuto avviene grazie alla attivazione di pattern neurali presenti all'interno del sistema sensorimotorio. Il problema dell'interfaccia può essere riassunto nella seguente domanda: come può un contenuto mentale il cui formato è linguistico (intenzione) attivare un contenuto il cui formato è motorio (rappresentazione motoria)? In altre parole, il problema potrebbe non consistere tanto nel fatto che non è chiaro in che modo una intenzione possa agire su di una rappresentazione motoria, ma piuttosto nel fatto che le intenzioni, così come spesso vengono intese secondo il senso comune, sono spiegazioni a-posteriori che noi costruiamo per dar ragione di comportamenti le cui cause sono in realtà molto meno coscienti e razionali di quanto non siamo solitamente disposti ad ammettere³. Ammesso un simile presupposto si tratterebbe dunque di concepire una più intricata e complessa stratificazione dei livelli di coscienza

² Ricerche recenti suggeriscono la plausibilità di interpretare le stesse attività intenzionali come caratterizzate da un formato senso-motorio. Cfr. Gallese, Sinigaglia (2018).

³ La questione dell'illusionismo della volontà e dell'annessa relazione tra motivi, motivazioni e confabulazione è ampiamente discussa in Wegner (2003).

laddove solo quello riflessivo sarebbe responsabile della produzione di razionalizzazioni dal formato proposizionale. Gran parte della vita individuale, al contrario, sarebbe governata da processi radicalmente incarnati e solo parzialmente accessibili alla cognizione riflessiva che, dunque, si limiterebbe a produrre razionalizzazioni quanto più possibili coerenti con i dati a disposizione.

L'inconscio cognitivo, lungi dal rappresentare una dimensione precedente e confinante rispetto alla coscienza, fonda la possibilità stessa del suo continuo attualizzarsi fornendo gli strumenti necessari per sostenere le attività di cui facciamo esperienza. L'argomento della povertà dello stimolo proposta da Chomsky fornisce ancora oggi le indicazioni più importanti al riguardo dimostrando quanto la maggior parte delle nostre azioni abituali e delle facoltà nei confronti delle quali riteniamo d'esercitare un pieno controllo in realtà siano il frutto di una elaborazione profonda che arricchisce il dato primario senza che vi sia alcun intervento cosciente (Chomsky 2012). Questa forma di arricchimento non fornisce solo alla comprensione e alla produzione del linguaggio quelle strutture sintattiche innate che fondano la possibilità di un riempimento semantico, ma sembra essere alla base anche dei nostri comportamenti emotivi e della stragrande maggioranza delle competenze cognitive. Lo stesso vale, in forma ancor più radicale, per l'elaborazione sensoriale. È evidente allora quanto problematica divenga la nozione stessa di mente. Questa comprende sia la relazione personale e intenzionale che si instaura tra due interlocutori durante un acceso dibattito sia il complesso meccanismo di eccitazione e inibizione che veicola la trasmissione di informazione tra il giro frontale inferiore sinistro e le regioni percettive della corteccia temporo-parietale rendendo possibile la comprensione e la produzione di frasi sensate.

Il problema dell'interfaccia si capovolge in quello che definiamo il problema della condivisione e della co-appartenenza. Processi personali e subpersonali condividono un rapporto interno con il mondo sfiorandosi continuamente all'interno di uno spazio vissuto al confine tra esperienza soggettiva e vita organica. Il passaggio dall'una all'altra, qualora possibile nella forma di una primaria concettualizzazione, assume le forme di un dinamismo che sfuma i contorni e rende difficile l'analisi. Un tentativo di matematizzazione e schematizzazione delle strutture della coscienza viene proposto da due delle teorie più accreditate in ambito neuroscientifico: la Integrated Information Theory e la Global Workspace Theory (Dehaene 2014; Tononi, Massimini 2016). Entrambe suggeriscono la possibilità di identificare la realizzazione di una struttura complessa metastabile capace di integrare informazioni provenienti da aree distanti nel cervello con la comparsa della coscienza. Il passaggio da elaborazioni localizzate e parallele ad una accresciuta attività integrata è mediato dall'eccitazione di neuroni piramidali corticali dotati di lunghe fibre capaci di mettere in comunicazione aree distanti e di sostenere l'attività. Il superamento di un valore di soglia segna l'ingresso delle varie componenti all'interno di uno spazio di lavoro globale che coincide con disponibilità dell'informazione e con la centralità esecutiva. Coscienza e cervello condividono allora lo spazio del mentale nella dimensione in cui rappresentano il prodotto della medesima attività computazionale che si attualizza ora in maniera cosciente ora come inconscio cognitivo. Dehaene ha mostrato, avvalendosi della tecnica del priming, come sia possibile ingannare i soggetti coscienti somministrando stimoli al di sotto della soglia di percepibilità attivando comunque processi di elaborazione inconsci i cui output divengono parzialmente accessibili per reazioni comportamentali (Dehaene, Changeux, Naccache 2006). Tali risultati hanno motivato una serie di

speculazioni teoriche attorno alla possibilità di concepire una sempre maggiore autonomia ai processi subpersonali e una progressiva restrizione dell'effettivo contributo della coscienza e della dimensione soggettiva. A tal proposito la GWT si pone in radicale opposizione a tutte quelle teorie dell'higher order che concepiscono la coscienza come una rappresentazione di secondo livello delle informazioni sensoriali non conscie. Nonostante la distanza teorica sosteniamo che entrambe le posizioni condividano un fondamentale assunto di fondo: la coscienza coincide con una forma di attività cerebrale fortemente dipendente dal contributo di quelle aree evolutivamente recenti che permettono un accrescimento delle capacità computazionali del sistema. Tale accrescimento coincide con la comparsa di un vissuto soggettivo che accompagna l'elaborazione subpersonale nella forma di una integrazione simbolica di rappresentazioni distribuite e nella capacità di eseguire operazioni ulteriori ad un piano superiore di elaborazione. Tale competenza non sfugge alle maglie dell'elaborazione neuronale cui rimane saldamente attaccata.

2. Corpo vivo e corpo vivente

I paradigmi fin qui esplorati conducono tutti ad una ipotesi comune: è il cervello ad essere cosciente, non la persona. Il ricorso all'inconscio cognitivo rende obsoleto ogni rimando alla tassonomia esperienziale: l'auto organizzarsi di popolazioni neuronali nel rispetto di co-occorrenze spazio-temporali e di vincoli fisico-chimici è tutto ciò che serve per realizzare il livello funzionale che, a sua volta, coincide il vissuto fenomenologico. Attualmente, a livello molecolare, il funzionamento del cervello non riesce ad essere spiegato: in ogni istante alcuni neuroni si eccitano, senza seguire uno schema rigido; nonostante l'azione che ne risulta sia la stessa, non si ha mai la partecipazione di un solo identico assetto neurale. La coerenza deve essere cercata invece ad un livello gerarchico superiore, nelle popolazioni neurali (Freeman 2000; Fuchs 2018). Questi aggregati di neuroni strettamente connessi tra loro sono i primi veri responsabili della gestione del rapporto tra cervello e mondo esterno, sincronizzando la loro attività per livelli di organizzazione via via più ampi. In quest'ottica il processo intenzionale, conteso tra corpo e coscienza, si sostanzia in un rapporto circolare a complessità crescente tra fattori cerebrali interni e fattori ambientali: i neuroni interagiscono componendo le popolazioni di neuroni, che sono responsabili delle risposte del corpo alle sollecitazioni esterne, e il corpo agisce all'interno di un ambiente modificandolo ed essendone a sua volta modificato (Freeman 2000). È allora evidente che un approccio monodimensionale non possa risolvere l'impasse in cui tali presupposti ci costringono e che una nuova strategia epistemologica debba sostituire il più classico approccio integralista. L'ipotesi di lavoro che d'ora in avanti ci impegniamo a giustificare, dunque, assume che l'attribuzione di proprietà semantico-interpretative al cervello rifletta una confusione di fondo che rende estremamente difficile far conciliare lo spazio esperienziale in prima persona con quello computazionale-rappresentazionale in terza persona. La *mietà* che caratterizza l'esperire personale non può ridursi all'oggettività di una rappresentazione cerebrale pena un regresso all'infinito che incatena al suolo del riduzionismo monodimensionale (Zahavi 2017). Una cornice teorica alternativa che valorizzi l'esperienza fenomenica e la coscienza personale come momenti effettivi e costituenti dello sviluppo di un organismo vivente deve per noi

abbandonare il suolo del tacito dualismo mente-corpo e pensare un *radicale incarnarsi* della coscienza nel corpo e un inserimento di questo nel mondo. Tale passaggio richiede dapprima una riconcettualizzazione della stessa idea di mente e di coscienza.

Il profondo legame che mette in relazione coscienza-corpo-mondo è stato ampiamente studiato e teorizzato dalla fenomenologia. Husserl, per primo, ha concepito l'urgenza di far coincidere corpo vivo (Leib) e corpo vissuto (Körper) per indagare lo strutturarsi della coscienza a partire da questa dualità originaria.

Recuperandolo dal maestro Brentano, Husserl introduce nel contesto di descrizione degli atti di coscienza il concetto di intenzionalità riferendolo al modo in cui è possibile entrare in contatto con il mondo senza presupporre l'esistenza di una elaborazione concettuale intermedia. L'obiettivo della ricerca husserliana diviene dunque quello di identificare le strutture essenziali della coscienza e i nessi motivazionali che collegano gli atti intenzionali e il loro stratificarsi. Husserl comprende cioè che a *tutti* i livelli della coscienza sono all'opera delle *leggi genetiche* che regolano i sistemi di relazioni del farsi dei legami motivanti che strutturano l'esperienza in maniera dinamica, eppure ordinata. (Colelli, Di Bernardo 2023: 6).

Coscienza e mondo si costituiscono vicendevolmente all'interno di una struttura unitaria e ordinata, dotata di leggi proprie. Parafrasando Husserl, Thomas Fuchs sostiene che il corpo vivo (Leib) orienta in maniera trasparente la nostra prospettiva sul mondo mediando l'attualizzarsi di una serie di possibilità cinestetiche in affordances e infine in azioni (Fuchs 2017). Queste sono intese come proprietà e disponibilità tipiche del proprio mondo-ambiente e degli oggetti che lo in-abitano. Il corpo-oggetto (Körper) indica invece la struttura esteriore della nostra corporeità per come si presenta agli altri e, dunque, a noi stessi. Il contatto con il proprio corpo-come-oggetto segna l'interrompersi della fluidità tipica del Leib e coincide con la riscoperta della duplicità che ci contraddistingue come soggettività incarnate (Bizzarri, Vanacore 2021). Thomas Fuchs propone di intendere la coincidenza tra Leib e Körper come espressione della duplicità che caratterizza il vivente-uomo (Fuchs 2020.). A partire dalla co-estensività di corpo-soggetto e corpo-oggetto e dalla nozione di causalità circolare Fuchs propone di abbandonare la classica formulazione del mind-body problem sostituendola con quella di *body-body problem* o di *dual aspectivity*. Scrive dunque:

il soggetto risiede davvero nel corpo; io sono co-esteso con il mio corpo, e i suoi movimenti sono letteralmente i miei movimenti- non alcuni eventi esterni per i quali il cervello crea semplicemente un adeguato corpo immaginario che mi accade di esperire. Il corpo non è un mero veicolo bensì il vero centro del soggetto, l'origine e il tramite della sua relazione con il mondo (*Ivi*: 2).

Solo mutando radicalmente i presupposti fino ad oggi tacitamente assunti dalla filosofia delle mente e dal cognitivismo è possibile, sostiene l'autore, restituire priorità e senso alla dimensione vissuta. Un vissuto personale che né segue né riflette l'agire del corpo fisiologico, ma lo accompagna attualizzandone selettivamente le possibilità incarnate. La coscienza, in quanto espressione del vissuto, non emerge come prodotto del cervello, ma come immediata esperienza della vita. È nella biologia, come scienza del vivente, che

va ricercata la storia della nostra individualità: quella storia che il nostro essere-un-corpo eredita ed incarna nel suo tempo somatico a partire da una disponibilità alla modificazione che interessa l'organismo come intero (Di Bernardo 2021: 83-155). Tale prospettiva integrale caratterizza entrambi gli aspetti del vivente: corpo-vivo e corpo-vivente presentano la medesima organizzazione unitaria per cui il tutto precede la somma delle parti e la funzione precede la struttura (Fuchs 2017). "Both the living organism and the subjective body are unitary, non-divisible, and yet extended. Hence, they are *neither res cogitans nor res extensa*" (*Ivi*: 212).

L'ideale cartesiano non sopravvive immutato alla rielaborazione fenomenologica: secondo Fuchs il nostro essere al contempo corpo-soggetto e corpo-vivente giustifica una moltiplicazione di prospettive per cui il medesimo fenomeno si apre ad una interpretazione prospettica. Tale stratificazione si propone di fondare la possibilità di una comprensione della dimensione personale che non si fondi sul dualismo e sul razionalismo dell'autoconoscenza, ma sulla continua esperienza preriflessiva di una soggettività che non deve essere resa esplicita o afferrabile a parole. A tal proposito si ripropone con evidenza il problema da cui la nostra analisi aveva preso principio: come dovremmo concepire la mente? Quale rapporto lega coscienza ed inconscio all'interno del medesimo processo evolutivo e di sviluppo? E, infine, quale ruolo gioca in tutto ciò il soggetto che io sento di essere? (Fuchs 2021)

Per tentare di risolvere questi interrogativi Fuchs recupera il concetto di campo fenomenico così come viene concepita sulla soglia della fenomenologia del corpo e della psicologia ecologica (Bizzarri, Vanacore 2021): «il campo fenomenico denota l'esperienza soggettiva estesa temporalmente e spazialmente in un dato momento e che riguarda sia il centro sia i margini della consapevolezza, ciò che è dato esplicitamente o implicitamente» (Bizzarri, Vanacore, 2021: 128). Il rimando alla dimensione implicita e alla nozione di margine è motivato da Fuchs dall'intreccio costitutivo che lega corpo-vivo e corpo-vivente e che connette la memoria corporea con l'esperienza cosciente all'interno di una spirale di crescita e progresso continuo. La vita mentale perde la sua dimensione inorganica per identificarsi con la prospettiva vissuta di un soggetto corporeo le cui esperienze si estendono sul corpo vivo funzionalizzando il contatto con il mondo. Questa reciprocità, che è anche co-determinazione e sviluppo, viene definita da Fuchs come una causalità circolare (Fuchs 2017: 209-216). Come alternativa alle nozioni classiche di sopravvenienza ed emergenza, entrambe foriere di problemi epistemologici ed ontologici che non possiamo qui approfondire, quella di causalità circolare permette di interpretare l'esperienza cosciente come quella struttura sovraordinata che integra una serie di processi che mediano il rapporto dell'organismo con se stesso, con l'ambiente e con gli altri: come livello superiore di organizzazione non interviene sui processi fisici come dall'esterno, ma ne costringe le possibilità di azione dirigendo dall'interno l'e-nattivarsi di specifiche disposizioni (*Ivi*: 219-225).

La duplicità di tale processo diviene chiara se poniamo rinnovata attenzione all'esperienza cosciente come l'integrale che comprende tutte le attività del corpo nel loro risuonare con le disponibilità (*affordances*) dell'ambiente circostante. Tale esperienza corrisponde all'attualizzarsi di un campo fenomenico per cui coscienza e mondo si rivelano come co-originari. Il campo fenomenico, lungi dall'identificarsi con un

fenospazio virtuale (Metzinger 2010), orienta il suo costituirsi dapprima attorno ad una dimensione valoriale che, secondo la prospettiva qui delineata, rimanda a quell'aspetto organico governato da omeostasi e metabolismo come prime forme di auto-organizzazione e, dunque, di autopoiesi. A tal proposito l'elemento di un sentire affettivo-materiale diviene fondamentale per una prima forma di strutturarsi del campo attorno al corpo vivo (Bizzarri, Vanacore 2021: 128).

È attraverso il corpo vivo che l'organismo instaura una relazione intenzionale con il mondo circostante. Come mondo comune questo diviene il luogo privilegiato per l'instaurarsi di una intercorporeità e di una interaffettività come dimensioni per un incontro possibile con l'altro (*Ivi.* 3-23). Fuchs sostiene che le recenti scoperte in neuroscienze relative ai neuroni specchio permettono di concepire l'esistenza di un sistema di risonanza neurale governato da una forma di sentire-assieme tipico dell'interaffettività. Mentre le neuroscienze indagano l'attivarsi dei neuroni nella corteccia premotoria o nelle aree somatosensoriali come reazione inconscia all'azione dell'altro (Bonini, Rotunno, Gallese 2022), Fuchs propone di invertire gli aspetti e considerare il sistema-specchio come quella matrice cerebrale che viene e-nattivata come momento della doppia relazione circolare di cervello-organismo e organismo-cervello-mondo-altri. Il primato delle neuroscienze sociali rispetto alla delucidazione dei processi intersoggettivi viene dunque messo in forte discussione rispetto alle effettive capacità descrittive.

The category mistake results from the short circuit of conscious and neural processes: rather than understanding consciousness as the *integral activity of living beings*, it should adhere to specific physiological processes while simultaneously affecting them, as if from the outside. *But the routes and actions of a human being are never directed by consciousness as such.* They are directed and enacted by the conscious human being, including all its physiological and brain processes (Fuchs 2017: 226).

Coerentemente con i presupposti analizzati fin qui dovremmo rintracciare nel costituirsi del campo fenomenico quell'insieme di tensioni motivanti che stanno per il doppio aspetto dell'organismo vivente e che si contendono tra conscio ed inconscio. Fuchs parla a proposito di uno spazio vitale come “la totalità dello spazio abitato ed esperito pre-riflessivamente, ovvero, l'ambiente e la sfera di azione di un soggetto corporeo. Questo spazio non è omogeneo, ma piuttosto è centrato attorno al corpo vivo” (Bizzarri, Vanacore 2021: 130). Ecco allora che la paticità definisce la base dell'esperienza del proprio essere-come-corpo situando il soggetto cosciente allo stesso tempo dentro e fuori di esso, sulla soglia di un incontro tra l'organismo e il mondo. Lo strettissimo legame che li unisce è fondato nella storia, la storia di una evoluzione che nel corso di milioni di anni ha perfezionato la permeabilità reciproca che media il farsi mondo della coscienza e il farsi coscienza del mondo.

L'esperienza personale recupera così priorità semantica ed evidenza intersoggettiva, dirige dall'interno il divenire totale del corpo mentre partecipa della sua materialità. Il cervello è inteso allora come l'organo della persona nella misura in cui media la possibilità di una risonanza tra corpo e ambiente mentre iscrive le esperienze all'interno di strutture neuronali modificate. La neuroplasticità diviene il meta-concetto per

incarnare le esperienze come disposizioni e concepire la possibilità di uno sviluppo duale che sia mediato dall'esperienza personale intersoggettiva.

L'esperienza soggettiva ed intersoggettiva costituisce un processo di attribuzione di senso che include i processi cerebrali in modo da formare strutture neuronali modificate, le quali in pratica permettono le interazioni future modificate. Solo a partire dall'esperienza cosciente possono realizzarsi quelle relazioni intenzionali e significative i cui correlati sono funzionalmente e morfologicamente iscritti nelle modificazioni organiche. Ciò risulta in uno sviluppo della memoria corporea e in una crescita delle possibilità esperienziali che assume la forma di una spirale: il corpo vissuto e il corpo organico si influenzano reciprocamente e si modificano reciprocamente (*Ivi*: 102).

Nell'esempio classico delle emozioni diremmo che l'attivazione delle aree sottocorticali del sistema limbico non contiene nulla che assomigli all'emozione della paura: questa può venir compresa solo come modificazione intenzionale del rapporto tra un organismo vivente e il proprio mondo. Recenti scoperte riguardo la stocasticità e l'indeterminatezza dei processi cerebrali coinvolti nell'elaborazione degli stati esperienziali conducono all'ipotesi di una libertà incarnata come forma di selezione sovra-ordinata. La fallacia mereologica si traduce per noi nella concezione di un cervello che non computa, ma media l'incarnarsi delle esperienze personali e sociali all'interno di una struttura metastabile che corrisponde all'organismo vivente come intero.

Quello che Husserl definiva lo spessore del vissuto giunge dunque ad assumere un significato ulteriore: attraverso lo sviluppo il soggetto umano si fa portatore di valori e disposizioni che si situano sulla soglia della coscienza e che si presentano come stratificazioni del nostro essere al mondo.

3. Seconda natura e soggettività incarnata

Secondo la prospettiva fin qui delineata, tutti gli organismi sono dotati di mente, ma solo l'uomo abita il mondo in maniera eccentrica. Tale eccentricità è resa possibile dalla comparsa di un cervello-corpo in grado di modificare la sua struttura incarnando valori non più legati all'esclusivo mantenimento del milieu interno (omeostasi e metabolismo), ma di accogliere la dimensione dell'alterità come costitutiva del sé. La peculiarità della condizione esperienziale umana diviene allora non tanto la coscienza, ora proprietà integrale dell'organismo, ma la coesione identitaria costruita a partire dalla co-partecipazione ad un mondo sociale comune caratterizzato fin dal principio dall'intersoggettività (Fuchs 2021).

La nozione ingenua di mondo rimanda allora a quella di un Umwelt cui l'organismo partecipa attivamente come produttore di senso: il legame che unisce coscienza-corpo-mondo naturale e personale non è più scomponibile. Una produzione di senso che per l'uomo diviene partecipazione e condivisione, moltiplicazione dei punti di vista e dunque delle possibilità d'interazione creativa. Corpo vivente e corpo vissuto rappresentano due diversi punti di vista sul medesimo fenomeno, si co-implicano vicendevolmente come le due facce d'una medaglia. Mentre la dimensione affettivo-patica ci ricorda della nostra dimensione incarnata, la cognizione sociale e

L'intenzionalità simbolica aggiungono un livello di descrizione ed esperibilità in grado di influenzare l'intero processo. Il vissuto come esperienza integrale che media l'incarnarsi di esperienze all'interno di una struttura in continua costruzione diviene il veicolo per l'affermazione della libertà come libertà incarnata.

Ciò permette di concepire all'interno della scienza gli spazi di esperienza possibili mediati dalla dimensione simbolica, eppure retroagenti sullo spazio fisico come strutture sovraordinate. I fenomeni sociali, nella misura in cui entrano in questo spazio di esperibilità cosciente, vengono ricompresi all'interno dello spazio del corpo come corpo vissuto: arte, dimensione esistenziale e cultura si rivelano dunque valori tra i valori, simboli tra i simboli. Una mente che è al contempo palpabile nella sua dimensione corporea e astratta nella sua dimensione simbolica proprio perché mai pienamente riducibile ad una unità dimensionale. Natura e seconda natura si compenetrano dunque in un intreccio ontologico ed epistemologico inestricabile centrato sull'organismo vivente. Questa complessità interna ci costringe al ripensamento del *mind-body problem* nell'ottica di una rinnovata armonia tra mente e corpo che implichi la co-esistenza. Mentre partecipiamo della componente vissuta siamo al contempo portatori di un ordine naturale-organico. Nel mondo personale umano la mobilitazione di quei meccanismi d'origine fisiologica segue il nuovo ordine che lo spazio connesso alla coscienza come dimensione d'integrazione ha inaugurato. Lo spazio di autogenerazione e crescita aperto dalla natura autopoietica del vivente ci lega indissolubilmente al rischio del suo fallimento e ci obbliga perciò ad un impegno costante di costruzione e consolidamento. Questo processo diviene per noi sinonimo di una soggettività incarnata in sintonia con il proprio Umwelt: una sintonia che si struttura a partire dalla dualità del corpo vissuto e del corpo oggetto come facce della stessa medaglia, come prospettive sul medesimo essere vivente.

4. Conclusioni

Il presente contributo presenta un progetto per le scienze della mente in cui processi fisiologici e processi coscienti si sovrappongono senza confondersi, in cui l'esperienza cosciente viene valorizzata non come spazio virtuale generato dall'attività del cervello, ma come momento di affermazione e produzione di senso ascrivibile all'organismo come intero. Ciò accade nella misura in cui la coscienza ingloba una serie di processi organici localizzabili nel corpo vivo e li integra all'interno di una struttura sovraordinata influenzandone direttamente lo sviluppo. La coscienza *partecipa, implica e modifica* gli equilibri del corpo mentre l'esperienza personale si rivela come l'esperienza di un *essere-totale*.

Si prospetta dunque una ricerca in cui la fenomenologia genetica si propone come lo strumento epistemologico adeguato a indagare e comprendere quelle relazioni significative che si compiono sul piano della coscienza⁴. In particolare, le intuizioni dell'ultimo Husserl attorno alle *sintesi passive* e ai *problemi di confine (Grenzprobleme)* offrono indicazioni importanti per indagare la componente *pativa* che precede la coscienza

⁴ La fenomenologia genetica viene contrapposta da Husserl alla fenomenologia statica. Questa si limita a isolare, analizzare e descrivere le strutture essenziali della coscienza. La prima, al contrario, avanza pretese esplicative nella misura in cui rintraccia i nessi motivazionali che connettono i vari vissuti. Negli scritti attorno alle sintesi passive Husserl, concentrandosi sul ruolo del corpo, riconosce ad una serie di processi motivazionali centrati sulla sensibilità e sulla corporeità il ruolo di generare vissuti più complessi caratterizzati dall'attività dell'io. Cfr. Husserl (2016; 2021).

egologica (Husserl 2022). Una passività che lega come un filo la soggettività alla propria organicità e che può venir parzialmente portata alla luce attraverso un'indagine che sia, per sua natura, integrale.

Nella ricerca originaria (Ruchfrage) si dà finalmente la struttura originaria nel suo mutamento della hyle originaria, con le cinestesi originali, i sentimenti originari, gli istinti originari. Quindi, si trova nel fatto che il materiale originario passa, appunto, in una forma di unità che è la forma essenziale della mondanità. Perciò appare istintivamente predicata per me la costituzione di un mondo dove le stesse funzioni di possibilità hanno in precedenza il loro alfabeto essenziale, la loro grammatica essenziale (Husserl 1931: 385).

Si prospetta dunque il progetto per una *ermeneutica del vivente* come ideale naturalizzazione del progetto fenomenologico. In quest'ottica le indagini delle scienze del cervello, così come delle scienze fisico-chimiche, forniscono indicazioni fondamentali per comprendere le dimensioni di possibilità che, a partire dalle disposizioni del corpo-organismo, orientano l'attualizzarsi selettivo come costante e-nattivarsi dell'intenzionalità del vivente.

Il progetto per una *ermeneutica del vivente* fondata sulla dualità *corpo vivo- corpo vivente* rimanda allo studio dell'organismo come intero: non si limita cioè ad indagare le correlazioni tra auto-organizzazione di popolazioni neuronali e genesi delle strutture della coscienza, ma risale al di qua di entrambe verso una visione plurale. In questo senso la nostra proposta coincide solo parzialmente con quella neuro fenomenologica. Il metodo di indagine neuro fenomenologico è un prolungamento della teoria della cognizione come enazione che esclude ogni concezione rappresentazionista che oppone un interno inaccessibile ad un esterno misurabile.

La rete cognitiva è una rete di esperienze corporee interdipendenti, interne ed esterne al corpo; non si possono quindi localizzare nel cervello i correlati neurali delle esperienze di un organismo, perché esse sono decentrate in una rete non solo nervosa, ma di relazioni esperite tra organismo e ambiente. (Bertossa, Ferrari 2009: 250)

L'intento della neurofenomenologia è quello di riportare la vita all'interno della scienza, di fermare quella deriva riduzionista e oggettivista che si dimentica del soggetto cosciente e della sua esperienza per dedicarsi unicamente a dati sperimentali e a procedure algoritmiche. Al contempo, tuttavia, tale progetto rimanda alla possibilità per cui quelle teorie fisico-matematico contemporanee che “hanno permesso l'elaborazione di una fisica qualitativa delle morfologie fenomenali,” possano ricondurre l'organizzarsi dinamico dei macro-equilibri coscienti ai micro-processi del livello neuro-biologico (Petitout 2009: 105)⁵. Nella prospettiva di una ermeneutica del vivente, al contrario, la

⁵ L'origine del progetto neuro fenomenologico si fa risalire ai lavori di Varela nell'ultimo decennio del secolo scorso poi confluiti in un importante volume collettaneo scritto e redatto in collaborazione con Jean Petitout, Bernard Pachoud e Jean-Michel Roy. La neurofenomenologia partecipa del più generale progetto della naturalizzazione della fenomenologia e propone, fin dalle sue prime formulazioni, un paradigma alternativo al cognitivismo classico per lo studio dell'esperienza cosciente. È inoltre importante ribadire quanto, a partire dagli scritti degli anni '90, diversi interpreti abbiano proposto soluzioni

causa integrale dell'agire non è da ricercarsi né nella fisiologia né tantomeno nella fisica, ma nell'organismo vivente con cui la persona scopre di coincidere. "The so-called mental causation, which evokes the idea of a disembodied action of the mind, should therefore be better redefined as *personal causation*" (Fuchs 2022: 15). Così presentato il progetto per una ermeneutica del vivente si inserisce nel vasto campo di ricerca della naturalizzazione della fenomenologia senza, perciò, condividere gli assunti più radicali connessi alla matematizzazione dei vissuti. Al contrario, viene affermata la complementarità di strategie e metodologie apparentemente inconciliabili nel rispetto di un pluralismo di fondo. I fenomeni mentali, e più in generale la coscienza, vengono considerati come *distribuiti* ai vari livelli di quello che definiamo un groviglio ontologico ed epistemologico di proprietà e correlazioni. Il progetto per una ermeneutica del vivente si propone di rintracciare queste correlazioni senza, perciò, sciogliere quel groviglio a cui viene riconosciuto uno statuto ontologico e normativo proprio. La naturalizzazione della fenomenologia viene dunque intesa come una strategia metodologica che rinuncia a pretese metafisiche fondazionali. Il pluralismo ontologico ed epistemologico si propone infatti di sostituire l'integralismo scientifico riconoscendo legittimità al linguaggio e ai metodi propri della fenomenologia, dell'antropologia, della sociologia, della psicologia e della dimensione esistenziale.

Bibliografia

Bermúdez, Jose Luis (2005), *Philosophy of psychology: A contemporary introduction*, Routledge, London.

Bitbol, Michel (2020), «*A phenomenological ontology for physics: Merleau-Ponty and QBism*», in *Phenomenological approaches to physics*, ed. by H. Wiltsche, P. Berghofer, pp. 227-242.

Bitbol, Michel (2022) *The roles ascribed to consciousness in quantum physics: a revelator of dualist (or quasi-dualist) prejudice in Consciousness and Quantum Mechanics*, Oxford University Press, Oxford.

Bizzarri, Valeria, Vanacore, Raffaele, (2021), *Il corpo vivo nel mondo. Introduzione al pensiero di Thomas Fuchs*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.

Bonini, Rotunno, Arcuri, Gallese (2022), «*Mirror neurons 30 years later: implications and applications*», in *Trends in Cognitive Sciences*, n. 26, 9, pp. 767-781.

Busacchi, Vinicio, Iapoce Angiola, Sözer Önay (2021), *L'inconscio a più voci. Percorsi multidisciplinari tra psicoanalisi, ermeneutica, fenomenologia*, Fattore Umano Edizioni, Roma.

alternative alle questioni inaugurate dal progetto neurofenomenologico. Cfr. Bitbol (2020; 2022); Varela (1996); Petitout, Varela, Pachoud, Roy (2000); Noe (2017); Thompson, Lutz, Cosmelli (2005).

Cappuccio, Massimiliano (2006), (a cura di) *Neurofenomenologia. La scienza della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano.

Chalmers, David (1995), «Facing up to the problem of consciousness», in *Journal of Consciousness Studies*, 2, pp. 200-19.

Colelli, Jacopo, Di Bernardo, Mirko (2023), «Le dimensioni del significato tra fenomenologia e neuroscienze. Un approccio interdisciplinare», in *Rivista online di Filosofia Neo-Scolastica*. 10.26350/001050_000373

Deacon, Terrence (2006), *Emergence: the whole at the wheel's hub in The re-emergence of emergence: The emergentist hypothesis from science to religion*, Oxford University Press, Oxford.

Dehaene, Stanislas, Changeux, Jean-Pierre, Naccache, Lionel *et. al* (2006), «Conscious, preconscious, and subliminal processing: a testable taxonomy», in *Trends in Cognitive Sciences*, n.10, 5, pp. 204-211.

Dehaene, Stanislas (2014), *Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts*, Penguin Books, London.

Di Bernardo, Mirko, (2016) *Le precondizioni dell'etica: il dispiegarsi genealogico delle radici intenzionali e teleologiche nei processi di auto-organizzazione dei sistemi viventi*, in I. Poma, (a cura di), *I fondamenti dell'etica*, Morcelliana, Brescia.

Di Bernardo, Mirko (2021), *Che cos'è la vita? Indagini epistemologiche ed implicazioni etiche*, Gemma Edizioni, Ceccano.

Di Paolo, Ezequiel, (2018), *The enactive conception of life*, in *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. by N. Gallagher, Oxford University Press, Oxford, pp. 71-94.

Di Paolo, Ezequiel (2021), «Enactive becoming», in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, 5, pp. 783-809.

Fuchs, Thomas (2017), *Ecology of the brain: the phenomenology and biology of the mind*, Oxford University Press, Oxford.

Fuchs, Thomas (2021), *In Defense of Human Being, Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford University Press, Oxford.

Fuchs, Thomas (2020), «The circularity of the embodied mind», in *Frontiers in psychology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01707>

Fuchs, Thomas (2022), «Understanding as explaining: how motives can become causes», in *Phenomenology of Cognitive Science*. <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09839-1>

Gallese, Vittorio, Sinigaglia, Corrado (2018) *Embodied resonance*, in *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. by A. Newen, L De Bruin, S. Gallagher, Oxford University Press, Oxford.

Gallagher, Shaun, Zahavi, Dan (2020), *The phenomenological mind*, Routledge, London.

Husserl, Edmund (1965), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I, II, III, den Haag 1950-1952 (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di Filippini, Einaudi, Torino, 2002).

Husserl, Edmund, (2016), *Lezioni sulle sintesi passive*, La Scuola, Brescia.

Husserl, Edmund (2022), *La fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di Mariannina Failla, Mimesis.

Lycan, William, (2019), «*Representational Theories of Consciousness*», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational/>

Marraffa, Massimo, (2011), *Evoluzione, cognizione e cultura*, in *Neuroetica*, a cura di A. Lavazza, G. Sartori, Il Mulino, Bologna.

Lavazza, Andrea, Sartori, Giuseppe (2011) (a cura di), *Neuroetica: Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, il Mulino, Bologna.

Marraffa, Massimo, Di Francesco, Michele, Tomasetta, Alfredo, (2017), *La filosofia della mente. Corpo, coscienza e pensiero*, Carocci, Roma.

Merleau-Ponty, Maurice (2003), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.

Metzinger, Thomas (2010), *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York.

Newen, Albert, De Bruin, Gallagher, Shaun (2018), (a cura di), *The Oxford handbook of 4E cognition*, Oxford University Press, Oxford.

Noë, Alva, (2017), *Out of our heads: Why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*, MacMillan, London.

Perrotta, Davide (2021), «*Consciousness and brain mechanisms: Epistemological investigations between phenomenology and clinical neuroscience*», in *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 12, 1, pp. 31-43.

Petitout, Varela, Pachoud, Roy (2000), *Naturalizing Phenomenology*, Issues in *Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press.

Ramsey, William (2022), «*Eliminative Materialism*», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
url: <https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/>

Thompson, Lutz, Cosmelli (2005), *Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers*, in *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, ed. by A. Brook, K. Akins, Cambridge University Press, New York and Cambridge.

Varela Francisco (1996), «*Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*», in *Journal of consciousness studies*, 3, No. 4, pp. 330-49

Varela Francisco, Thompson Evan, Rosch Eleanor (2017), *The embodied mind: Cognitive science and human experience* (revised edition), MIT press, Cambridge (MA).

Wegner, Daniel (2003), *The illusion of conscious will*, MIT Press, Cambridge (MA).

Zahavi, Dan (2017), *Consciousness and (minimal) selfhood: Getting clearer on for-me-ness and mineness*, in *The Oxford handbook of the philosophy of consciousness*, Oxford University Press, Oxford, pp. 635-653.