

In questo intervento mi propongo di discutere alcuni dei temi più importanti suscitati dal volume edito nel 2006 dalla Bruno Mondadori, *Neurofenomenologia*. Cercherò di chiarire la “matrice” che origina e tiene insieme tali temi, tenendo conto poi delle direzioni intraprese dagli autori nei diversi contributi. Una volta fornite le misure generali della tematica, mi concentrerò sul contributo del Prof. Alberto G. Biuso, *Il corpo come macchina semantica*.

A mo’ d’introduzione, fornisco una lettura particolare, una sorta di parallelismo cinematografico. Il sottotitolo del volume collettaneo recita *Le scienze della mente e la sfida dell’esperienza cosciente*: la coscienza intesa come esperienza soggettiva rappresenta una sfida alla scienza. Il mondo che la lettura di questo libro, man mano che si procede, lentamente dischiude sembra possedere i colori, i suoni, le emozioni e le riflessioni che costituiscono il mondo rappresentato nella trilogia cinematografica dei fratelli Wachowski, *Matrix*. Di una sfida infatti si tratta, tra la coscienza soggettiva ma “virtuale” degli umani soggiogati dalle macchine e la coscienza esperita nella “realtà” da coloro che sono riusciti a liberarsi da tale giogo. Il protagonista, Neo, sfida le macchine per garantire ad altri umani di accedere ad un’esperienza cosciente non virtuale. Alla fine le macchine sono costrette a cedere dinanzi alle armi di Neo: egli può eludere ogni legge della virtualità elaborata dalle macchine, legge che invece vincola tutti gli altri esseri umani finché schiavi. Alla luce del film, una forse più accattivante che seria lettura può essere la seguente. Le macchine sono le nostre creature, la scienza come è oggi, il prodotto del nostro progresso tecnologico, cioè tanto tecnico quanto logico, che però ci vincola dinnanzi al “problema difficile” di cui ha parlato David Chalmers: l’esperienza cosciente, in qualche modo Neo, che elude ogni logica scientifica per come essa oggi si presenta, che la sfida; che alla fine modifica la scienza stessa con le sue proprietà irriducibili.

Fuor di metafora, ecco il nodo della matrice dell’intero libro: il porsi di fronte all’esperienza cosciente significa oggi sfidare il limite della terza persona dell’approccio scientifico, per oltrepassarlo. Questa sfida è accolta con entusiasmo solo da pochi progetti che presentino al loro interno proposte sia teoretiche che scientifiche. La più importante di queste è la neurofenomenologia, termine coniato una decina di anni fa dal neuroscienziato e filosofo cileno Francisco J. Varela (scomparso prematuramente nel 2001), promotore dell’intero progetto. Esso rappresenta forse il luogo dove i dibattiti sul mentale oggi più accesi possono animarsi, creando scenari in cui – per usare un’espressione cara ad Hannah Arendt – «la vita della mente» può finalmente trovare lo spazio ad essa più adatto.

Di fronte al riduzionismo cognitivista che fino a poco tempo fa stentava a riconoscere il ruolo del *corpo* e del *significato* – che il corpo porta con sé – nel costituirsi della mente, i contributi del volume, secondo Roberta De Monticelli, direttrice della collana in cui si inserisce, si propongono di «ripensare la vita», sulla scorta del

¹ Lettura presentata il 23 Marzo 2007 a Catania, in occasione del *Caffè Filosofico* organizzato da *Sitosophia* (www.sitosophia.org), a proposito del saggio di A. G. Biuso.

pensiero di Varela che, come afferma Mario Ceruti, autore con Luisa Damiano della prefazione, propone un'«epistemologia della complessità», un pluralismo necessario di fronte all'incompletezza di un unico sistema teoretico che pretenda di spiegare, da solo, l'esperienza cosciente. Massimiliano Cappuccio, curatore del volume, presenta più ampiamente il progetto dello scienziato cileno e lo inserisce nel contesto culturale attuale. Affronta tre aspetti del volume: l'*eredità* di Varela, i *risultati* della neurofenomenologia e la neurofenomenologia come *fondazione*.

Illustra difatti in primo luogo la portata dei contributi di Varela all'odierna concezione del mentale, gravitanti intorno a pochi concetti fondamentali. Secondo Varela, la realtà degli organismi viventi è omeostatica; in essi lo scambio tra il tutto e le parti garantisce il rapporto inscindibile tra il vivente ed il suo ambiente dacché la cognizione non è solo rappresentazione ma anche azione «incorpata» (concetto di *enazione*), capace di modificare il corpo vivente stesso (concetto di *autopoiesi*) e che quindi non può prescindere dal corpo proprio, in quanto esperienza (concetto di *embodiment*); la realtà fisica, unitaria, presenta perciò dei livelli, distinti, di complessità (concetto di *emergenza*) quali la fisiologia dei processi neuronali, le funzioni logico-simboliche e l'esperienza fenomenica in prima persona, ma in grado di interagire tra loro e convergere ad uno stesso livello descrittivo, quello matematico (per mezzo di *passaggi generativi* e *vincoli reciproci* che legano eventi fenomenici ad eventi neurologici).

In secondo luogo è importante capire le dinamiche cui questa corrente di pensiero ha dato luogo nel panorama culturale mondiale. Cappuccio ci informa che in Europa, Stati Uniti e Canada la ricerca è attiva da qualche tempo, mentre in Italia, nonostante gli studi fenomenologici cui Varela trae largamente ispirazione siano solidissimi, i movimenti in tal senso sono ancora pochi (questo libro e le sue presentazioni rappresentano una felice eccezione). Il libro rappresenta, di nuovo, una sfida e al tempo stesso un segnale che denuncia questa “timidezza” tutta italiana nel lanciarsi dagli approcci classici della fenomenologia (husserliana e merleau-pontyana) verso i nuovi tentativi interdisciplinari che – in realtà – la tradizione fenomenologica ha sempre auspicato.

Infine con la sua attenzione particolare all'empatia (già presente in Husserl) e all'interdisciplinarietà, la neurofenomenologia di Varela si presenta come *fondazione* delle scienze moderne (o meglio dire “post-moderne”) della cognizione, capace di rendere conto dei più recenti approcci nel campo dell'Intelligenza Artificiale come anche delle ultime proposte teoretiche per le quali, citando Ceruti, «il problema non è più quello di rendere omogenei e “coerenti” differenti punti di vista [ma] quello di comprendere come punti di vista differenti si producano reciprocamente» (p. 56).

La neurofenomenologia presenta inoltre un aspetto legato alla spiritualità, in qualche modo. Si tratta della “pratica neurofenomenologica”, cioè quella parte di questa dottrina che la differenzia dalle molte teorie della mente avanzate nella storia recente della filosofia, criticate per questo da Varela (es. Chalmers e John Searle). Tali teorie si limitano infatti a descrivere la realtà del mentale senza però fornire uno studio sperimentale, uno schema d'indagine empirico, una tecnica probatoria. La riduzione e l'intuizione sono le tecniche d'ispirazione husserliana adottate da Varela, ed essendo capacità umane vanno addestrate e tenute in esercizio (a questo scopo sono valsi i ripetuti incontri e la collaborazione tra Varela e il Dalai Lama). Gli attuali ostacoli a questa pratica sono comunque molti, e lo stesso Varela

auspicava nuovi sviluppi tecnologici accompagnati da una sempre crescente ricerca in campo neurofenomenologico.

I brevi saggi che seguono quello di Varela, posto in apertura, sono quattordici. Jean Petitot e Giuseppe Longo sono dei matematici e hanno tentato di dimostrare superato il dualismo husserliano tra descrizione fenomenologica e formalizzazione matematica prospettando, il primo, un «approccio computazionale dei vissuti» (p. 107) per mezzo di “feno-scienze”, alla luce di un’affascinante lettura funzionalista del pensiero di Husserl; mostrando, il secondo, l’efficacia della matematica nell’oggettivare l’intuizione, assumendo l’obiettività matematica come «costruita» su norme. Questa interpretazione vicina alla naturalizzazione è ribaltata da Vittorio Gallesse, neuroscienziato che collabora con Giacomo Rizzolatti sui “neuroni-specchio”, che – paradossalmente, considerate la sua formazione e le sue ricerche – ritiene sia meglio «fenomenologizzare le scienze cognitive che naturalizzare la fenomenologia» (p. 294) considerando azione, percezione e processi cognitivi come un tutt’uno, proprio alla luce degli studi su tali neuroni, che sembrano adibiti a riconoscere comportamenti altrui e reinterpretarli come propri, imparando a “sentire” empaticamente l’altro e i suoi gesti. Del gesto pittorico come esempio d’analisi fenomenologica della percezione ha parlato lo studioso di estetica Carmelo Cali; del gesto in ambito psicopatologico si occupa invece Federico Leoni, etichettando come «astrazioni intellettualistiche» le distinzioni tra movimento e sensazione, tra direzione e tragitto, tra soggetto e oggetto, seguendo la tradizione fenomenologica di Merleau-Ponty, a favore di un olismo del corpo, posizione condivisa da Jean-Luc Petit, allievo e collaboratore di Paul Ricoeur. La fenomenologia della memoria di cui Ricoeur ha parlato viene messa a confronto con le scienze cognitive da Domenico Jervolino, suo allievo, alla ricerca di una «ermeneutica della condizione umana» (p. 406) tra i diversi linguaggi filosofico e scientifico, in continuo rapporto. Di ermeneutica si occupa Maurizio Ferraris che con estro riporta l’attenzione dall’epistemologia all’ontologia, i sensi, la passività, la realtà «kinemendabili» (p. 373) persino nei fatti sociali, «atti iscritti», registrati, dunque pur sempre materiali. Un’ontologia della persona costruisce invece Roberta De Monticelli, irriducibile se non alla stessa «individualità essenziale» (p. 345) dacché identità anagrafica e personalità sono ontologicamente dipendenti, anche se indipendenti epistemologicamente. Tema ricorrente in tutto il libro è lo studio dell’empatia, trattato in particolare da Laura Boella che riprende le analisi di Edith Stein, allieva di Husserl, legandole alle ricerche sui neuroni-specchio. A mettere in luce le affinità della neurofenomenologia col pensiero buddhista sono due maestri e cultori buddhisti, Franco Bertossa e Roberto Ferrari (anche biologo), attenti a disciplinare il corpo alla ricerca dell’intersoggettività garantita, seguendo Varela, dalla “seconda persona” come “figura guida”, non trascurando le direttive dello stesso Husserl. Natalie Depraz, collaboratrice di Varela, ha approfondito proprio il ruolo della «multipla seconda persona» per formulare una «pragmatica esperienziale» (p. 258) in grado di superare il divario tra prima e terza. Lo psichiatra Mauro Maldonato denuncia invece l’ancora insufficiente attenzione posta alla temporalità nel fenomeno cosciente. A porre attenzione all’essere *tempo* è invece Alberto Biuso.

Nel suo saggio *Il corpo come macchina semantica. Una prospettiva fenomenologica sull’intelligenza artificiale*, contenuto nel volume che stiamo presentando, sono raccolti molti temi della produzione filosofica dell’autore.

Una prima operazione: Husserl è accostato a Platone. La fenomenologia intende

porsi come visione oggettiva, basata su «un movimento teoretico duplice, e forse in parte contraddittorio» (p. 234), che si concentra su, da un lato, l'*apparire* delle cose e, dall'altro, la *trascendenza* delle cose (rispetto all'*apparire*): si tratta di un «movimento chiaramente platonico» (ivi) perché «ogni particolare va colto non in quanto è quel determinato ente ma nella sua esemplarità di tipo, in ciò che ha di essenziale» (ivi) ed ogni tipo è irriducibile ontologicamente ad un altro. Conclude Biuso: «il tipo di enti mentali è infatti diverso dal tipo di enti cerebrali» (p. 235). Questa importante distinzione non separa, però, la mente dal corpo bensì intende chiarire l'insufficienza delle scienze biologiche e la necessità dell'analisi filosofica nello spiegare la mente. Il corpo è infatti, sì, una *macchina*, ma *semantica*.

Ovvero è una struttura biologica ma anche *significante*, cioè una struttura nella quale «le esperienze acquistano unità nella mente di chi le vive» (ivi). Ecco la necessità della filosofia, e ancor di più della metafisica: «il soggetto è il luogo semantico in cui l'infinito e indefinito tempo del mondo si raggruma, acquista senso, direzione e unità» (ivi).

Una seconda operazione: Husserl è accostato a Heidegger. La tradizione fenomenologica ha in parte trascurato il corpo, visto da Heidegger solamente come l'entità in cui prende forma l'«essere gettati» nella vita e nel mondo (condizione tipica dell'esistenza umana), e da Husserl come separato dalla coscienza, con il risultato di rendere il corpo un enigma.

Secondo Biuso invece la fenomenologia oggi deve superare tale enigma, reinserendo il corpo nella natura, operazione compiuta magistralmente da Varela, quando parla di *enazione*: ogni ambito della realtà è oggetto d'interpretazione da parte del soggetto che lo coglie e a sua volta la mente del soggetto si produce a partire dall'attiva partecipazione senso-motoria del corpo nell'ambiente (dimensione *auto-poietica* della mente). Così la mente può declinarsi olisticamente come la struttura costituita in egual modo da *coscienza*, *intenzionalità*, *memoria*, *corporeità* e *tempo*.

Terza e ultima operazione: la mente e il corpo sono accostati al Tempo. Da molti anni Biuso ama occuparsi dell'Intelligenza Artificiale nei termini di *Cyberphilosophy*, disciplina in cui convergono la filosofia, l'informatica, le tecnologie digitali e il progetto dell'I.A. stesso, descritta come «analisi filosofica dei fenomeni psicologici, antropologici, sociali e culturali che caratterizzano la società dell'informazione e il comportamento umano in ambienti digitali» (p. 240). Recuperando il senso (non-senso) del progetto dell'I.A. Inteso come produzione di una baconiana «logica in azione» (l'intelligenza) in una macchina che imiti una struttura naturale (l'artificiale, distinto dal «tecnologico» che in natura non si dà) con la pretesa di raggiungere la complessità strutturale e fattiva dell'uomo. Ecco il limite di tale progetto, secondo Biuso: un artificio che si presuppone «intelligente» sarà sempre distinto da un essere umano per il fatto che questo «si genera dal *tempo* individuale e della specie, ontogenetico e filogenetico» (p. 241), unione dei «temp-ora» (formula che rivisita i «tempora» husserliani) nel flusso di coscienza costituito da nuovi «ora» che continuamente sopraggiungono; e dunque per la consapevolezza della finitudine di questo continuo sopraggiungere di «ora», cioè la morte. Una delle citazioni più profonde, a mio avviso, cui Biuso ricorre a tal proposito è quella da Umberto Galimberti (*Il corpo*): «l'uomo non muore per il fatto di essersi ammalato, ma gli capita di ammalarsi perché fondamentalmente deve morire». Dunque è la memoria del tempo che ci rende umani, quella *mentale* che dimentica per sopravvivere (come ricorda Nietzsche) e quella *corporea* che non dimentica nulla e così facendo appesantisce il

corpo umano che ne è il portatore vivente fino a schiacciarlo con la morte; «la mortalità è radicata nel Tempo» (p. 243). Da qui il postulato fondamentale cui Biuso approda: «Mente e Corpo sono due aspetti della medesima realtà temporale» (p. 242). In filosofia della mente quando ad un'unica realtà ontologica fondamentale si sovrappone una duplice apparenza epistemica si parla di “monismo neutrale”, in cui la posizione assunta da Biuso pare collocarsi. Di sicuro si tratta di un monismo, dacché la realtà fondamentale dell'uomo è il suo essere Tempo, carattere irriducibile della sua ontologia e della sua vita quotidiana, dunque probabilmente un «Crono-monismo».

In conclusione cito, sulla scorta dei suoi ‘maestri’ Nietzsche e Mazzarella, la formula che raccoglie gli sforzi filosofici di Biuso. Essendo stato detto dal primo che «il corpo è una grande ragione» (*Così parlò Zarathustra*) e dal secondo che «il corpo e la morte restano i più grandi pensatori» (*Vie d'uscita*), egli ha aggiunto che «la mente è il grumo di tempo fattosi corpo nell'umano».