



UNIVERSITÀ DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di laurea magistrale in
Scienze Filosofiche

*L'emergenza della coscienza.
Mente incarnata e semantica del mondo.*

Relatore:

Ch.mo Prof. Gabriele Tomasi

Laureando:

Damiano Martin

Matricola n. 2131006

Anno Accademico 2025-2026

Indice

Introduzione

<i>La coscienza tra fenomenologia e incarnazione.....</i>	<i>7</i>
---	----------

Capitolo I

Fenomenologia e mente incarnata.

<i>Shaun Gallagher e i concetti di body schema e body image</i>	<i>11</i>
---	-----------

<i>1. Oltre il dualismo filosofico</i>	<i>13</i>
<i>2. Come il corpo dà forma alla mente</i>	<i>19</i>
<i>2.1. Body schema e body image: origine dei concetti</i>	<i>24</i>
<i>2.2. I limiti del corpo umano: disfunzioni motorie e autocoscienza primitiva</i>	<i>28</i>
<i>3. Body schema e body image: definizione e analisi dei concetti</i>	<i>33</i>
<i>3.1. Che cos'è il body schema?</i>	<i>35</i>
<i>3.2. Che cos'è il body image?</i>	<i>41</i>
<i>4. Schema e Image: prospettive a confronto</i>	<i>45</i>
<i>4.1. Una comparazione etimologica.....</i>	<i>46</i>
<i>4.2. Il rapporto tra body schema e body image.....</i>	<i>50</i>
<i>4.3. La teoria della gestualità, la Gestalt e la narrazione del sé corporeo</i>	<i>57</i>

Capitolo II

<i>Mark Johnson: la metafora e l'incarnazione del significato.....</i>	<i>63</i>
--	-----------

<i>1. La base estetica, la rifondazione della morale e la semantica cognitiva nella filosofia di Mark Johnson</i>	<i>64</i>
<i>1.1. La critica all'oggettivismo e l'immaginazione.....</i>	<i>71</i>
<i>1.2. Conscientiousness e exaptation: due concetti per spiegare la pratica del pensiero incarnato.....</i>	<i>77</i>
<i>2. Dalla teoria del significato alla metafora.....</i>	<i>81</i>
<i>2.1. Lo schema in funzione dell'esperienza e del significato</i>	<i>81</i>
<i>2.2. La metafora: definizione, costituzione, modalità d'uso</i>	<i>85</i>
<i>3. L'incarnazione della metafora.....</i>	<i>92</i>
<i>3.1. Le image schemata e le metaphoric projections</i>	<i>92</i>
<i>3.2. Lo spazio e le forze.....</i>	<i>98</i>
<i>3.3. La questione del significato nonproposizionale</i>	<i>101</i>
<i>3.4. Il senso del corpo nelle sue incarnazioni</i>	<i>104</i>

Capitolo III

<i>L'emergenza della coscienza.....</i>	<i>109</i>
---	------------

<i>1. Tra Gallegher e Johnson: la relazione tra body schema, body image e image schema.....</i>	<i>110</i>
<i>1.1. Il body schema nell'intersoggettività primaria, primary metaphors e exaptation: lo spazio e la sua condivisione</i>	<i>113</i>
<i>1.2. Il body image e la percezione critica della conscientiousness.....</i>	<i>119</i>
<i>1.3. Dalla consapevolezza del body image agli image schemas. Per una teoria critica dell'incarnazione schematica</i>	<i>124</i>

2. <i>L'emergenza della coscienza</i>	129
2.1. <i>Sul rapporto tra mente, sé e coscienza</i>	129
2.2. <i>La metafora dell'attenzione e la consapevolezza</i>	135
2.3. <i>Conoscere la coscienza</i>	140
3. <i>Obiezioni all'emergenza della coscienza</i>	148
3.1. <i>Soluzione alla deriva relativista</i>	150
3.2. <i>Incarnazione della mente o intellettualizzazione del mondo?</i>	152
3.3. <i>La metafora tra contestualismo e riduzionismo</i>	155
3.4. <i>L'emergentismo e il rischio fisicalista</i>	159
 <i>Conclusione Una metafora per la coscienza</i>	165
 <i>Bibliografia</i>	173

La coscienza tra fenomenologia e incarnazione

Nel corso del Novecento, il dibattito fenomenologico relativo alla coscienza è rimasto sostanzialmente irrisolto nell'ambito di ciò che viene filosoficamente definito – per la prima volta da David Chalmers, nel 1995 – come *hard problem* della coscienza¹. Il ‘problema difficile’ della coscienza riguarda la spiegazione del passaggio dall’esperienza soggettiva a quella oggettiva del soggetto. Per esperienza soggettiva si intende ciò che viene fenomenologicamente descritto dalla filosofia riguardo la percezione, l’abitudine, la volontà, la qualità dell’esperienza. Con esperienza oggettiva, invece, vengono indicati i processi neurali e computazionali che si possono ascrivere a una coscienza, o quantomeno a una mente umana cosciente e attiva.

All’*hard problem* della coscienza ci si riferisce anche con il termine di *explanatory gap*. Secondo Joseph Levine, infatti, è l’incompleta comprensione del corpo e delle sue funzioni non-consceie a generare questo ‘salto della conoscenza’ tra la scientificità dell’oggetto-coscienza all’interno di un sistema mentale e la soggettività dell’esperienza della coscienza, che la fenomenologia ha tentato di spiegare attraverso la descrizione e l’analisi filosofica. Una coscienza che, in linea di massima, si ritiene da un lato come stato interno del soggetto in cui vengono impressi i fenomeni provenienti dal mondo, dall’altro come intenzionalità del soggetto che tende a e opera nel mondo e nei suoi fenomeni².

Con questo lavoro, dal titolo *L’emergenza della coscienza. Mente incarnata e semantica del mondo* intendo esplorare lo spazio filosofico tra esperienza fisica ed esperienza mentale per contribuire all’argomentazione a favore del corpo. L’obiettivo è supportare la posizione filosofica per la quale il corpo è parte integrante dell’esperienza, e quindi fondamentale per la formazione del pensiero e della mente di ogni essere umano. Da questo presupposto che vede l’interazione e l’integrazione tra esperienza fisica e mentale, intendo sostenere che la coscienza è

¹ <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>.

² <https://www.treccani.it/vocabolario/fenomenologia/>.

una emersione dal soggetto. L'emergenza della coscienza si darebbe sia dal punto di vista 'esterno', nel mondo in cui si trova situata, sia dalla prospettiva 'interna' del soggetto e della sua mente. Per supportare la tesi relativa all'emergenza della coscienza, ho trovato logico guardare a un assunto implicito, relativo al ruolo del corpo nello sviluppo e nella conoscenza di un soggetto: quello dell'incarnazione. L'approfondimento della nozione di incarnazione per spiegare l'emergenza della coscienza a partire dall'esperienza mondana verrà sviluppato secondo due linee. La prima è quella internalista e fa riferimento all'incarnazione della mente di un soggetto nel corpo in cui agisce. La seconda è quella externalista, secondo la quale il soggetto fa esperienza del mondo e attraverso il proprio corpo incarna quelle esperienze. Queste due linee sono state sviluppate da due filosofi americani: Shaun Gallagher per quanto riguarda la mente e Mark Johnson nell'ambito dell'estetica e del linguaggio. Questi due filosofi forniranno le basi per le mie argomentazioni. Ricorrerò ai loro strumenti concettuali per sostenere la tesi dell'emergenza della coscienza: l'intenzione è di dedicare a ognuno un capitolo, per poi sviluppare nel capitolo III la mia proposta in merito alla coscienza e alle sue influenze mentali e fisiche.

Il capitolo I della tesi sarà dunque rivolto a presentare la filosofia neurofenomenologica e enattivista di Shaun Gallagher. Nel primo paragrafo fornirò una panoramica generale degli studi di Gallagher, presentando prima le sue conclusioni enattiviste in merito all'incarnazione della mente e all'intersoggettività, e poi il punto di inizio dei suoi studi, legati alla fenomenologia e alle influenze neurofisiologiche e cognitivistiche. Ho preso tale decisione per meri fini espositivi, dando continuità ai suoi esordi e alla trattazione dei concetti per me interessanti. I due concetti a cui mi riferisco sono quelli di *body schema* e *body image*. Si tratta di due astrazioni e due modi di concepire il corpo e le sue funzioni.

I due concetti trovano risalto e vengono istituzionalizzati nel libro che ho posto come spartiacque del pensiero di Gallagher, ovvero *How the Body Shapes the Mind* (2005). Partendo da questo lavoro del filosofo americano, mi addentrerò nell'argomentazione a favore di una importante influenza del corpo nei confronti della mente, in ragione della quale si può parlare di 'incarnazione della mente'. In seguito, analizzerò i due concetti che ritengo fondamentali ovvero i già citati *body schema* e *body image*, mettendoli poi in relazione e considerando le loro funzioni

dal punto di vista del movimento del corpo nello spazio e le implicazioni per l'esperienza e la singola soggettività. Infine, utilizzerò l'idea di *narrative self* come aggancio al secondo capitolo, relativo all'incarnazione del significato.

Nel capitolo II, infatti, presenterò il pensiero di Mark Johnson a partire dal suo modo di intendere e di rivoluzionare la filosofia attraverso l'estetica e il linguaggio. Il primo paragrafo sarà un riassunto del suo pensiero, volto principalmente, come vedremo, a confutare il cosiddetto 'mito dell'oggettivismo' a favore dell'immaginazione, intesa come facoltà-chiave dell'essere umano nel suo atto di conoscenza verso il mondo. Alla critica dell'oggettivismo seguirà un breve paragrafo dove introdurrò due concetti presentati in sordina nella filosofia di Johnson ma che ritengo importanti per la mia tesi; si tratta del concetto di *conscientiousness* e del concetto di *exaptation*. Dal secondo paragrafo, invece, scenderò nei dettagli della teoria del significato di Johnson (il cui lavoro è spesso svolto assieme al collega linguista George Lakoff) al cui interno trova spazio la teoria della metafora. La metafora, infatti, nella sua relazione con la capacità immaginativa del soggetto, offrirebbe lo schema base con il quale l'essere umano può comprendere il mondo. Esaminerò quindi la regola retorica della metafora secondo le lenti filosofiche di Lakoff e Johnson, per i quali è proprio la metafora a permettere la trasmissione e l'incarnazione del significato.

Nel terzo paragrafo cercherò di astrarre i singoli elementi che compongono una metafora, ovvero l'insieme degli *image schemata* e le proiezioni metaforiche che contraddistinguono il passaggio gnoseologico tra un set di significati e un altro. Questo processo dinamico di incarnazione del significato si darebbe nello spazio nel quale i soggetti si collocano, secondo l'esperienza gestaltica in cui sono immersi e nella ricezione delle forze interattive che la compongono. A proposito di spazio e di azioni e forze al suo interno, metterò inoltre in luce il significato di 'significato nonproposizionale'. Il termine 'significato nonproposizionale', infatti, risulta di per sé paradossale nell'indicare un significato che non è segnato da parole o proposizioni, bensì da qualcos'altro rispetto al linguaggio, nello spazio e nelle relative forze. Nell'ultimo paragrafo, infine, cercherò di dare un senso alla totalità del processo di incarnazione così come potrebbe essere dettato dalla filosofia di Johnson, andando a collegare i singoli concetti analizzati nel capitolo.

Il capitolo III sarà la sintesi delle due analisi e consisterà nel lavoro di esposizione degli argomenti a supporto della tesi dell'emergenza della coscienza. Il primo paragrafo metterà in evidenza i punti in comune tra i due autori e le relazioni che potrebbero intercorrere tra il *body schema*, il *body image* e gli *image schemata*. L'idea è di cercare di costruire un reticolato teoretico per sostenere l'emergenza di una coscienza, sulla base delle esperienze e dei significati che intercorrono in tale esperienza.

Nel secondo paragrafo spiegherò infatti come avviene l'emergenza della coscienza. Il primo passo sarà distinguere nel modo più chiaro i termini 'mente', 'sé' e 'coscienza', che spesso possono essere oggetto di ambiguità e cattiva interpretazione nel loro utilizzo e nella loro comprensione. Così facendo, intendo circoscrivere la funzione della coscienza e l'ambito nel quale è possibile conoscerla, delimitando quindi il campo di emersione e di azione della coscienza. Come ultimo passaggio, nel terzo paragrafo intendo presentare delle possibili obiezioni all'emergenza della coscienza, provando a confutare le critiche principali che si potrebbero addurre a tale tesi. Tali critiche sono dirette all'incarnazione, all'emergentismo e all'intersezione tra fenomenologia, linguaggio ed estetica.

Capitolo I

Fenomenologia e mente incarnata.

Shaun Gallagher e i concetti di body schema e body image

Parlare di coscienza da una prospettiva corporea di ‘incarnazione della mente’ – nonché di ruolo attivo del corpo stesso. Per includere il corpo nella discussione filosofica, è necessario fare un passo indietro, almeno al secolo scorso. Come ricordano Shaun Gallagher e Dan Zahavi, nell’eredità cartesiana del dualismo tra il cogito e la sostanza estesa, si attribuì al corpo la caratterizzazione di “purely physical automata”. Questa caratterizzazione fu ripresa ed estesa da alcuni filosofi come Julien Offray de La Mettrie (1745), Pierre Jean Georges Cabanis (1802), successivamente Shadworth Hodgson (1870) e Thomas Henry Huxley (1874)³, i quali confrontarono le funzioni del corpo tra gli animali e l’essere umano. Nel decorso storico, l’idea di un corpo meccanico e passivo non era comunque l’unica; alcuni, soprattutto della scuola francese, avevano considerato un ruolo più ‘attivo’ da attribuire alla fisicità umana. Michel Henry, per esempio, ricorda che lo stesso Descartes aveva formulato una sua implicita teoria del corpo vivente⁴, mentre nel periodo napoleonico il filosofo Maine de Biran si era espresso con maggior forza a favore del corpo come parte integrante del pensiero dell’uomo. Infine, nel Novecento, Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty (per citare tre tra i più importanti filosofi del Secolo breve) ribadirono il ruolo della *res extensa* all’interno del pensiero. La lista di nomi qui proposta può valere come una ‘storia molto corta della fenomenologia del corpo’⁵, che riassume secoli di pensiero in poche righe. La questione è

³ Gallagher S., Zahavi D., *The Phenomenological Mind*, Routledge (3rd edition; 2nd edition 2012; 1st edition 2008), London, 2021, cap. 7, p.

⁴ Qui Gallagher cita Michel Henry, in *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Trans. G. Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, p. 139, il quale si riferisce in questi termini nella relazione tra Sartre Merleau-Ponty; *Ivi*, p. 135.

⁵ *Ivi*, p. 134.

divenuta, proprio nel corso del Novecento, un problema di natura fenomenologica, almeno in prima istanza, sviluppatasi fino ai giorni nostri.

Tra i vari pensatori ad aver ereditato il pensiero di Husserl e Merleau-Ponty, Gallagher è uno di quelli che ha proseguito lo studio nel loro solco, con l'obiettivo di dare al corpo un ruolo nella formazione della mente dell'essere umano. Dal punto di vista fenomenologico, si tratta poi di comprendere come il corpo si possa giustificare all'interno di una discussione filosofica legata alla questione del sé e della coscienza. Il lavoro di Gallagher ha come inizio una prospettiva fenomenologica di base, alla cui struttura argomentativa sono state poste istanze ed esempi legati alle neuroscienze. Assumendo il suo punto di vista, per il quale “*a description of the lived body is a description of the body from the phenomenological perspective*”⁶, questo primo capitolo guarda allo sviluppo del suo lavoro: dagli inizi fenomenologici sui concetti di *body schema* e di *body image*, discussi in seguito con le numerose osservazioni sui casi clinici inerenti ai disturbi psico-neuromotori, fino a giungere all'enattivismo. L'enattivismo, in generale, è una posizione filosofica secondo la quale le strutture cognitive della mente emergerebbero dalle dinamiche senso-motorie ricorrenti fra l'agente incarnato (*embodied*) inserito in un ambiente naturale (*embedded*). Queste strutture cognitive ed enattive permetterebbero quindi all'azione di essere guidata percettivamente⁷. Dall'enattivismo, Gallagher giunge infine alla dottrina delle 4E, che riassume il suo pensiero relativo alla *Embodied Cognition*, cioè alla cognizione o conoscenza incorporata. Una cognizione, così come è espressa dalle 4E, *embodied, embedded, extended, enactive*.

L'analisi del pensiero di Gallagher permette di cogliere alcuni degli elementi utili al discorso centrale del presente lavoro di tesi, che guarda al ruolo del corpo nella formazione e nello sviluppo della coscienza. I suoi studi fenomenologici e enattivi ricoprono circa gli ultimi cinquant'anni della storia della filosofia contemporanea; quest'arco temporale si può dividere in due filoni principali: Gallagher ha dedicato la prima metà alla fenomenologia ‘pura’, mentre nella seconda parte (dal 2005 in poi, circa) ha collegato la materia filosofica alle neuroscienze, arrivando quindi al cognitivismo e all'enattivismo.

⁶ Gallagher, Zahavi, *The Phenomenological Mind* cit, p. 137.

⁷ https://www.treccani.it/enciclopedia/enattivismo_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/.

In questo capitolo I, presenterò innanzitutto il pensiero generale di Gallagher e successivamente la seconda parte del suo lavoro filosofico; dopodiché passerò alla presentazione della prima parte, poiché i concetti da lui trattati saranno centrali nell'argomentazione relativa all'emergenza della coscienza. Questa base concettuale di Gallagher si concentra soprattutto nelle nozioni e nello studio empirico-scientifico dei concetti di *body schema* e *body image*. Questi due concetti sono stati esplorati e discussi da Gallagher, indicativamente, tra il 1986 e il 2005, e si sono rilevati poi fondamentali per il conseguente sviluppo enattivo che ha assunto la sua filosofia. Il *body schema* e il *body image* tornano utili, a livello pratico e concettuale, nell'osservare il corpo secondo una prospettiva il più vicina possibile alla singolarità dell'individuo, nella propria auto-osservazione in prima persona e nel contesto da cui è circondato, e quindi nell'emersione di una coscienza, per così dire, 'in prima persona'.

1. Oltre il dualismo filosofico

Per sintetizzare la linea di pensiero di Gallagher, è possibile prendere come esempio uno dei passaggi in cui ricorda l'interdisciplinarietà epistemologica tra una prospettiva scientifica e l'altra; nel suo caso, tra la filosofia e le neurodiscipline. Il passo è tratto dal libro *Brainstorming* (2008):

Although this is a book about the philosophy of mind, it is also interdisciplinary, so I have made use not only of philosophers, but also of neuropsychologists and neuroscientists, people who have gained their understanding of how brain and behavior and mental experience go together through experimentation.⁸

Brainstorming è un libro dialogico, dove l'autore-Gallagher si pone come 'personaggio' della discussione insieme ad altri pensatori, contemporanei e del passato. Nel primo capitolo di questo libro, Gallagher traccia brevemente il dualismo filosofico che attraversò il Novecento. Le due correnti 'contrapposte'

⁸ Gallagher S., *Brainstorming: Views and Interviews on the Mind*. Exeter: Imprint Academic, 2008, cap. 1, p. 3.

erano la filosofia continentale-fenomenologica di Maurice Merleau-Ponty e H. L. Van Breda (inseriti nella tradizione dettata da Husserl), e la scuola analitica d'Oltremania, rappresentata dal suo fondatore Gilbert Ryle e da A. J. Ayer e W. V. O. Quine. Questi cinque pensatori si sarebbero ritrovati nel 1960 a Royaumont, vicino Parigi, per discutere e constatare i punti di contatto tra la corrente fenomenologica e quella analitica attorno al concetto di *mind* e di coscienza⁹. In effetti, i cinque partecipanti convennero su alcune similitudini negli argomenti utilizzati da entrambe le parti (nonostante le resistenze di Ryle). A detta dei posteri, però, nel dibattito prese forza la posizione di Quine, orientata all'idea di una 'naturalizzazione della coscienza' utile a ricercarne idea e origine nei processi mentali constatati dalla scienza e dai modelli computazionali.

Eredi di questa interazione tra correnti filosofiche, nella generazione successiva (e sempre per quanto riportato da Gallagher) divennero poi Daniel Dennett e Francisco Varela. Dennett propose l'idea dell'*eterofenomenologia*, distinta dall'*autofenomenologia* husserliana sulla base dei tentativi nel comprendere esperienze, esempi e resoconti sulla coscienza. La coscienza, secondo Dennett, si può comprendere non solo per via scientifica in terza persona, ma anche nella soggettività della prima persona. Varela invece, partendo dall'ambito scientifico, si fa ispirare dalla fenomenologia merleau-pontiana, approdando alla cosiddetta 'neurofenomenologia'¹⁰. Da questa serie di incroci emergerebbe una triangolazione di metodi e discipline ai cui vertici si pongono l'*analisi filosofico-concettuale*, la *scienza sperimentale* e la *descrizione e chiarificazione fenomenologica*¹¹. Qui, nello spazio tra le tre diverse modalità di approccio al tema della coscienza e dell'interazione tra mente e corpo, si colloca anche il pensiero di Gallagher.

Nato nel 1948, formatosi filosoficamente tra il 1971 e il 1976 alla Villanova University, con successivo dottorato al Bryn Mawr College nel 1980, Shaun Gallagher, ad oggi, detiene la cattedra d'eccellenza Lillian and Morrie Moss di filosofia alla Memphis University e un secondo incarico di ricerca all'università di Wollongong, in Australia. È professore onorario negli atenei di Copenhagen e

⁹ Gallagher, *Brainstorming: Views and Interviews on the Mind* cit., cap. 2, pp. 9-10.

¹⁰ *Ivi*, pp.12-13.

¹¹ *Ivi*, p. 16;

Durham in Filosofia e Scienze cognitive e all'università di Tromsø in Health sciences. Il suo campo di ricerca è nell'ambito della fenomenologia e delle scienze cognitive, con particolare riguardo all'incarnazione della mente (*embodiment*) e al sé in relazione all'azione e all'intersoggettività (*sense of agency* e *intersubjectivity*). Si interessa inoltre di ermeneutica e filosofia del tempo¹².

Tutta la produzione filosofica di Gallagher – perlomeno quella orbitante attorno al tema dell'interazione tra corpo e mente – si rivolge al superamento di un dualismo riscontrabile su più livelli: nella già citata contrapposizione tra corpo e mente, nella distinzione filosofica tra analisi e descrizione fenomenologica, nell'incrocio tra scienze umane e scienze naturali. Volendo riassumere i suoi circa cinquant'anni di studio, si potrebbe dire che egli parte dal panorama e dalla terminologia fenomenologica, attingendo da qui discussioni e problemi riguardanti la coscienza e il tempo (in Husserl), muovendosi poi verso Heidegger e la relazione tra soggetto e mondo, arrivando fino a Merleau-Ponty. A questa prima parte prettamente filosofica – nel lessico e nei contenuti – ne segue una seconda, che ha inizio tra gli anni Novanta e i primi anni Duemila, dove subentra l'interdisciplinarietà tra filosofia, neuropsichiatria e per certi aspetti scienza sociale.

Gallagher è tra i filosofi che guardano all'*embodied cognition* per superare la divisione tra mente e corpo. Per usare termini fenomenologici, il suo lavoro guarda innanzitutto alla distinzione tra *Leib*, il corpo vivente, e *Körper*, il corpo oggetto. Gallagher si distingue però dalla tradizione poiché problematizza il rapporto, concentrandosi, a differenza dei suoi predecessori, sul piano oggettivo e oggettivato della fisicità umana. Nei suoi testi, pone in primo piano gli argomenti a favore dell'influenza e del contributo della sostanza estesa su quella mentale nell'espressione del soggetto. Potrebbe sembrare che ponga in risalto il ruolo del *Körper* tralasciando invece la parte vivente (*Leib*) del corpo; in realtà, il confine tra un concetto e l'altro viene decisamente sfumato, e Gallagher si riferisce sempre, a parole, al 'corpo fenomenologico', vivente e vissuto.

L'idea di base di Gallagher è la seguente: partendo dal corpo fisico e da come si organizza nell'esperienza pre-riflessiva e incosciente per il soggetto, si avrebbe una determinazione del pensiero e della mente. Da questa base empirica e

¹² <https://www.memphis.edu/philosophy/people/bios/shaun-gallagher.php>.

oggettiva del corpo, il soggetto poi può pensarsi (oppure no) in prima persona; va da sé, dunque, che l'esperienza materiale (e per certi versi 'oggettivata') diventa una parte rilevante. In questa 'cognizione incarnata' la mente, nella sua espressione pre-conscia o razionale, è per almeno una parte determinata anche dal corpo, nelle sue capacità motorie e nelle interazioni con il mondo esterno. In altre parole, care alla tradizione fenomenologica, la questione relativa alla percezione non si riassume in un fenomeno psichico come risultato della proiezione di un fenomeno fisico dal mondo e verso una direzione interna e internalista di un essere vivente. Come scrive Gallagher, parafrasando le parole del biologo e filosofo estone Jacob Johann von Uexküll, «the world perceived by the frog is quite different from the world perceived by the human»¹³. La percezione è di certo una questione di qualità del percepito, ma non solo; a questa si aggiungono altre variabili come la prospettiva, la quantità di dati percepiti in un dato ambiente nella forma e nella materia, di agenti nel medesimo ambiente, di percezione di sé, di schemi e pattern utilizzati per percepirsi e per percepire. La percezione è primaria nella fenomenologia, come ricorda Gallagher citando Merleau-Ponty¹⁴. La differenza però sta nella non-staticità della percezione; la percezione è un continuo movimento, a causa del quale la rappresentazione mentale necessita di un continuo aggiornamento, per avvicinarsi alla realtà di ciò che viene percepito e pensato.

Ciò che riguarda il movimento nella fenomenologia ha avuto una sua evoluzione, che ha perseguito la traccia pragmatica di John Dewey, suggerita già nel 1896 nella *teoria enattiva della percezione* (la percezione inizia “not with a sensory stimulus, but with a sensorimotor coordination”), e seguita da Husserl nel rapporto tra percezione e cinestesia¹⁵. Il 'risultato' è l'enattivismo definito nel 1991 da Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, nel libro *La mente nel corpo. Scienze cognitive ed esperienza umana*¹⁶. L'enattivismo si definisce non tanto nella 'semplice' visione di agente incarnato in un ambiente contestuale,

¹³ Gallagher S., *How the Body Shapes the Mind*. Clarendon Press, 2005, cap. 6, p. 140.

¹⁴ Gallagher, Zahavi, *The Phenomenological Mind* cit., p. 89.

¹⁵ *Ivi*, p.98.

¹⁶ Gallagher S., *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind*, a cura di F. Parisi, trad. it. di Rossella D'Alfonso, *Paradigmi della cognizione incarnata ed enattiva: elementi di filosofia della mente*), Mimesis, Milano, 2025, cap.6, p.79.

ma nella più complessa situazione sociale. In questa tradizione si colloca Gallagher. Ne dà un esempio il seguente passaggio, che riassume la sua linea filosofica:

On the enactive view, we engage with others in ways that depend on embodied sensorimotor processes. [...] We perceive the actions and emotional expressions of others as a form of intentionality – i.e., as meaningful and directed. [...] in terms of how we might respond to or interact with them. [...] Accordingly, our understanding of others is pragmatic and it references their actions in context: it is not indexed to Cartesian mental states that purportedly explain their actions.¹⁷

Non solo pensiero e azione, dunque, con la ripresa di termini noti alla fenomenologia come ‘intenzionalità’ o la presa di posizione critica nei confronti di Cartesio, ma anche la menzione all’aspetto emotivo e del significato di un dato movimento, nel risolto dato poi dall’interazione tra i soggetti agenti in un dato contesto. Andare ‘oltre’ il dualismo cartesiano, per Gallagher, significa implicare il movimento e l’azione all’interno del pensiero filosofico. Un movimento incarnato ed empirico, che si trasmette poi alla cognizione incarnata, e infine alla mente, al cervello e al pensiero.

All’interno della corrente filosofica dell’*embodied cognition*, inteso come *EC forte* (in contrapposizione a un *EC debole* dove le contingenze anatomiche e sensomotorie svolgono un ruolo marginale rispetto alle elaborazioni computazionali del cervello¹⁸) l’enattivismo non è la sola ‘corrente’ o il solo modo di intendere l’interazione. L’enattivismo dell’*embodied cognition* è stato assorbito nella cosiddetta dottrina delle 4E, per la quale la cognizione è *embodied*, *embedded*, *extended* e *enactive*, ovvero incarnata, ambientata, estesa e enattiva. La sintesi della dottrina delle 4E riassume le sei vie/modi di conoscenza di Margaret Wilson (2002) e i tre obiettivi di ricerca di Larry Shapiro (2007) sulla rilevanza di

¹⁷ Gallagher S., *Phenomenology*. Palgrave Macmillan, 2012, cap.4, p.76.

¹⁸ Qui Gallagher riporta la posizione di Alvin Goldman relative agli studi nel 2012 basate su psicologia, neuroscienze, filosofia e linguistica, per le quali giunge alla conclusione che a essere importanti sono le formattazioni dei dati forniti dal corpo nel cervello a essere importanti, escludendo istanze anatomiche, senso-motorie e accoppiamenti ambientali, cfr. Gallagher, *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind* cit., p. 39.

processo, contenuto e accoppiamento corpo-ambiente¹⁹. Dalla dottrina delle 4E, la posizione enattivista di Gallagher si è mossa con interesse ai contesti sociali e ambientali nel quale un soggetto si muove e interagisce; ciò sottolinea nuovamente quell'interdisciplinarietà già menzionata in precedenza.

Il termine 'interazione' è infatti fondamentale nella tarda produzione filosofica di Gallagher. Uno dei contributi originali riguarda appunto la *interaction theory*, una proposta teorico-pragmatica per integrare due teorie, sviluppate negli studi di teoria della mente per spiegare come si origina il movimento di un essere umano. Queste due teorie mentali sono la *theory theory* e la *simulation theory*. La *theory theory* afferma che un essere umano necessita di un livello di attenzione e di un certo grado di conoscenza (mentale), esplicita o tacita, per poter comprendere un'intenzione; la *simulation theory*, invece, sostiene la necessità di poter simulare uno stato mentale, per poter comprendere e attuare un'intenzione²⁰.

Le due teorie non riescono a comprendere, anche in congiunzione tra loro, tutti gli aspetti che riguardano l'interazione nella vita di un essere umano. Per esempio, un neonato interagisce con il mondo esterno fin dalle prime ore di vita²¹, ma risulta problematico affermare che nella sua testa vi sia un'idea o un concetto, ed è altresì difficile attribuirgli uno 'stato mentale'. Inoltre, secondo Gallagher, le teorie affrontano e spiegano il problema dal punto di vista in 'terza persona', dove l'osservatore guarda all'interazione tra soggetto X e Y, ma trascurava la prospettiva in seconda persona. La proposta alternativa di Gallagher guarda al contesto sociale e soprattutto pragmatico: la *interaction theory* sostiene la comprensione tra individui *in primis* su pratiche incarnate, nelle quali successivamente si possono

¹⁹ Gallagher riporta l'attribuzione d'origine alla dottrina delle 4E a Menary 2010 e Rowlands 2010, e a Newen, De Bruin e Gallagher 2008 – nel *Oxford Handbook of 4E-Cognition* – per la quale appunto viene accettata la delimitazione di campo mediata tra le posizioni di Wilson e Shapiro, cfr. Gallagher, *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind* cit., p. 34.

²⁰ Gallagher S., *Interactive coordination in joint attention*. In A. Seeman (ed.), *Joint Attention: New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience*. Cambridge (2012), p. 4.

²¹ Gallagher fa riferimento, nell'articolo del 1996 in risposta a Bermudez, agli esperimenti di Meltzoff e Moore sulle imitazioni e i gesti dei neonati nelle prime 48 ore di vita, andando a confutare i pregressi studi di Piaget sull'imitazione neonatale, cfr. Gallagher S., *The moral significance of primitive self-consciousness. Ethics: an international journal of social, political and legal philosophy* 107 (1), (1996): pp. 129-140, qui pp.130-131.

innestare interpretazioni teoretiche e simulazioni²². Nel dare una definizione alla *interaction theory*, Gallagher si premura nel dare una indicazione precisa di ‘interazione’:

a mutually engaged co-regulated coupling between at least two autonomous agents, where (a) the co-regulation and the coupling mutually affect each other, and constitute a self-sustaining organization in the domain of relational dynamics, and (b) the autonomy of the agents involved is not destroyed, although its scope may be augmented or reduced.²³

La citazione specifica due cose: il rapporto diretto tra due soggetti e quindi l’interazione in seconda persona senza l’osservazione di un terzo individuo esterno (che si fa in prima persona per ciascuno dei due), e il carattere sociale della teoria, che appunto ricade nel più ampio paradigma della *social cognition*, al quale Gallagher, con il suo pensiero, si affilia.

Queste, in sintesi, sono le conclusioni a cui perviene Gallagher dopo mezzo secolo di studi. Come già anticipato all’inizio di questo capitolo, i risultati filosofici di Gallagher riassunti nell’interdisciplinarietà tra le neuroscienze e le scienze sociali, ha avuto un’origine fenomenologica che si fonda sui primi anni di lavoro accademico di Gallagher, sulla base di due concetti ripresi dai primi anni del Novecento e da lui stesso ridefiniti, per chiarire e rifondare una filosofia della mente incarnata. Tali concetti sono il *body schema* e il *body image*.

2. Come il corpo dà forma alla mente

Dualismo cartesiano a parte, è assodato che il problema affrontato da Gallagher sta nella distanza tra mente e corpo. Non si parlerebbe di ‘incarnazione’, infatti, se non vi fosse una separazione tra i due, qualcosa che non si riesce a spiegare e rimane sfuggente. Questa distanza prende il nome di *explanatory gap*, detto anche *hard problem* della coscienza o *mind-body problem*,

²² Gallagher S., *Action and Interaction*. Oxford: Oxford University Press, 2020, cap. 5, pp. 98-99.

²³ La definizione è ripresa, come segnato tra parentesi a fine paragrafo, da De Jaegher, Di Paolo & Gallagher 2010; cfr. *Ivi*, p. 99.

dove il problema è spiegare il passaggio dall'esperienza fisico-percettiva a quella mentale. Gallagher affronta l'*explanatory gap* scegliendo di integrare la prospettiva fenomenologica in prima persona con l'osservazione scientifico-oggettiva che si fa in terza persona, ponendo dunque il problema sul piano metodologico e epistemologico²⁴. Il suo intento è di prendere seriamente (e qui si presume 'scientificamente') il punto di vista proprio e individuale di un soggetto²⁵, sfruttando la neuroscienza e la pragmatica. Se la psicologia, la filosofia e le neuroscienze hanno condotto alla teoria della mente²⁶ e ai suoi approcci internalisti, come la *theory theory* e la *simulation theory*, è invece l'istanza pragmatica quella che permette alla ragione di poter comprendere gli altri. Questo perché, sempre secondo Gallagher, la fenomenologia ci racconta che il nostro primo modo di stare nel mondo è per via interattiva, caratterizzata da azione, coinvolgimento e da fattori ambientali e contestuali²⁷. In questo modo si dovrebbe preservare sia la prospettiva in 'prima persona', sia la scientificità del ragionamento.

Tale passaggio 'a ritroso' dalle funzioni della mente alle esperienze del corpo si ricostruisce tra le pagine di *How the body shapes the mind*, scritto da Gallagher nel 2005. Il libro è di primaria importanza nel suo lavoro poiché raccoglie i suoi studi fenomenologici e alcuni casi clinici legati alle neuroscienze con l'obiettivo di dimostrare in che modo il corpo partecipa, prima ancora di esserne consapevole, alla mente ("*Before you know it*", per parafrasare il titolo dell'ultimo capitolo). Per una mia praticità convenzionale, colloco *How the body shapes the mind* come uno spartiacque della sua bibliografia: il libro è il punto di arrivo di venticinque anni di studi, nei quali Gallagher si è mosso dal pensiero dei primi del Novecento alle casistiche portate dalla neuroscienza, per poi concettualizzare i processi corporei a livello sensomotorio e stabilire una connessione tra il movimento del singolo e l'ambiente che lo circonda.

²⁴ Gallagher sottolinea la sua volontà nell'evitare metodi riduzionisti come quello di Dennett, connesso all'eterofenomenologia e alla cosiddetta 'assenza di metodo'; cfr. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 6.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 206.

²⁷ *Ivi*, p. 212.

Se il libro del 2005 è un punto di arrivo, l'inizio di questi studi basati sulle relazioni teorico-pratiche sta negli studi precedenti al 1986 e al primo paper che parla esplicitamente di corpo. In uno dei primi articoli in cui tratta il rapporto tra fenomenologia e corpo (*Hyletic experience and the Lived Body*), Gallagher definisce il concetto di 'esperienza hyletica' per risolvere le problematiche husserliane legate ai dati materiali ('*hyletic data*') e di come queste si potessero spiegare nel passaggio dall'esperienza mondana a quella mentale.

1.1. L'esperienza della materia: gli esordi husserliani e le nozioni di schema

'Spiegare l'esperienza della materia' è dunque il punto di partenza degli studi di Gallagher. L'esperienza hyletica, come concetto, pone il corpo al centro della relazione tra dati hyletici e la sua reazione agli stessi dati. Gallagher, nei suoi esordi, concorda con Husserl nel sostenere che i dati hyletici non siano mai tra loro isolati e che siano astrazioni non riscontrabili nell'esperienza in sé. Sempre Husserl sottolineava come vi fosse sempre un campo gestaltico a cui i dati fanno riferimento; quel campo gestaltico si traduce quindi in un contesto nel quale i dati sussistono. Per questo Gallagher propone la definizione di *hyletic experience*: per unificare l'unitarietà sensoriale e il campo cinestetico. Nel suo articolo, Gallagher sottolinea come l'esperienza hyletica avvenga a prescindere dalla consapevolezza, come proprietà intrinseca del corpo vivente²⁸, e abbia otto caratteristiche principali:

1. Contiene già al suo interno il significato per la coscienza;
2. Non è un componente della coscienza, ma la trascende, in quanto esperienza vissuta ma non per questo cosciente;
3. È preriflessiva;
4. Non è intenzionale;
5. È un flusso continuo che cambia in continuazione la disposizione del corpo, ovvero il *body schema*;
6. Non necessita di una presentificazione;
7. Descrive in maniera più adeguata il campo hyletico come *Gestalt*, invece del concetto husserliano di *hyletic data*;

²⁸ Gallagher S., *Hyletic Experience and the Lived Body*. Husserl Studies 3 (1986): 131-166, p. 141.

8. È sempre presente e disponibile²⁹.

È importante notare un tratto fondamentale del concetto di esperienza hyletica: l'organizzazione del corpo secondo l'esperienza stessa. Ciò significa, come scrive Gallagher, che la *hyletic experience* gioca una parte decisiva nel modo in cui si percepisce il mondo, e afferisce a un set generale di condizioni definite dalla relazione tra corpo e ambiente, sia internamente che esternamente. Quando si ha fame, per esempio, il fisico risponde con brontolii di pancia e sensazione di vuoto – esperienza somatoestetica – e comporta un certo comportamento, un modo di stare nel mondo³⁰. Le condizioni poste da Gallagher rispecchiano quelle di Husserl sugli *hyletic data*; quest'ultimi, per Husserl, avevano risolto la non-distinzione di Brentano tra dati materiali e le appercezioni senso-qualitative del mondo oggettivo³¹. Husserl stesso aveva già individuato i dati come 'contenuti di uno schema'³², individuando una nozione, appunto quella di 'schema', che diventerà fondamentale per il pensiero di Gallagher. Husserl però aveva tralasciato il ruolo del corpo, sospeso in una *epochè trascendentale*³³. Il punto, quindi, diventa recuperare questo aspetto: in quale modo il corpo forma la mente?

Prima di rispondere a questa domanda, ci sono altri termini della filosofia di Husserl da cui Gallagher prende spunto per proseguire il suo lavoro in direzione merleau-pontiana, nel senso di commistione tra diverse discipline, e nel caso di Gallagher verso le scienze cognitive³⁴. Una di queste è già stata menzionata, ed è la parola 'schema'. La seconda è 'apprendimento per analogia' tra un corpo e l'altro, ovvero ciò che Husserl chiamò poi 'ap-presentazione'³⁵ (la cui 'purezza' fenomenologica non sembra, però, così 'pura'). Un'altra vertice sul concetto di *noetic apprehension*, ovvero di una percezione noetica intenzionale, la cui struttura contiene gli *hyletic data*³⁶. Rispetto a questa nozione, Gallagher compie un passo indietro, proponendo il termine 'prenoetico' per la percezione, in modo

²⁹ Gallagher, *Hyletic Experience and the Lived Body* cit., pp. 148-149

³⁰ *Ivi*, pp. 156-157.

³¹ *Ivi*, p.136

³² *Ivi*, p.133

³³ *Ivi*, p.141

³⁴ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 10.

³⁵ *Ivi*, p. 81.

³⁶ Gallagher, *Hyletic Experience and the Lived Body* cit., p. 134.

da definire gli aspetti nascosti, ovvero preriflessivi, che non rientrano esplicitamente nell'esperienza della coscienza. Gallagher opta, quindi, per l'utilizzo del termine 'fattori prenoetici', per indicare processi incarnati e performance fisiche che non si possono ricondurre alla neurofisiologia, poiché accadono prima di un qualsiasi riconoscimento cognitivo³⁷. Per 'prima' non si considera la solo situazione preriflessiva, o preconsa, rispetto allo stato di coscienza; 'prima' sta anche nei termini temporali di sviluppo di un essere umano e del movimento. È il caso dell'osservazione nei neonati, se non addirittura nella condizione prenatale: è possibile ipotizzare la coordinazione del movimento, che Gallagher esemplifica con il gesto di portare la mano alla bocca degli infanti, come istanza primaria per l'emergere ontogenetico di una coscienza fenomenica³⁸. Le casistiche relative alla prenatalità si vedranno in uno dei paragrafi successivi.

Il passaggio è cruciale per spiegare la differenza tra situazione preriflessiva, propriocezione consapevole (o autocoscienza) e percezione del mondo esterno. Se non vi fosse preriflessione e coscienza di sé, ma solo 'coscienza' del percepito, non si potrebbe distinguere un corpo nel mondo come 'il proprio corpo'. A ciò è necessaria la propriocezione: a percepire il proprio corpo come 'mio'. Il movimento propriocettivo implica sempre una concatenazione di movimenti, interni o esterni: la percezione della realtà attraverso i sensi, infatti, viene processata all'interno del corpo, il quale reagisce coordinando il sistema nervoso, il cui impulso informa che è il corpo a muoversi, non l'ambiente attorno³⁹. Per questo motivo l'osservazione fenomenologica acquista importanza, con il supporto dei dati e del 'metodo scientifico'. L'esempio riportato dimostra come l'esperienza hyletica sia una sorta di *umbrella term* sotto il quale si può pensare un'organizzazione del corpo in funzione dell'*explanatory gap*, nel dimostrare come avviene il passaggio dall'esperienza fisica a quella mentale, e delle discussioni intorno al concetto di coscienza, di come questa si viene a creare e definizione ontologica.

³⁷ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 12.

³⁸ L'ipotesi di Gallagher scaturisce dall'osservazione e dal pensiero critico nei confronti della percezione di un arto fantasma, il quale si spiegherebbe con la supposizione per la quale esiste uno schema motorio innato; *Ivi*, p. 97.

³⁹ *Ivi*, pp. 105-106.

Questa prima osservazione risalente al 1986 guarda all'esperienza hyletica sia in relazione al corpo vivente, sia a come opera nella percezione esterna. Gallagher definisce questa ricerca secondo tre vie: l'interpretazione dell'esperienza hyletica in termini astratti, che implica la proiezione del corpo nella coscienza; la traduzione dell'esperienza in termini comportamentali determinati dal corpo vivente; la non-consapevolezza e la non-interpretazione di ciò che accade⁴⁰. Su questi tre assunti la posizione di Gallagher si fa ancora più radicale, arrivando ad affermare che il corpo e l'ambiente non sono due entità separate, e che l'ambiente esperienziale può potenzialmente essere incorporato dall'organizzazione percettiva del corpo stesso⁴¹. Tolta la terza soluzione di non-consapevolezza e non-interpretazione, che priva di qualsiasi domanda un tentativo di comprensione, rimangono le prime due strade: l'astrazione e il comportamento. L'incrocio tra queste due e la già menzionata nozione di 'schema' porta in risalto i due concetti cardine, già menzionati più volte, che propongono due prospettive diverse del medesimo corpo, in contrapposizione e complementari tra loro: il *body image* da un lato e il *body schema* dall'altro.

2.1. *Body schema e body image: origine dei concetti*

Gallagher recupera la definizione dei due concetti alla loro origine teoretica, per evitare le complicazioni dovute al confusionario utilizzo di uno o dell'altro termine nel corso del Novecento. Gallagher inizia dunque a dipanare la confusione terminologica dalla prima definizione data al *body schema* nell'articolo *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification* (1986). Qui, il filosofo americano riporta la definizione data tra il 1920 e il 1926 dal neurologo sir Henry Head al *body schema*:

[...] as a postural model of the body that actively modifies "the impressions produced by incoming sensory impulses in such a way that the final sensation of

⁴⁰ Gallagher, *Hyletic Experience and the Lived Body* cit., pp. 144-145.

⁴¹ *Ivi*, p. 155.

position, or of locality, rises into consciousness charged with a relation to something that has happened before” (Head, 1926, p. 435).⁴²

Subito a seguire, Gallagher specifica che Head (il quale aveva già menzionato il concetto nel 1911⁴³, nel primo lavoro fondamentale di catalogazione tassonomica degli schemi relativi al corpo, scritto insieme al neurologo Gordon Morgan Holmes⁴⁴) negò la relazione cosciente con lo schema posturale⁴⁵. La confusione deriverebbe successivamente dall’intervento dello psichiatra e psicologo austriaco Paul Schilder, che nel 1935 equiparò la postura del corpo con la sensazione cosciente di posizione, e dunque con l’immagine del “our own body which we form in our mind”⁴⁶. Schilder mescolò quindi i termini di *body schema* e *body image* nella definizione dei due concetti. Un ulteriore contributo all’intreccio concettuale venne dato da Merleau-Ponty e dal termine *schema corporel*, tradotto in inglese con *body image*, per indicare un’esperienza dinamica del corpo vivente (living body) nell’ambiente; Merleau-Ponty, con tale definizione, voleva attribuire tale esperienza più all’abitudine, piuttosto che a un movimento compiuto coscientemente⁴⁷. Oltre quest’ultima Gallagher riporta ancora una serie di casistiche, dove si aggiungono anche le distinzioni tra *body concept* e di *body percept*, per differenziare tra un’idea del corpo e il corpo-soggetto che percepisce nello spazio.

Chiarificando concettuale la definizione e la posizione del *body schema*, Gallagher preme in prima istanza sulla distinzione tra coscienza consapevole del proprio corpo e la performance inconscia. Cosa spinge il corpo nel campo della coscienza? Una questione di limite fisico, o una manovra volontaria verso la propriocezione? Il corpo, come egli sottolinea, diventa ‘mio’ nel momento in cui

⁴² L’autore cita il passo del libro di Head *Aphasia and kindred disorders of speech*, edito nel 1926, cfr. Gallagher S., *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification*, *Journal of Mind and Behavior* 7 (1986): 541-554, p. 542.

⁴³ Questo è quanto riporta Gallagher all’interno di *Brainstorming*, nel dialogo che intrattiene con il neuroscienziato computazionale Michael Arbib, nel confutare la staticità del body schema: “Head and Holmes (1911) said something about the body schema enabling a lady to feel the tip of the feather on her hat, which implies a certain dynamism”; cfr. Gallagher, *Brainstorming: Views and Interviews on the Mind* cit., p. 184.

⁴⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/bodily-awareness/>.

⁴⁵ Gallagher, *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification* cit., p. 542.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

la coscienza si rivolge a esso⁴⁸. Questo, però, sarebbe alla base del *body image*, la cui definizione comprende la costruzione concettuale del proprio corpo e le attitudini emotive e sentimentali. Il *body image* comprenderebbe quindi tre aspetti: la percezione, la cognizione e l'emozione⁴⁹. Al contrario, il *body schema* sarebbe solo una performance non-conscia del corpo, a cui ci si potrebbe rivolgere coscientemente solo in potenza. Il *body schema* sarebbe dunque la via nella quale il corpo fa esperienza dell'ambiente, la postura in relazione allo spazio e il corpo quando non è presente a sé stesso⁵⁰. Questa sarebbe una prima distinzione basilare tra i due concetti, specifica Gallagher, che solo in un secondo momento può ricondurre ad altre definizioni di 'body' relative al corpo; ciò preserverebbe la relazione tra l'uno o l'altro, evitando la confusione concettuale⁵¹.

Data la distinzione tra *body schema* e *body image*, il limite fisico tra coscienza e percezione dato dal corpo diventa il campo di lavoro e di pensiero di Gallagher. Proprio per questo motivo, qui subentrano i contributi neuroscientifici e i casi clinici legati alle difficoltà sensomotorie e percettive. Inserire le neuroscienze in questo limite fisico ha permesso a Gallagher un'analisi scientifica profonda e dettagliata del distinguo tra *schema* e *image*; analisi poi continuata nel discorso fenomenologico legato al movimento e alla mente. Contrariamente però a quanto si potrebbe immaginare, l'obiettivo principale del filosofo americano diventa il *body schema*, cioè la descrizione del corpo nella sua situazione inconscia e strettamente connessa al contesto. Il *body image*, invece, la cui definizione è più legata fenomenologicamente al contesto filosofico, viene lasciato in seconda battuta e come conseguenza del primo. Proprio per riprendere i termini della tradizione fenomenologica, il piano di interesse di Gallagher diventa quel *Körper* husserliano relegato a mero 'oggetto', per il quale la sua critica trova un nuovo collocamento fondamentale nella relazione tra percezione e propriocezione, ricondotta al corpo vivente e all'esperienza nel mondo del soggetto incarnato.

Il focus di Gallagher si orienta alle difficoltà sensomotorie poiché la normalità e l'automaticità nel movimento di un corpo perfettamente funzionante

⁴⁸ Gallagher, *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification* cit., pp. 544-545.

⁴⁹ *Ivi*, p. 546.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 548-549.

⁵¹ *Ivi*, p. 552.

difficilmente riesce a capire limiti, sfumature e concetti legati alla relazione tra un 'Io' e il proprio corpo, laddove la 'normalità' di un body schema porta la coscienza⁵² a sbiadire e a non essere cosciente di sé. Le domande che si pone Gallagher, partendo dalla distinzione fenomenologica e proiettandole ai casi neurofisiologici, sono le seguenti:

to what extent may the body schema be separated into sensory and motor components and what might the interrelationship between these two aspects be? To what extent does the body schema play a role in the production of the body image? How do proprioceptive information and the performance of movement structure body perception? Also, what role does the perception of movement (the body image) play in the performance of movement?⁵³

Tali assunti si danno grazie ai presupposti già esposti, per i quali lo schema corporeo è automatico e integrato inconsciamente con l'ambiente (sedersi in un particolare modo senza pensarci, utilizzare uno strumento come dato senza interrogativi consci), mentre l'immagine corporea è cosciente e riflessiva, influenzata da credenze e percezioni⁵⁴. Ciò trova un concreto esempio nelle parole introduttive scritte da Gallagher e dal collega Jonathan Cole, neurofisiologo clinico, nell'articolo da loro scritto *Body schema and body image in a deafferented subject* (1995): "this paper examines the unusual case of a subject with a severely impaired body schema"⁵⁵. Con questo inciso, i due introducono una figura importante negli studi relativi alla capacità sensomotoria e alla relazione con la coscienza. Una figura emblematica del panorama generale, la quale riesce a dimostrare l'importanza delle discipline neurofisiologiche nella filosofia e nel cognitivismo; un paziente la cui esperienza col proprio corpo ha fatto scuola, dal punto di vista scientifico, filosofico e neurologico.

⁵² Gallagher S., Cole J., *Body schema and body image in a deafferented subject*. Journal of Mind and Behavior 16 (1995): 369-390, p. 369.

⁵³ *Ivi*, p. 374.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 373-374.

⁵⁵ *Ivi*, p. 370.

2.2. I limiti del corpo umano: disfunzioni motorie e autocoscienza primitiva

Per rispondere almeno in parte alle sue domande, Gallagher (insieme a Cole) si rifà al caso clinico di Ian Waterman. Riporto il caso in breve: nel 1971 e all'età di 19 anni, Ian perde la proprioccezione del proprio corpo dal collo in giù a causa di un virus. Nessuna funzione motoria fu intaccata: in potenza, il suo corpo poteva muoversi senza problemi. La perdita riguardava l'involontarietà del moto, ovvero la scomparsa della sensibilità e della capacità di muovere il proprio corpo involontariamente, dato un ambiente circostante. Fu definito, tra gli specialisti che trattarono la sua malattia, come "l'uomo che ha perso il proprio corpo"⁵⁶. Ian Waterman riuscì a porre rimedio al grave problema attraverso la coscienza: concentrandosi visivamente sulla parte da muovere, riusciva a riprendere il possesso di arti e muscolatura. Sintetizzando: la sua funzione cognitiva permetteva di sostituire quella automatica⁵⁷. Ciò che risultava ancora più bizzarro rispetto alla problematica di Ian fu constatare che, al contrario delle difficoltà nel semplice camminare, egli riusciva a guidare un'automobile senza problemi: gli bastava tenere le mani entro il proprio campo visivo⁵⁸. Come osservarono David N. Lee e Elliot Aronson⁵⁹, "la funzione propriocettiva della visione sembrava sufficiente per guidare un veicolo"; inoltre, Gallagher sottolinea come fattore determinante la sicurezza data dall'ambiente 'automobile', nel quale Ian si sentiva al sicuro da possibili rischi, rispetto a un luogo più complesso e imprevedibile, dove il corpo è, in un certo senso, chiamato a improvvisare i propri movimenti.

Al di là del problema clinico, il caso Ian Waterman permise (e permette tuttora) ai teorici dell'incarnazione di applicare i concetti di *body schema* e *body image* per capire la relazione tra i due nella praticità della situazione data. Per prima cosa, la mancanza di una funzione automatica di gestione del corpo consentì ai vari studiosi (tra cui Gallagher) di constatare come l'idea di schema corporeo funziona, nella postura e nei movimenti. L'esempio dimostra come l'immagine corporea contribuisce all'apprendimento e allo sviluppo di un nuovo movimento, che viene poi integrato a livello inconscio dal corpo: nella normalità

⁵⁶ [https://www.thelancet.com/journals/lanneur/article/PIIS1474-4422\(16\)30389-1/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lanneur/article/PIIS1474-4422(16)30389-1/fulltext).

⁵⁷ Gallagher, Cole, *Body schema and body image in a deafferented subject* cit., p. 381.

⁵⁸ *Ivi*, p.386.

⁵⁹ Il passo è riportato da Gallagher (cfr. *ibidem*).

dello sviluppo di un movimento, più aumenta la pratica, più l'attenzione viene a calare e il gesto sembra naturale e automatico⁶⁰. In secondo luogo, l'esempio di Ian Waterman evidenzia l'importanza dello schema nell'integrare e rendere olistico il rapporto tra il singolo e il mondo, nel momento in cui il corpo riesce a 'incarnare' la realtà che lo circonda e a farla propria. Il caso dell'automobile è emblematico in questo senso⁶¹. Infine, riguardo al 'senso di proprietà' nei confronti del corpo, il caso suggerisce che la mancanza del *body schema* faceva sentire Ian alienato rispetto al suo corpo (o almeno così aveva riportato al manifestarsi della neuropatia). Se ne deduce, quindi, che il *body schema* contribuisce a conferire quel senso di proprietà al proprio corpo, insieme al *body image*, non solo dal punto di vista fisico, ma anche emotivo. Un senso che Ian aveva ricostruito solo in seconda battuta, attraverso l'immagine di sé riconosciuta coscientemente come propria⁶².

Il caso di Ian Waterman viene riportato più volte da Gallagher nei suoi scritti accostandolo poi ad altri casi di neuropatie, usati come argomenti a favore della conoscenza incarnata. È il caso di citarne uno, diametralmente opposto, reso famoso da Merleau-Ponty in ambito fenomenologico nel 1962 (e quindi antecedente al caso Waterman). Johann Schneider, a causa di lesioni cerebrali dovute alle schegge di una mina, si ritrovò incapace di ordinare movimenti al proprio corpo, o di seguire istruzioni, senza che questo potesse però inficiare le sue interazioni concrete e abituali. Il caso fu derubricato a 'mancanza di body schema classico' ma, come notato da Kurt Goldstein (il medico che insieme a Adhemer Gelb si occupò del caso), il paziente aveva problemi con i 'movimenti astratti', cioè non riusciva a dare ordini coscienti e voluti al proprio fisico. Se ne può dedurre che il problema di Schneider fosse legato al suo *body image* e non al suo *schema*⁶³, rivelando in linea generale come i movimenti di Schneider erano del tutto naturali e normali in mancanza di consapevolezza, mentre diventavano difficili quando esprimeva la volontà di muoversi.

⁶⁰ Gallagher, Cole, *Body schema and body image in a deafferented subject* cit., p. 385.

⁶¹ *Ivi*, p. 385-386.

⁶² *Ivi*, p. 387.

⁶³ Gallagher S., *The body in social context: Some qualifications on the 'warmth and intimacy' of bodily self-consciousness*. Grazer Philosophische Studien 84 (2012): 103–133, p. 111.

Il caso Waterman e il caso Schneider sono casi limiti legati alla funzionalità del corpo, fuori da una normalità del movimento. Tuttavia, hanno permesso e continuano a permettere agli studiosi di osservare il corpo secondo le ipotesi legati agli schemi e alle percezioni del corpo esperite in prima persona. Oltre ai casi clinici, l'attenzione di Gallagher si è rivolta ad altri 'limiti' alle soglie della vita umana, ovvero alle condizioni di prenatalità e neonatalità di un essere umano. Gallagher ha problematizzato questo fronte con il medesimo obiettivo: mettere alla prova i concetti filosofici e cercare di circoscrivere un'origine incarnata della mente, sulla base degli elementi neurologici e sociali. Se le funzioni menomate di un corpo, infatti, si sono rivelate un limite fisico da esplorare filosoficamente, lo è stato altrettanto l'osservazione legata alla neonatalità come limite 'temporale'. Specifico il passaggio: nel dimostrare che il corpo ha un'importanza innata rispetto allo sviluppo mentale, Gallagher ha rafforzato la visione olistica che unisce la fisicità al pensiero. Per compiere questo passo, il filosofo americano si è rivolto al campo della filosofia morale, inserendosi nel dibattito tra José Bermúdez e Daniel Dennett.

Il dilemma oggetto di dibattito tra Bermúdez e Dennett riguardò l'attribuzione di un significato morale all'autocoscienza primitiva, e se questo significato morale potesse sussistere o meno. Gallagher, nell'articolo col quale si inserisce nel dibattito, mostra dapprima le due parti in causa: nomina Dennett e la scuola di Francoforte come sostenitori della posizione per la quale non è possibile avere una morale primitiva. Questo perché la consapevolezza di sé, unita alla razionalità, all'intenzionalità, all'uso del linguaggio e alla possibilità di cogliersi reciprocamente, sarebbero aspetti che costituiscono la morale di un individuo in concerto tra loro⁶⁴. Questi, però, sarebbero difficilmente attribuibili a un neonato nei primi mesi di vita. Bermúdez rispose a Dennett, così come racconta Gallagher, pubblicando l'articolo *The Moral Significance of Birth*. In questo articolo, Bermúdez si chiese se fosse veramente necessario un concetto complesso di autocoscienza per determinare la condizione morale di un individuo⁶⁵. Centrale nel dipanare la questione è, secondo Bermúdez, la capacità imitativa dell'infante,

⁶⁴ Gallagher S., *The moral significance of primitive self-consciousness*. Ethics: an international journal of social, political and legal philosophy 107 (1) (1996): 129-140, p. 129.

⁶⁵ Gallagher riporta quanto pubblicato da Bermúdez in Bermudez J.L., *The Moral Significance of Birth*, Ethics 106 (1996): 378-403; cfr. *ivi*, p. 130.

richiamata dagli studi di Andrew N. Meltzoff e M. Keith Moore e sviluppati per confutare la posizione di Jean Piaget in merito all'acquisizione della transmodalità sensoriale⁶⁶. Meltzoff e Moore arrivarono a dimostrare che l'imitazione si avvia già entro la prima ora di vita dei neonati⁶⁷. I due mostrarono inoltre come l'imitazione nei neonati tra i sedici e i ventuno giorni di vita è replicabile non solo simultaneamente, ma anche dopo un piccolo lasso temporale dalla percezione del movimento (siamo nell'ordine di minuti e di ore dopo la percezione). Ciò dimostrerebbe come già nei primi giorni di vita un essere umano inizi a ricordare e a restituire un gesto⁶⁸. Sulla base di questi studi, Bermúdez sosteneva che una forma primitiva di consapevolezza si dà grazie all'imitazione⁶⁹.

Gallagher, nel suo articolo, propende verso Bermúdez e va oltre la dimensione morale. Egli rafforza la sua posizione in merito al *body schema* e al *body image* definendo una condizione primitiva nella quale i due concetti si danno. L'imitazione innata certificherebbe una prima risposta del corpo all'ambiente circostante, mentre la capacità imitativa denoterebbe nell'infante una propriocezione, sempre innata, nella capacità di muovere il viso senza averne mai avuto percezione visiva⁷⁰. Non solo: Gallagher riprende i tre punti indicati da Bermúdez riguardo le peculiarità dell'autocoscienza primitiva, e cioè (1) un certo livello di comprensione dei meccanismi del proprio corpo, (2) la differenza tra sé e gli altri e (3) la capacità di cogliere al tempo stesso i tratti comuni⁷¹, e fissa le prime due peculiarità come sufficienti per definirla, sostenendo che la terza si dà solo nell'esperienza successiva alla nascita, quando il neonato inizia a fare esperienza di sé e dell'alterità. Dal suo punto di vista, già le prime due bastano a spiegare come l'autocoscienza primitiva sia precedente la nascita, arrivando a concordare con Meltzoff e Moore sul fatto che si dia anche nella situazione prenatale, almeno nel periodo di tempo in cui il feto è prossimo alla nascita⁷².

⁶⁶ <https://www.neuropsicomotricista.it/argomenti/tesi-di-laurea-in-tnpee/il-ruolo-dellimitazione-dallo-sviluppo-al-trattamento-nel-disturbo-dello-spettro-dellautismo/il-ruolo-dellimitazione-dalle-basi-neurobiologiche-ai-trattamenti-per-lautismo.html>.

⁶⁷ Meltzoff, A. N., Moore, M. K., Newborn Infants Imitate Adult Facial Gestures. *Child Development*, 54(3) (1983), 702–709. <https://doi.org/10.2307/1130058>

⁶⁸ Gallagher S., *The moral significance of primitive self-consciousness* cit., p. 132.

⁶⁹ *Ivi*, p. 137.

⁷⁰ *Ivi*, p. 133.

⁷¹ *Ivi*, p. 134.

⁷² *Ivi*, pp. 136-137.

Nella questione morale legata alla nascita, ciò che è importante riportare alla questione del corpo e dell'incarnazione della mente sono gli argomenti a supporto di una creazione innata e prenatale del *body schema* e del *body image*. Questo implicherebbe una partecipazione concreta e attiva del corpo nello sviluppo della mente, già a un livello 'primordiale'. L'espressione di tale autocoscienza primitiva trova risonanza nella definizione di *minimal self*:

Phenomenologically, that is, in terms of how one experiences it, a consciousness of oneself as an immediate subject of experience, unextended in time. The minimal self almost certainly depends on brain processes and an ecologically embedded body, but one does not have to know or be aware of this to have an experience that still counts as a self-experience⁷³.

La glossa ricalca la dimensione a-temporale del sé minimale e l'immediatezza dell'esperienza, che dunque non necessita di un pregresso e men che meno di uno stato mentale e cosciente. Un problema potrebbe sorgere piuttosto nel voler definire questo *minimal self* come puramente mio (in inglese *mineness*, tradotto in italiano con 'esser mio') o fondato, almeno in parte, sull'intersoggettività e sullo stretto legame che avrebbe, in seconda battuta, con il 'sé narrativo'⁷⁴.

Le considerazioni di Gallagher permangono nella sfera per la quale il sé e la coscienza non si danno per via astratta o semplicemente distaccata dell'esperienza della realtà, anzi: il contesto e l'azione di un soggetto nel medesimo contesto sarebbero alla base di un adeguato approccio teoretico⁷⁵. C'è una frase che riassume in maniera efficace il rapporto tra la coscienza e l'atto pratico, e al tempo stesso esprime la difficoltà della questione: "Our intentionality is directed to

⁷³ Gallagher S., *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, Trends in Cognitive Science 4, No. 1 (2000): 14-21, p. 15.

⁷⁴ Gallagher riporta la discussione attorno al *minimal self* come base per sviluppare la *pattern theory of self*, la teoria che contempla l'esistenza di più sfumature dell'Io in concorrenza per definire l'identità di un essere umano. Qui riprende la posizione di Zahavi (2017), la quale sarebbe più vicina alla forma pura del sé minimale, confrontata con le posizioni di Kyselo (2016), Ratcliffe (2017) e Ciaunica&Fotopoulou (2017) sull'intersoggettività e di Schechtman (2015) sull'Io narrativo. Cfr. Gallagher S., *The Self and its Disorders*, Oxford, Oxford University Press, 2024, cap. 1, pp. 24-25.

⁷⁵ Gallagher S., Marcel A.J., *The Self in Contextualized Action*, Journal of Consciousness Studies, 6, No. 4, (1999), pp. 4-30, p. 4.

things and other people; our consciousness is immersed in our projects”⁷⁶. Se l'intenzione è cosciente e rivolta verso l'esterno, al tempo stesso la coscienza è immersa nell'azione, forse addirittura a prescindere dal contesto pragmatico o sociale a cui è rivolta. Questo renderebbe plausibili le considerazioni fatte da Gallagher sullo stato di coscienza 'innato' nel quale i neonati si troverebbero quando un adulto interagisce con loro, stimolando in loro l'imitazione. Ciò non significa che i neonati siano 'autocoscienti', bensì che la loro attenzione è rivolta a un essere esterno a loro ma recepito come 'simile' nell'esperienza che via via si svolge. Ciò sarebbe alla base di un'incarnazione di sé primaria⁷⁷ e di una intersoggettività pre-teoretica che permette ai bambini la coscienza del proprio corpo (non l'autocoscienza) e del corpo degli altri⁷⁸. Quello da cui non si può prescindere, quindi, è la risposta che il corpo dà al tipo di intenzione e l'interazione che avviene quando lo stesso corpo si trova immerso nel mondo e nelle sue attività, soprattutto nella percezione di altre persone. *How the Body Shapes the Mind* è il lavoro che riassume questa fase della filosofia di Gallagher e gli consente di fondare gli studi successivi, calando i concetti di *body schema* e *body image* all'interno del paradigma fenomenologico riguardante la coscienza e il pensiero di sé. Assodata dunque l'origine dei concetti di *body schema* e *body image* e date le osservazioni di Gallagher sui casi clinici e prenatali, porto l'analisi dei due concetti alla reale posizione di Gallagher in merito al corpo e alle sue funzioni, in quanto 'termine medio' del passaggio tra l'esperienza fisica e quella mentale.

3. *Body schema e body image: definizione e analisi dei concetti*

Tra i motivi che spingono Gallagher a trattare in maniera così diffusa le tematiche attinenti al corpo vi è la volontà di capire come si ponga a metà tra l'io e l'ambiente che lo circonda (ponendosi dunque sulla posizione aristotelica del *to*

⁷⁶ Gallagher, Marcel, *The Self in Contextualized Action* cit., p. 20.

⁷⁷ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 78.

⁷⁸ *Ivi*, cap. 9, p. 225.

metaxu, invece di orientarsi all'idea dell'anima platonica)⁷⁹. In quanto *medium*, gli schemi che i suoi predecessori avevano già problematizzato servirebbero a regolare la vita del *corps vivant*, come lo chiamava Merleau-Ponty⁸⁰. Sempre Merleau-Ponty indica tre teorie con le quali descrivere il corpo vivente: una teoria del corpo presente, una del corpo ambiguo e l'ultima del corpo assente nell'esperienza. Gallagher propende per la seconda teoria, valutandola come più comprensiva delle altre due: la prima implicherebbe un corpo perennemente consapevole, mentre la terza sarebbe in totale assenza.

Porsi a metà significa veicolare il passaggio tra il mondo subpersonale e il mondo astratto, per riprendere la distinzione tra i termini propri delle neuroscienze, il lessico della concezione mentalista di natura filosofica e i concetti legati all'*embodiment*, tracciata in *How the Body Shapes the Mind*⁸¹. Il vocabolario dell'*embodiment* attinge da un insieme e dall'altro: dalle neuroscienze si ispira a neuroni, neurotrasmettitori, computazioni e processi dinamici per l'insieme subpersonale; dalla fenomenologia mutua coscienza, atti noetici, correlati noematici, credenze e desideri.

Il risultato guarda alle concettualizzazioni neuroscientifiche di *motor programs or schemas*, che spiegano un modello complesso di movimento⁸², richiamandosi al *body schema*, e al già citato concetto di 'fattore prenoetico', che si rifà allo schema noetico. Inoltre, Gallagher non recepisce la tradizione fenomenologica come qualcosa di assodato, anzi: esplicita come sia necessario prestare attenzione all'interpretazione da dare ai termini utilizzati⁸³, e per questo motivo chiarisce ripetutamente le nozioni di *body schema* e *body image*, fino a giungere a una costanza lessicale nelle proposte fornite in *How the Body Shapes the Mind* e riprese successivamente, da lui stesso e da altri autori, nei lavori a venire.

⁷⁹ Gallagher S., *Lived Body and Environment. Research in Phenomenology* 16 (1986): 139-170, p. 160.

⁸⁰ *Ivi*, p. 156.

⁸¹ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 244.

⁸² *Ivi*, p. 24.

⁸³ *Ivi*, p. 66.

3.1. Che cos'è il *body schema*?

La sola definizione di *body schema*, come ricorda l'autore, non ne esaurisce la distinzione: ne è piuttosto un chiarimento preliminare e sintetico, a cui seguono le complessità esplicative legate al movimento e all'esperienza. La definizione di *body schema* data da Gallagher è:

a system of sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of perceptual monitoring.⁸⁴

Analizzandola, è possibile notare quanto segue. Primo: la parola 'sistema' richiama una pluralità di meccanismi, come peraltro precisa Gallagher in nota alla definizione. Il secondo aspetto importante è la sensorialità, che in questa definizione è da intendersi a livello 'spaziale': in tal senso, la vista, il tatto e l'udito sono fondamentali nel localizzare sensorialmente un corpo nell'ambiente e ciò che gli è prossimo fisicamente. La motricità, invece, richiama alle capacità meccaniche, alle funzionalità del corpo (quel che può o non può fare). Il terzo elemento da notare è l'assenza di consapevolezza. La mancanza di *awareness* richiama a una condizione dove la riflessione non entra in gioco, così come la non-necessità (quindi la possibilità) che vi sia un monitoraggio percettivo.

La specificazione che segue alla definizione di *body schema* calca sugli aspetti preconsoci e subpersonali che regolano postura e dinamicità di un corpo, in automatismi che non richiedono, se non per via volontaria, la componente del *body percept*⁸⁵, ovvero della percezione del proprio corpo nel mentre dell'esperienza (una distinzione già vista in precedenza⁸⁶). Nello spiegare il *body schema*, Gallagher riporta la metafora espressa da Head (il primo a definire il concetto) e ripresa da Merleau-Ponty, in relazione al tempo: "time of the body, taximeter time of the corporeal schema"⁸⁷, il corpo come un tassametro, che segna il passare delle esperienze nel tempo. A questo si aggiunge la peculiarità per la

⁸⁴ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 24

⁸⁵ Gallagher, *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification* cit., p. 552.

⁸⁶ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 26.

⁸⁷ Gallagher cita Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*. Trans. A. Lingis. Evanston, IL: North-western University Press, cfr. Gallagher, *Action and Interaction* cit., p. 26.

quale la costruzione (o sviluppo) dello schema procede per tentativi ed errori: quando un'azione si conclude con un fallimento, il *body schema* registra la necessità di un *update*; quando invece si ha successo, il movimento svolto viene confermato⁸⁸. Questa caratteristica dello schema richiama quanto già paventato da Gallagher:

The body, for example, in its habitual schemas – in its gait and posture, in its automatic functions – retains a past that falls short of explicit, intentional memory; yet this is a past that helps, in a real way, to define the very possibilities of the present.⁸⁹

La componente temporale aprirebbe un altro set di problemi che è il caso di tralasciare in queste righe; tuttavia, il passo serve per sottolineare come il *body schema* conservi i movimenti fatti nel tempo, in un modo che non rientra in qualcosa di esplicito, intenzionale o consapevole, ma che tuttavia ne definisce il presente. Da che cosa è composto questo 'passato prossimo' a cui lo schema corporeo è soggetto inconsapevolmente?

La domanda conduce al concetto proposto da Gallagher di 'fattore prenoetico'. I fattori prenoetici, che per loro natura sono altrettanto 'privi di un'esperienza cosciente', andrebbero a dipendere dalle *forze prenoetiche*, definite come "effetti" sull'individuo, a prescindere dall'immanenza o meno nella coscienza⁹⁰. A queste forze, il *body schema* risponde tramite i suoi automatismi, di cui il soggetto non è consapevole⁹¹; volendo, è possibile spingersi ad affermare che tramite postura, andatura e gestualità lo schema corrisponde a una forza

⁸⁸ De Vignemont F., Pitron V., Alsmith A.J.T., *What is the body schema?* In: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, cap. 1, p. 15.

⁸⁹ In questo passaggio, il discorso di Gallagher è incentrato sulla dinamica del tempo nella coscienza e rientra nella parte del libro dove tratta la temporalità post-husserliana (per la precisione, nel capitolo dove affronta tematiche oltre l'intenzionalità della coscienza). Cfr. Gallagher S., *The inordinance of time*. Northwestern University Press., 1998, cap. 9, p. 174.

⁹⁰ La menzione delle *forze prenoetiche* viene utilizzata da Gallagher per discostarsi dalle considerazioni di Husserl in merito agli *hyletic data* e dai loro presunti contenuti, per i quali si può dibattere sulla conoscenza o meno. Il termine problematico è proprio 'contenuto'; per questo viene preferito il termine 'forza' che provoca degli effetti, i quali sono riconducibili ai fattori prenoetici di cui fa esperienza il corpo incosciente, in quanto *hyletic experience*. Cfr. Gallagher, *The Inordinance of Time* cit., p. 182.

⁹¹ *Ivi*, pp. 188-189.

reagente e adattata. La ritenzione dei fattori prenoetici da parte del *body schema* non sarebbe una sorta di memoria reminiscente del corpo dell'individuo; i dati non vengono 'immagazzinati' in un server. Piuttosto, Gallagher arriva a tracciare una tipologia di memoria in condivisione tra il corpo e l'ambiente circostante: uno spazio sospeso in cui il gesto fluisce, dal passato più o meno prossimo al momento presente⁹², nel luogo in cui si compie l'azione.

Chiusa la parentesi temporale, si può ritornare all'immanenza del 'qui e ora' legata alla funzione e alle caratteristiche relative al *body schema*. La performance *prenoetica*⁹³ dello schema, scrive Gallagher, è qualcosa di circoscrivibile nello spazio tra il soggetto agente e la sua intenzione. Ciò non significa che dipenda dalla coscienza, anzi. Gallagher riporta due esempi per spiegare pragmaticamente l'atto performativo: nel primo esempio, sottolinea come nell'atto vengano incorporati l'ambiente e gli oggetti utilizzati all'interno di esso e che circondano un soggetto (il martello del carpentiere, la piuma sul cappello della donna⁹⁴). Se, mentre scrivo, dovessi decidere di alzarmi per andare a riempire un bicchiere d'acqua al rubinetto, nella mia mente avrei una chiara intenzione, alla quale si accompagnerebbe un movimento del corpo che scosta la sedia all'indietro, spinge con i piedi al suolo, si porta in posizione eretta, compie un passo laterale verso destra ecc., fino a raggiungere l'erogatore con il bicchiere nella mano (destra, probabilmente)⁹⁵. La consapevolezza, in questo insieme di gesti, rimane all'obiettivo, mentre il corpo agisce nell'autonomia a proprio modo 'cosciente' dell'ambiente circostante, degli ostacoli da evitare, degli spostamenti da compiere per realizzare l'intenzione.

L'altro esempio portato da Gallagher è dato dall'affaticamento agli occhi, in caso di prolungata concentrazione sullo stesso punto. La sensazione di fatica non è improvvisa e immediata; la prima cosa di cui si è coscienti è l'ambiente esterno,

⁹² Gallagher, *The Inordinance of Time* cit., p. 191.

⁹³ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 32.

⁹⁴ L'esempio del carpentiere è originale, mentre riprende Head nel menzionare la moda degli anni Venti; l'esempio lascia spazio all'immedesimazione fantastica, dove effettivamente possiamo prendere come plausibile l'influenza del vestiario sul portamento: indossare uno smoking dà un'attitudine diversa, rispetto a vestirsi di stracci; Cfr. *Ivi*, p. 32.

⁹⁵ L'esempio di Gallagher riportato nel libro è diverso, e descrive l'azione di prendere un libro da uno scaffale, mentre la performance sopra descritta è personale; è sembrato opportuno riportare una ipotetica esperienza in prima persona, piuttosto che ripetere quanto scritto dall'autore. Cfr. *ibidem*.

quel che gli occhi stanno leggendo. Pian piano, la lettura del testo si fa più difficile, la luce inizia a disturbare. Gli occhi e il corpo si adattano alle condizioni che cambiano, interne ed esterne, finché non si arriva al dolore e al mal di testa; allora sì, il focus va verso il corpo e al problema sopraggiunto dall'anonimità prenoetica⁹⁶. La percezione del corpo prende il sopravvento nel momento in cui la performance corpo-schematica fallisce, perdendo contatto, assonanza ed equilibrio con l'ambiente. Questo atto performativo (ma sarebbe meglio dire 'questi insieme di atti performativi'), secondo Gallagher, aiuterebbe "to structure consciousness, but does not explicitly show itself in the contents of consciousness"⁹⁷; in tal modo, consegna al corpo un ruolo centrale nella definizione della coscienza, o se vogliamo estendere l'insieme, nella discussione sull'identità di una persona oltre lo stato mentale. Rimane un aspetto paradossale di questa condizione, già notato a suo tempo da George H. Mead, Martin Heidegger e Emmanuel Lévinas: la maggior importanza della relazione con l'alterità, rispetto che a quella con noi stessi. Per quanto il corpo sia importante nella prospettiva dell'*embodiment*, la sua importanza è strettamente legata alla realtà esterna e agli sviluppi che seguono la prima esperienza, di natura linguistica e sociale⁹⁸. Ancora una volta: l'esperienza fisica e hyletica non è un fenomeno impresso nella struttura percettiva di un singolo, bensì è la reazione muscolare, neurale e cognitiva di un corpo. Il dolore non è solo 'concetto di dolore', ma bruciatura, prurito, nausea, tensione, distensione, palpitazione, pressione, affanno, pesantezza, spaesamento: tutte condizioni ascrivibili a un'espressione, appunto, fisica⁹⁹.

Le analisi descrittive delle funzionalità del *body schema* continuano nel corso degli studi di Gallagher, spesso ripetendo in forma diversa le peculiarità già espresse, talvolta aggiungendo dettagli che contribuiscono alla sua definizione. Nel 2021, per esempio, nell'introduzione al manuale edito insieme a Yochai Ataria e Shogo Tanaka *Body schema and body image. New directions*, Gallagher e gli autori specificano come lo schema corporeo non sia qualcosa di passivo; piuttosto,

⁹⁶ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 34.

⁹⁷ *Ivi*, p. 32.

⁹⁸ Gallagher, *The inordinance of time* cit, pp. 144-145.

⁹⁹ Sono solo alcuni degli esempi che propone Gallagher per spiegare la differenza tra gli *hyletic data* e la *hyletic experience*: i primi non si possono conoscere in sé, poiché semplice percezione, la seconda sì, in quanto espressione del proprio corpo nei confronti dei dati stessi (cfr. Gallagher, *Phenomenology* cit., p. 94).

si può ascrivere a quel che Husserl collocava nella dimensione dello ‘Io posso’ (*I can*), pragmaticamente orientato nello spazio e privo del bisogno di essere controllato da un sistema centrale¹⁰⁰. Tuttavia, una dimensione di passività e di attività viene riconosciuta, nello stesso volume, nel contributo di Frédérique De Vignemont, Victor Pitron e Adrian J. T. Alsmith. I tre, rispondendo alla domanda *What is the body schema?*, attribuiscono al *working body schema* la capacità prettamente manuale di manipolare oggetti e appropriarsi del mondo, mentre attribuiscono al *proctetive body schema*, esteso a tutta la dimensione corporea, la funzione di stabilizzazione e protezione del corpo stesso, per come la natura lo ha creato¹⁰¹. La predominanza, tra i due, andrebbe a favore del secondo, poiché può reclutare a piacimento la parte *working* nel compiere funzioni di protezione attorno al corpo in quel che viene definito ‘spazio peripersonale’, cioè l’area che circonda in maniera più prossima il fisico del soggetto agente¹⁰².

Gallagher arriva a trattare la materia legata al *body schema* e ai processi corpo-schematici (ampliando quindi l’ambito dell’argomento) anche in campo estetico, nel lavoro del 2021 che riunisce le sue *Venetian lectures*, tenute all’università Ca’ Foscari di Venezia nel settembre 2019. Egli richiama l’esperienza estetica, precisando ancora una volta che:

Body-schematic processes, for example, work this way; we are for the most part unaware of such motor control processes, but they influence the kinds of things that we are conscious of, and the kinds of actions that are possible for us.¹⁰³

Nei *body-schematic processes* arriva a includere anche l’interazione con altri soggetti presenti nell’ambiente; qui, la mescolanza dei fattori (prenoetici) legati agli schemi del corpo arrivano a formare un sistema attivo più grande,

¹⁰⁰ Qui gli autori riportano la frase di Merleau-Ponty “Our body is not primarily in space, but is rather of space”(in Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. (D. A. Landes, Trans.). London: Routledge). Cfr. Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., pp. xv-xvi.

¹⁰¹ De Vignemont F., Pitron V., Alsmith A.J.T., *What is the body schema?* In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 7.

¹⁰² *Ivi*, 1, pp. 8-9.

¹⁰³ Gallagher S., *Performance/Art: The Venetian Lectures*. Milan: Mimesis International Edizioni, 2021, <http://www.ummoos.org/Gall21PerformanceArt.pdf>, p. 85.

compreso in un più ampio *joint body schema*¹⁰⁴. Gallagher descrive questo ‘schema corporeo condiviso’ come “a form of physically attuned embodied alignment and may very well be limited to synchronous concrete interactions, as Soliman and Glenberg’s experiments suggest”, specificando però che questo movimento di insieme avviene in una cornice gestaltica olistica, dove i cambiamenti su cervello, corpo e ambiente influiscono l’uno sull’altro¹⁰⁵ a livello dinamico e sociale.

Si tratta, questo, del paradigma nel quale si sviluppa l’intercorporeità studiata nella *social cognition* e nell’enattivismo¹⁰⁶. La prospettiva di congiunzione dei processi *body-schematic* apre anche al campo emotivo dell’essere umano, il quale può essere osservato e discusso in ambito artistico. Nelle arti, le pratiche sono riconosciute e condivise, per quanto varie e personali, fornendo quindi degli esempi da discutere a livello teorico. Trattando della relazione tra attore e personaggio, Gallagher e la figlia Julia (attrice di professione), nell’articolo da loro scritto nel 2022 *Vestire i panni di un altro*, riconoscono un’empatia di base, espressa dall’attore nei processi subpersonali di cui è preriflessivamente consapevole. Questa parte inconscia dell’espressione teatrale interagisce con un’empatia di ordine superiore, rivolta al personaggio da interpretare. Le due empatie si co-incarnano, quindi, nella performance¹⁰⁷. Il processo empatico stimola l’immaginazione del singolo individuo (in questo caso l’attore), che si ritrova a fare interagire in sé due modelli: il proprio *body schema* e un *body image* ‘immaginario’, che risulta però importante per comprendere l’interazione tra i due e, su larga scala, tra diversi individui, fino al contesto-ambiente di cui un singolo soggetto si circonda.

¹⁰⁴ Gallagher, *Performance/Art: The Venetian Lectures* cit., p. 95.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Gallagher S., *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2017, cap. 4, p. 77.

¹⁰⁷ Gallagher S., Gallagher J., *Vestire i panni di un altro: l’empatia dell’attore nei confronti del personaggio*. Trans. I. Basso. Bollettino Filosofico 37 (2022), p. 14.

3.2. Che cos'è il *body image*?

Come sottolinea Gallagher, la distinzione teorica tra *body image* e *body schema* si rende necessaria soprattutto per la vicinanza tra i due sistemi e perché dal punto di vista comportamentale si rende difficile una separazione. Dato ciò, il filosofo definisce il concetto come segue:

A *body image* consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one's own body.¹⁰⁸

Anche qui l'analisi della nozione richiama il termine 'sistema', e dunque una struttura, qualcosa di organizzato secondo un certo criterio e che al suo interno accoglie le dimensioni della percezione, delle attitudini e delle credenze che pertengono al corpo di un singolo individuo. È interessante prestare attenzione a queste tre istanze: la prima richiama alla dimensione puramente fenomenologica, data l'importanza del percepire l'esperienza nella descrizione che ne consegue; l'attitudine rientra nel campo semantico cui concorrono l'idea di atteggiamento, di intenzione e di abitudine (il che riporta, forse, a una sfumatura di comportamento anche automatizzato); infine, le credenze, la cui idea richiama una sfera più mentale rispetto agli altri termini. Qui, la costruzione sintattica della frase potrebbe far dubitare se siano solo le credenze a essere pertinenti al corpo, o l'insieme di percezioni e attitudini. Nel primo caso si avrebbe una preponderanza della dimensione mentale nel corpo, con gli altri due aspetti da considerarsi oggettivati, quasi strumentali rispetto alle credenze; nel secondo caso, l'insieme si farebbe prettamente soggettivo e unico nel ricadere nella corporeità. Dato l'intero *corpus* filosofico di Gallagher, è il caso di propendere per questa seconda interpretazione. Qualche paragrafo più in là, Gallagher fornisce un'altra definizione del *body image*: "The *body image* consists of a complex set of intentional states and dispositions [...] in which the intentional object is one's own body"¹⁰⁹. Questa definizione comporta una componente riflessiva e di auto-referenzialità più marcata rispetto alla definizione precedente. Sottolineare il

¹⁰⁸ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 24.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 25.

carattere intenzionale dell'immagine corporea significa far ricadere il concetto nella parte cosciente dell'individuo, nella quale vi è quindi conoscenza e consapevolezza del movimento eseguito.

Come già ricordato, il primo a utilizzare il termine di *body image* fu Paul Schilder, tra il 1923 e il 1935, causando peraltro la confusione concettuale a cui diede origine usando il termine in modo intercambiabile con *body schema* (Schilder si richiamava apertamente a Head) ed 'equiparando' il modello posturale alla sensazione di posizione cosciente del corpo¹¹⁰. Nel 1930, per esempio, definì lo schema come "conoscenza del proprio corpo", inserendo nella nozione una dimensione cosciente non conciliabile con il piano senso-motorio inteso dall'idea di *schema*. Schilder però diede un apporto positivo alla trattazione del concetto, notando nei suoi pazienti affetti da paranoia schizofrenica come il desiderio di essere guardati rendesse il *body image* un fenomeno sociale¹¹¹. Tale considerazione, sfruttata da Merleau-Ponty nel suo ragionamento relativo all'intercorporeità, venne discussa da Schilder nel libro del 1935 *The Image and Appearance of the Human Body*. Nella seconda e nella terza parte del lavoro, relativa alla psicanalisi e alla dimensione sociale dei corpi, Schilder si interrogò sulle influenze libidiche e sull'immagine che si dà del proprio corpo, socialmente parlando, arrivando a paventare l'interazione e l'influenza proprio tra la libido e l'immaginazione¹¹².

La distinzione tra schema e immagine sembra abbastanza chiara per Gallagher e Cole, secondo la linea per la quale ciò che è cosciente e intenzionale riguarda il *body image*, mentre quando la postura è un tutt'uno con l'ambiente, allora si rimane nello schema corporeo:

When the body does appear in consciousness, it often appears as clearly differentiated from its environment. Body image boundaries tend to be relatively clearly defined (see Fisher, 1964; Fisher and Cleveland, 1958). The body schema, in contrast, can be functionally integrated with its environment.¹¹³

¹¹⁰ Gallagher, *The body in social context: Some qualifications on the 'warmth and intimacy' of bodily self-consciousness* cit., p. 114.

¹¹¹ *Ivi.*, p. 115.

¹¹² Kalckert A., *The body in the German neurology of the early twentieth century*, In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 106.

¹¹³ Gallagher, Cole, *Body schema and body image in a deafferented subject* cit., p. 372.

Questo è affermato sulla base di studi di pazienti affetti da interruzioni del sistema nervoso e disfunzioni sensoriali. Come riporta invece Helena De Preester nell'articolazione della nozione fenomenologica di *body image*, il concetto lo si può circoscrivere nello spazio mentale di 'corpo rappresentato' conosciuto nella trascendenza della percezione, a sua volta composta dalla conoscenza interna al corpo organico ed esterna rispetto al corpo rappresentato¹¹⁴. De Preester sottolinea come il *body image* possa essere ridotto al corpo oggettivo, ma al tempo stesso includere aspetti del corpo organico, che non lo riducono a una 'sola' rappresentazione¹¹⁵; in altre parole, l'oggettivizzazione del proprio corpo nella funzione del *body image* non è assoluta, ma comprende delle caratteristiche del corpo stesso; queste caratteristiche non sono proiezioni, fenomeni o rappresentazioni, bensì la realtà del corpo e del suo *schema*.

Come per il *body schema*, anche il *body image* si può osservare nella sua fase 'primitiva', in riferimento ai neonati e alla formazione primaria di schemi e immagini. Constatata la capacità imitativa di un infante e dedotta una propriocezione che consente una percezione intermodale tra le proprie espressioni e quelle della persona che sta di fronte, è possibile infatti concludere che la consapevolezza propriocettiva costituisce un *body image primitivo*¹¹⁶. L'unica differenza rispetto a un'immagine di sé compiuta sarebbe la mancanza di attitudini e credenze, le quali allora si svilupperebbero attraverso l'esperienza e le interazioni con il mondo esterno, a loro volta determinate (anche) da una intenzionalità riflessiva sul proprio corpo. Va da sé che se una parte della coscienza rientra in questa condizione primaria dell'essere umano, questa rende l'esperienza del neonato cosciente¹¹⁷. Si tratta, questa, di una conclusione delicata, non esente da critiche e problemi di natura morale (come si è visto nel paragrafo precedente). Tuttavia, anche in questo caso lo spunto di natura etica suggerisce

¹¹⁴ De Preester riporta lo schema dei tre corpi partendo dal dualismo ontologico di Michel Henry (cfr. Henry M., (1975) *Philosophy and Phenomenology of the Body* (G. Etzkorn, Trans.) The Hague: Martinus Nijhoff. (Original work published 1965). Cfr. De Preester H., *A radical phenomenology of the body: subjectivity and sensations in body image and body schema*, in: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 60.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 61.

¹¹⁶ Gallagher S., *The moral significance of primitive self-consciousness* cit., p. 133.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 133-134.

riflessioni per la conoscenza incarnata. Gallagher afferma, infatti, che la predisposizione a seguire l'azione altrui contribuisce alla conoscenza delle coscienze altrui attraverso i *body image* (e le immagini sociali, aggiungerei) che sono da loro trasmessi. Questo fa sì, in una dinamica temporale propria del modo di conoscere dell'essere umano, che il *body image* e la coscienza si danno tramite l'esperienza, la quale è tanto importante quanto lo sviluppo neurale dell'individuo in formazione¹¹⁸.

Questa percezione protratta nel tempo, se correlata allo studio delle disfunzioni psicomotorie, porta ad individuare due modi di fare esperienza: uno dato dalla funzione regolare del corpo, l'altro dalle esperienze di processi hyletici. La discrepanza temporale tra i due tipi di esperienza, senza entrare nel merito della questione, suggerisce una diversità di ritmo e di funzioni tra il corpo che vive integrato, in sé e nell'ambiente, e un *body image* che risente dell'influenza di questi dati (l'*esperienza hyletica*) e suggerisce come la coscienza si possa o meno rivelare in questa difformità temporale. Al di là della parentesi temporale, ciò che rimane è l'esperienza come oggetto che forma e contribuisce al *body image*. Nel caso di infortuni di natura scheletrico-motoria, l'immagine del corpo si dimostra flessibile nell'imparare un nuovo modo di stare nel proprio corpo; questo è ciò che riferisce Cole, nel dialogo con Gallagher¹¹⁹. In realtà, non è necessario un evento traumatico: il semplice invecchiare porta ogni singolo umano a interagire diversamente con il proprio fisico. Inoltre, la percezione che si ha di sé viene influenzata e cambia in base a fattori culturali, per i quali una difficoltà motoria può o non può essere valutata come problema, menomazione, vantaggio o semplice peculiarità dell'individuo.

Non c'è 'percezione percepita', però, senza attenzione. Se nel paragrafo precedente si è messo in gioco il concetto di *joint body schema* per spiegare l'interazione a livello preriflessivo, quando entra in gioco la consapevolezza del movimento e l'intenzionalità è possibile introdurre l'idea di *joint attention*. Gallagher richiama questa peculiarità collettiva in funzione di una *joint basic*

¹¹⁸ Gallagher cita in proposito Merleau-Ponty: "Thus it is in [the other's] conduct, in the manner in which the other deals with the world, that I will be able to discover his consciousness" (*The Primacy of Perception* (1964), ed J. M. Edie. Evanston: Northwestern University Press. Cfr. Gallagher, *The inordinance of time* cit., p. 114.

¹¹⁹ Gallagher, *Brainstorming: Views and Interviews on the Mind* cit., p. 133.

action altrettanto intenzionale. Il concetto di *joint attention* si colloca all'interno della *interaction theory*, senza però un chiaro riferimento di vicinanza al *body image*; tuttavia, la correlazione di termini come *embodiment*, intenzione, percezione ed emotività va a costituire un legame tra *joint attention* e *body image*. Nel caso di una attenzione condivisa, vi è infatti anche una condivisione (almeno parziale) di intenzioni, e quindi di percezione e azione (un'azione *basic*, come l'aveva definita originariamente Arthur C. Danto: "an action not caused by another action performed by the same agent"¹²⁰). Ciò avviene pragmaticamente, per fare un esempio, come se ci trovassimo su un campo da calcio, in cui ogni componente della squadra è attento e consapevole dell'attenzione e del grado di coinvolgimento dell'altro¹²¹. L'attenzione condivisa, quindi, contempla implicitamente l'attivazione di un *body image* collettivo, un'azione concreta e liminale rispetto alla propria immagine e a quella degli altri.

Alla luce di questo aspetto sull'attenzione condivisa e le situazioni inerenti all'interattività congiunta tra soggetti, è facile notare come il discrimine tra *body image* e *body schema* sia sottile e complesso, a maggior ragione se si vuole evitare di cadere in contraddizione. Ciò è dovuto per larga parte dal fatto che i due concetti si spiegano e si richiamano inevitabilmente a vicenda. Preso atto dunque della loro natura, mi propongo di continuare l'analisi tra i due focalizzandomi sul rapporto che intercorre tra lo schema corporeo e l'immagine di sé.

4. *Schema e Image: prospettive a confronto*

Il primo confronto che mi preme riportare tra il concetto di *body schema* e quello di *body image* è di natura etimologica. Questo perché nella tradizione filosofica, almeno da Cartesio in poi, i termini 'schema' e 'immagine' non sono così preponderanti nella terminologia filosofica che si è contraddistinta almeno negli ultimi tre secoli. Dopo aver esaminato il significato e la differenza

¹²⁰ Gallagher, *Action and Interaction* cit., p. 18.

¹²¹ La metafora del campo da calcio viene da Merleau-Ponty (1983), *The Structure of Behavior*; il passaggio relativo alla *joint attention* è richiamato da Gallagher, parlando di intersoggettività secondaria – un'intersoggettività che si contrappone quindi a una primaria per la sua caratteristica di consapevolezza e coscienza nei confronti del mondo esterno (cfr. *Ivi*, pp. 109-110).

etimologica tra *schema* e *image*, rientrerò nella teoria dei due concetti secondo il pensiero di Gallagher, così da ricercare punti di forza e criticità nel rapporto tra *body schema* e *body image* rispetto al panorama fenomenologico ed enattivo da lui proposto.

4.1. Una comparazione etimologica

Inizio l'analisi etimologica dei termini 'schema' e 'immagine' dando la semplice definizione da vocabolario delle due parole. La definizione generale di 'schema' data dalla Treccani è la seguente:

schèma s. m. [dal lat. *schema*, gr. σχῆμα -ματος «forma, aspetto, configurazione», da un tema di ἔχω «possedere, avere»] (pl. -i). – **1.** Modello convenzionale, semplificato rispetto alla più complessa realtà di un problema, di un fenomeno, di un oggetto, di un meccanismo, di un processo.¹²²

Il termine deriva dal greco, e indica la semplificazione di una complessità. Nonostante la sua origine antica, la nozione non è così diffusa nel lessico filosofico. A introdurlo sono gli atomisti antichi (Leucippo, Democrito, Epicuro) per indicare le configurazioni degli atomi e le loro differenziazioni¹²³. Nell'Accademia platonica si utilizzò il termine per indicare le figure geometriche, mentre nel Liceo aristotelico si usò per indicare i sillogismi, nel complesso delle posizioni dei termini¹²⁴ (uso che permane nella scolastica latina con il termine *figurae*¹²⁵). Immanuel Kant riprende la parola per fondare lo *schematismo trascendentale*, o *schematismo dei concetti puri dell'intelletto*, nella *Critica della Ragion Pura*: qui, gli schemi dell'immaginazione sono le rappresentazioni con le quali l'intelletto media tra sé e la sensibilità¹²⁶. Come ricorda il dizionario curato da Nicola Abbagnano, Kant fu il solo a specificare l'uso del termine 'schema' in questo senso, con la:

¹²² <https://www.treccani.it/vocabolario/schema/>.

¹²³ [https://www.treccani.it/enciclopedia/schema_\(Dizionario-di-filosofia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/schema_(Dizionario-di-filosofia)/).

¹²⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/schema/>.

¹²⁵ [https://www.treccani.it/enciclopedia/schema_\(Dizionario-di-filosofia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/schema_(Dizionario-di-filosofia)/).

¹²⁶ [https://www.treccani.it/enciclopedia/schematismo_\(Dizionario-di-filosofia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/schematismo_(Dizionario-di-filosofia)/).

funzione [...] di eliminare l'eterogeneità dei due elementi della sintesi, [...] In questo senso, lo S. o più precisamente lo *S. trascendentale* è «la rappresentazione di un procedimento generale per cui l'immaginazione offre ad un concetto la sua immagine» (*Crit. R. Pura*, Anal. Dei Princ., cap. I).¹²⁷

La specificazione viene ripresa da Schelling, per poi non essere più utilizzata per via strettamente filosofica, se non fino al Novecento, quando, a cavallo tra i due secoli, avvennero i primi ripensamenti relativi alla *body awareness*. Se la *res extensa*, prima di allora, era intesa come un groviglio di sensazioni interne, nel 1905 Pierre Bonnier utilizzò il termine 'schema' per riferirsi a una organizzazione spaziale delle sensazioni corporee¹²⁸; ciò avviò, sei anni più tardi, le analisi tassonomiche di Head e Holmes che resero il termine 'schema' fondamentale nella pratica neuropatologica.

A fianco delle considerazioni sul corpo, *schema* è utilizzato soprattutto in campo logico per definire un sistema complesso consistente in:

1. a *template-text* or *schema-template*: a syntactic string composed of significant words and/or symbols and also of placeholders [...], and
2. a *side condition* specifying how the placeholders are to be filled to obtain instances, and also, sometimes, how the significant words or symbols are to be understood.¹²⁹

La definizione logica è data per completezza di informazione, ma è tuttavia curioso notare la relazione tra il campo linguistico e quello relativo allo spazio occupato dagli oggetti o dai termini.

Molto più complessa è la questione legata all'immagine, dato il carico concettuale e le problematiche relative all'immaginazione e al suo rapporto con la ragione e l'intelletto. Anche qui fornisco la definizione generale di 'immagine':

¹²⁷ Abbagnano N., *Dizionario di Filosofia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, p. 769.

¹²⁸ <https://plato.stanford.edu/entries/bodily-awareness/>; il paragrafo dell'enciclopedia di filosofia della Stanford che contiene la citazione parla di come si sviluppa la 'rappresentazione del corpo'.

¹²⁹ Entrambe le definizioni sono comprese nel medesimo paragrafo *What is a Schema?* della voce *Schema* nell'enciclopedia filosofica Stanford; <https://plato.stanford.edu/entries/schema/>.

immagine (letter. **imagine**) s. f. [dal lat. *imago -gĭnis*]. – **1. a.** Forma esteriore degli oggetti corporei, in quanto viene percepita attraverso il senso della vista, o si riflette – come realmente è, o variamente alterata – in uno specchio, nell’acqua e sim., o rimane impressa in una lastra o pellicola o carta fotografica.¹³⁰

A differenza di ‘schema’, l’origine della parola è latina, e ha come peculiarità principale il dualismo: la ‘forma esteriore degli oggetti corporei’ si dà in relazione con l’alterità, in cui sussistono il percepito e il percipiente. Nella Stanford Encyclopedia of Philosophy non c’è un chiaro lemma che si riferisca a ‘immagine’, ma si può evincere dalla voce *Imagination* la relazione prettamente mentale che lo riguarda, in quanto le *mental images* sono “roughly, perception-like representations triggered by something other than the appropriate external stimulus”; l’accezione più comune di immagine mentale si dà per via visiva, ma ciò non esclude le altre sensorialità¹³¹. La caratteristica di dualità viene rimarcata anche dall’Abbagnano, che riporta i sinonimi greci antecedenti a *imago*, φαντασία e φάντασμα: la definizione data è di “Similitudine o segno delle cose, che può conservarsi indipendentemente dalle cose stesse”¹³². Prosegue poi con il decorso storico del termine, riferendo che per Aristotele l’unica differenza con il sensibile è la mancanza di materia: l’immagine sarebbe sia il prodotto dell’immaginazione, sia la sensazione o percezione stessa dal punto di vista di chi le riceve. Per gli Stoici, invece, vi è proprio la distinzione tra il *phantasma*, come immagine autonoma e *phantasia* nel senso di ‘impronta delle cose sull’anima’, le quali mutano l’anima stessa. Gli Epicurei sostennero l’idea di ‘immagine’ come verità di tutte le immagini, poiché prodotte dalle cose. La parola ‘immagine’ viene abbandonata in epoca post-moderna a partire da Cartesio e Wolff, i quali preferirono rispettivamente le parole ‘idea’ e ‘rappresentazione’. La filosofia contemporanea, sempre secondo Abbagnano, si ritrova nell’utilizzo di ‘immagine’ solo nel secondo significato stoico, per accentuare l’origine sensibile del fenomeno mentale di cui l’uomo dispone¹³³.

¹³⁰ <https://www.treccani.it/vocabolario/immagine/>.

¹³¹ <https://plato.stanford.edu/entries/imagination/#TaxIma>.

¹³² Abbagnano, *Dizionario di Filosofia* cit., p. 466.

¹³³ *Ibidem*.

Presi singolarmente, i termini ‘schema’ e ‘immagine’ ricalcano la loro corrispondenza concettuale nel *body schema* e nel *body image*. Nel primo caso, il termine si usa per dare conto di una organizzazione del corpo e delle sue funzioni, le quali pervadono il campo sensomotorio, psicologico, fisiologico, sociale. Le molteplici prospettive funzionali rimangono, in qualche modo, interne al concetto stesso di *schema*: non sarebbe necessario (se non per ragioni di studio scientifico) osservare il ‘corpo’ secondo una prospettiva in seconda o terza persona. C’è un carattere materiale e oggettivo (all’interno della singola soggettività) nel discernere in funzione di uno schema corporeo e dell’organizzazione che si dovrebbe dare a questo, tenendo conto delle variabili che contribuiscono a questa complessa oggettività. La parola ‘schema’ non è solo applicabile a diversi ambiti (la filosofia, la logica, la neuropatia); è un termine trasversale che indica una mediazione di punti di vista e di organizzazione degli elementi, nella loro complessità, e tenta di ricondurre a una struttura che si possa esprimere in maniera semplice. Lo schema è una sintesi che, nel caso del corpo, comunque non rinuncia alla difficoltà nel districare la matassa dei movimenti e delle espressioni nelle quali la carne si modella, consciamente o meno.

Questa certezza data dal *body schema* è controbilanciata dall’incerta e aleatoria idea di ‘immagine’. Nonostante nella filosofia contemporanea sia rimasta più l’accezione ‘fantastica’ del termine, in relazione alla percezione delle cose, quel che rivela il concetto di *body image* rispetto alla definizione tradizionale è il ruolo del *phantasma*, che potrebbe essere letto anche come percezione della *phantasia* del proprio corpo e in prima persona, nel *body image*. Si dovrebbe assumere, in questo caso, l’accezione data dagli epicurei: ogni immagine è vera perché proviene da un oggetto vero e reale. Questa chiave di lettura però semplificherebbe il concetto di immagine fino alla riduzione allo schema. Inoltre, questo non è un discorso e un ragionamento che si possa applicare alla singolarità statica di un’immagine o un’idea. Oltre all’immagine di sé o all’immagine di un oggetto, infatti, vi sono le immagini astratte dall’alterità e ogni singola immagine che si dà di sé nel mondo. Si è nel campo dove la materialità viene trascesa dalla percezione, la quale va a creare l’immagine astratta: è realmente possibile affermare che questa astrazione rimanga sempre vera e oggettiva per chiunque (tralasciando l’isolazionismo che ne conseguirebbe)? Cosa potrebbe comporre,

invece, un'interruzione, uno scostamento dell'immagine che si ha di sé? Come si contraddistingue il *phantasma* corporeo rispetto allo schema reale, e quale ruolo avrebbe allora l'intenzione in tutto questo? Cosa potrebbe comportare nei confronti della coscienza? Il tentativo di rispondere a queste domande riporta alle problematiche fenomenologiche e mentali esposte in funzione al *body schema* e al *body image*.

4.2. Il rapporto tra *body schema* e *body image*

Nel parlare di *body schema* e *body image* si sono menzionate spesso le istanze legate al contesto, all'ambiente e al sociale; tutte, a loro modo, legate allo spazio di cui si circondano i due concetti a livello pragmatico. Nella loro singolarità, però, e a fronte del dualismo schema-immagine, il punto focale è uno, ovvero la prospettiva singola. Ciò significa che *body schema* e *body image* si vedono e si comprendono dalla medesima posizione: la singolarità dell'essere umano. Il rapporto è quindi problematico per una questione di spazio e di prospettiva unica, a fronte del dualismo concettuale sul medesimo oggetto.

Risulta pratico riportare un esempio per addentrarsi in questo rapporto, tra l'altro già menzionato trattando il caso di Ian Waterman: la guida di un'automobile. Gallagher pone la questione in termini di autocoscienza: perché ci si ricorda o meno della strada percorsa quando si guida? La sua risposta è di natura pragmatica: ci si ricorda degli elementi attorno a noi (segnaletica, altre vetture), ma non si ha cognizione dei propri movimenti di guida¹³⁴. L'esempio non serve, in questo caso, a distinguere tanto tra schema o immagine del corpo, quanto a rafforzare la posizione in merito alla prospettiva e alla propriocezione dello stesso. Guidando un'auto, il *body image* si estende alla macchina; anzi, si potrebbe addirittura affermare che l'immagine di sé e dell'automobile vengano inglobate nel *body schema*, rendendo i movimenti perlopiù inconsci, ma preservando la propriocezione per la quale si sta occupando uno spazio (la strada) mentre si è in movimento, in contemporanea a una continua relazione con gli elementi di quel contesto. La coscienza si rivolge all'esterno, mentre la propriocezione nel legame *schema-image* fa il suo lavoro automatico all'interno.

¹³⁴ Gallagher, Zahavi, *The Phenomenological Mind* cit, p. 66.

In questo senso è possibile intendere l'affermazione di Gallagher (2005): "proprioception is a non-perspectival awareness of the body". Eppure, il corpo è il centro di una prospettiva spaziale non percepita oggettivamente¹³⁵. Per quanto paradossale possa sembrare l'accostamento delle due affermazioni, l'intersezione mostra come l'oggettività venga eliminata dal rapporto, e si mantenga una centralità del corpo che non si percepisce ma viene propriopercepita al tempo stesso (*body schema*) nella prospettiva di uno spazio in cui ci si muove coscientemente o meno (*body image*). La variabile è la posizione contestuale nell'ambiente (di nuovo, l'uomo percepisce con una postura diversa rispetto a una rana¹³⁶): ogni essere umano percepisce secondo la propria postura. Al netto di una simile variabile, tuttavia, ciò che si replica universalmente è allora una manifesta 'trasparenza' del corpo, un s/oggetto che appare e scompare a seconda dell'attenzione che gli viene data.

La trasparenza si rende visibile quando le dinamiche percettive, conoscitive ed emozionali si concentrano sul punto focale propriocettivo¹³⁷, che ne fa oggetto di attenzione. Questa 'proprietà' del corpo di riconoscersi nella centralità di una prospettiva è la posizione difesa da Zahavi nei confronti del *no-self* di matrice buddhista. Zahavi distingue tra una *personal ownership* che fa dell'identità la proprietaria delle esperienze che vive, e la *perspectival ownership*, ovvero l'esperienza vissuta dal punto in cui viene esperita¹³⁸. La prospettiva non sarebbe ridotta al solo punto focale. Seguendo il suggerimento di Dorothée Legrand, l'orientamento intenzionale e il lavoro cinestetico allargherebbero l'esperienza di sé allo spazio peripersonale, estendendolo quindi oltre i confini del corpo¹³⁹. La conclusione di questi argomenti sarebbe dunque la seguente: la prospettiva tra *body schema* e *body image* è una sorta di ologramma, dove vi è una centralità occupata dallo schema e lo spazio peripersonale direttamente connesso a disposizione dell'immagine. Nello spazio peripersonale lo schema si muove

¹³⁵ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., pp. 137-138.

¹³⁶ Ivi, p. 140.

¹³⁷ Gallagher, Zahavi, *The Phenomenological Mind* cit, pp.144-148.

¹³⁸ La distinzione è riportata da Gallagher nel presentare le posizioni relative al sé contro il non-sé (e in questo caso quella di Zahavi), nell'introduzione a *The Oxford Handbook of the Self* (cfr. Gallagher S., *Introduction: A Diversity of Selves*, in Shaun Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, online ed., Oxford Academic, 2 May 2011, p. 9).

¹³⁹ Ivi, p. 7.

consapevolmente o meno per appropriarsi e incarnare il mondo circostante, mentre le stesse informazioni comprese o meno dallo schema del corpo entrano a disposizione della consapevolezza del soggetto stesso e della sua immagine; questa consapevolezza, però, è in potenza, e si fa atto solo a discrezione della coscienza.

Quando questa discrezione diviene effettiva, accade l'unione tra l'immagine cosciente del proprio corpo, che ne guida i movimenti, e lo schema 'consapevole ma incosciente. Goldstein, per differenziare i due, distingue tra un piano astratto e guidato riflessivamente (*body image*) e un piano concreto e preriflessivo (*body schema*); i due piani sono tra loro in un rapporto gestaltico e dinamico¹⁴⁰. Ciò si osserva soprattutto nelle fasi di apprendimento dei bambini nei primi due anni di vita, come conferma l'esposizione di Philippe Rochat e Sara Valencia Botto nel volume *Body Schema and Body Image. New Directions*. Qui, Rochat e Valencia Botto sostengono come il neonato viene al mondo con uno schema corporeo implicito, sul quale il *minimal self* fa esperienza e impara a fare esperienza nel mondo, portando l'infante, entro il primo biennio, a sviluppare un'immagine di sé esplicita, attraverso l'oggettivazione di sé (che, come abbiamo visto, non è da prendere in senso stretto, bensì 'trasparente' e 'prossimale'), ai riferimenti sociali e all'attenzione congiunta¹⁴¹. Tutto ciò avviene nella simultaneità. Come ricorda Gallagher, la distinzione che si ha tra concetti è solo, per l'appunto, concettuale. La realtà, però, è unica. Il lavoro 'mentale' è funzionale nel distinguere capacità e modi di relazionarsi del corpo, poiché "that body image and body schema are constitutionally referenced to others and are implicitly intersubjective"¹⁴². Gallagher arriva a denominare questa irriducibilità del dualismo '*tango principle*'. Il *tango principle* si potrebbe riportare all'interazione concettuale tra schema e immagine: quando due persone danzano, qualcosa emerge nell'interazione che non si spiega nella semplice somma 'uno più uno'¹⁴³.

¹⁴⁰ Gallagher S., *Reimagining the body image*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 90.

¹⁴¹ Rochat P., Valencia Botto S., *From implicit to explicit body awareness in the first two years of life*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., pp. 181-193.

¹⁴² Gallagher, *The body in social context: Some qualifications on the 'warmth and intimacy' of bodily self-consciousness* cit., p. 107.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 115-116.

Al netto della dimensione intersoggettiva, i due concetti e la loro relazione suggeriscono le conclusioni che Gallagher riporta al termine del primo capitolo di *How the Body Shapes the Mind*. Le ripropongo brevemente per valutarne le criticità¹⁴⁴.

1. Nell'estensione in cui si è consapevoli del proprio corpo (centralità, spazio peripersonale), si può collocare l'idea di una percezione condivisa tra *schema* e *immagine* nei termini di *body percept* (come sottoinsieme del *body image*); tuttavia, il *body schema* è qualcosa che eccede dalla percezione e rimane in continua funzione inconscia, mantenendo equilibrio e movimento.
2. Il *body schema* continua a lavorare anonimamente, anche quando il soggetto è affetto da una neuropatologia che inficia il senso di proprietà dettato dal *body image*.
3. Il corpo, nella funzione del *body image*, percepisce, immagina e valuta il corpo di cui fa parte a livello parziale, nel tempo e nella parte del corpo di cui è conscio, mentre il *body schema* procede nella sua funzione integrata e olistica.
4. Quando il corpo appare nella coscienza, lo fa come qualcosa che si discosta dall'ambiente in cui si trova.
5. Il corpo nell'esperienza è trasparente. La coscienza di un'azione indirizza il corpo e il *body schema* si adatta a questa intenzione; non risponde al mero impulso di muscoli e neuroni.

Queste cinque conclusioni sono per larga parte condivisibili. Gallagher, successivamente, propenderà verso argomenti legati alla fisiologia e alle neuroscienze; ma in questo caso, in funzione del tema della coscienza incarnata, risulta interessante sottolineare e rilanciare l'argomentazione verso gli ultimi tre punti. Infatti, per quanto possa risultare difficile prestare attenzione all'insieme del proprio corpo, si è certi di poter escludere questa capacità dell'immaginazione e della consapevolezza? Tale questione va di pari passo con il legame ambientale (quarto punto) che, secondo Gallagher, si perde nel momento in cui si è concentrati sul proprio fisico; anche qui, vale la pena di sollevare un dubbio, cercando di non escludere a priori questa 'azione della coscienza' e problematizzando l'*awareness* tra sé e il mondo. Volendo, è possibile pensare di

¹⁴⁴ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 38.

radicalizzare ulteriormente la posizione non-oggettivista, provando a estendere la consapevolezza oltre lo spazio peripersonale, direttamente nell'ambiente. È una questione complessa, a cui le prossime pagine proveranno a dare una spiegazione semantica.

Un'altra considerazione, più vicina alle posizioni di Gallagher, riguarda un dubbio in merito all'integrazione tra *schema* e *image*, che si può riassumere nella domanda: se nella mia intenzione il *body schema* si adatta al percorso, quanto possiamo governare, olisticamente o meno, l'autonomia del *body schema* stesso? Ciò si rimarca ancora di più se assumiamo la correlazione tra intenzione e azione nel contesto, il cui rapporto si può considerare su tre livelli: 1) decontestualizzato, 2) pragmatico e 3) socialmente e significativamente contestuale¹⁴⁵. Questi tre livelli furono segnalati da Anthony J. Marcel nel 1992, durante un esperimento di valutazione qualitativa dell'attività fisico-gestuale, secondo un criterio di semantica e di auto-significanza per i pazienti sottoposti a questi tre gradi di performance. Qui, ciò che risulta cruciale è il rapporto *body schema-image* e il significato delle azioni. Nella decontestualizzazione, Marcel constatò le attività qualitativamente peggiori; nel sociale e nel significato, le migliori. Cosa determina, quindi, il significato di un'attività e quali aspetti del corpo entrano in azione, e secondo quale grado di coinvolgimento? Questa domanda rimarrà in sospeso finché non si attraverserà il prossimo capitolo. Ciò che permane è l'importanza del movimento, come conclude Gallagher in *Brainstorming*:

even if the mind is not reducible to movement, movement plays an important explanatory role in our cognitive life. Cognitive systems are not separable from motor systems.¹⁴⁶

E se il movimento ha questa parte importante, lo ha in base al contesto e a come in esso si esprime, anche per quanto riguarda la conoscenza di sé stessi, e quindi della nostra coscienza.

¹⁴⁵ Le tre distinzioni risultano dagli studi di Marcel su pazienti a cui venne chiesto di effettuare delle azioni secondo diversi livelli di semantica dell'azione e valutazione seguente performance. Le performance valutate peggio, a quanto è riportato nel paper, furono quelle decontestualizzate; le migliori furono quelle significative. Cfr. Gallagher, Marcel, *The Self in Contextualized Action* cit., p. 9.

¹⁴⁶ Gallagher, *Brainstorming: Views and Interviews on the Mind* cit., p. 65.

Un'ultima considerazione prima di passare all'ultimo paragrafo, legato al movimento in funzione dei due concetti. Nell'interazione tra *body schema* e *body image*, sembra evidente come il primo sia condizione necessaria per l'attivazione del secondo. Tuttavia, ci sono due aspetti non ancora, esplicitamente, toccati: il primo riguarda il *body image* e la sua influenza conscia sullo *schema* all'interno del singolo individuo; il secondo riguarda sempre l'influsso da immagine a schema, ma per via inconscia, nell'interazione con l'alterità. Il primo caso si esemplifica facilmente riportando non tanto le spiacevoli dinamiche di menomazioni fisio-cognitive, ma la vita di sportivi professionisti. Il secondo, nell'influenza diretta di un *body image* esterno nel *body schema* interno di un individuo, caso che possiamo trovare nella normale interazione adulto-bambino, partendo però, di nuovo, da casi di difficoltà neuromotorie.

Guardiamo alla prima istanza. "The bodybuilder is all *Körper* and no *Leib*"¹⁴⁷ scrive Gallagher, sostenendo poi che la vita del bodybuilder sia diretta all'immagine di sé, piuttosto che allo schema. La frase sembra entrare in contraddizione con quanto espresso nell'introduzione, riguardo la concentrazione del lavoro di Gallagher su quel corpo-oggetto definito dal *body schema* in grado di oltrepassare la distinzione soggetto-oggetto. Come spiegare quindi l'affermazione? Ciò che intende Gallagher è che il bodybuilder si orienta totalmente a una immagine mentale di sé per renderla poi nell'esibizione, mostrando ciò che lui ha immaginato di sé. Ritengo che questo sia vero fino a un certo punto: di certo l'origine è immaginativa, ma lo sforzo fisico del bodybuilder è volto a portare il proprio schema a livello dell'immagine. Quindi l'obiettivo, così per gli sport in generale, non è tanto rivelare il *body image* (sul piano sociale), quanto rendere lo schema immagine di sé, e renderlo oltretutto 'automatico'. Se nel bodybuilding questo pensiero non è immediato, lo è però in sport più comuni, nei quali è più facile immaginare una certa tecnica. L'allenamento porta il corpo a praticare un gesto, come un dribbling, l'impugnatura della racchetta, il polso che si 'spezza' in un tiro a canestro, fino al punto in cui questo diventa automatico. Per riformulare la citazione precedente, si

¹⁴⁷ Gallagher S., *Reimagining the body image*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. x.

potrebbe dire che l'atleta è solo corpo vivente-oggetto; ciò avverrebbe attraverso il corpo oggettivato nel *body image* e nel suo essere oggetto tra gli oggetti del mondo, in quanto semplice ente influenzato dalle interazioni.

Il secondo problema guarda piuttosto a una domanda aperta, da cui una discussione concreta in rapporto allo schema-immagine di una persona non è ben definita. La questione ruota attorno all'origine percettiva dell'arto fantasma, nei casi di aplasia e di amputazione. Nel primo caso, un essere umano nasce senza uno o più arti; qui, la domanda che si pone è se il *body schema* è innato oppure no, e quindi da cosa potrebbe essere determinata la percezione di un arto fantasma anche a distanza di anni dalla nascita. Nel secondo caso, più semplice e comune, si ha un'immediata percezione di un arto che non c'è, la quale pian piano si affievolisce e scompare nel corso del tempo, ma che può anche riapparire successivamente.

Più che risolvere la questione a livello neuro-fisiologico, qui è interessante chiedersi quale sia l'interazione tra *body schema* e *body image*, soprattutto nei casi di aplasia e di percezione dell'arto fantasma a una certa distanza dall'operazione. Se, infatti, si parla di percezione, se ne discute sul piano dell'immagine corporea. Dunque, nel caso di scomparsa di una percezione di un arto amputato, si potrebbe dire con una certa sicurezza che il *body schema* ha introiettato un nuovo schema corporeo. Ma quando si riacquista la percezione dell'arto fantasma, quanto si potrebbe affermare che il *body image* delle persone attorno al soggetto amputato o affetto da aplasia influisca nella sua percezione?¹⁴⁸ Com'è possibile percepire un arto fantasma dopo un periodo in cui questa percezione è risultata assente? Qui ci si colloca nel campo delle ipotesi. Data la complessità nel determinare la presenza innata o meno di uno schema e di un'immagine di sé, il problema potrebbe dipendere dal carattere privato della percezione e dalla capacità imitativa e innata di replicare i movimenti delle persone attorno da parte del soggetto amputato, che influisce quindi nella sua 'capacità percettiva' di sentire di nuovo un arto che non c'è. Queste, però, sono solo delle ipotesi, che potrebbero affiancarsi ad altre legate alla percezione e alle immagini del mondo nella percezione di sé e della

¹⁴⁸ L'intero capitolo 'insegue' la percezione dell'arto fantasma, utile a livello concettuale per provare a definire il rapporto tra *schema* e *image*. Cfr. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., pp. 93-94.

coscienza, per poi confluire nella questione legata all'incarnazione dei significati che si trovano nel mondo vissuto.

Se così fosse, tutto sarebbe dipendente dal movimento e dall'esperienza, e quindi ai cambiamenti del corpo e dei suoi comportamenti, consci o meno, e a come queste vengono percepite. Nelle argomentazioni di carattere scientifico sulle implicazioni dovute all'aplasia, Gallagher afferma: "Awareness of movement may in fact be ontogenetically the first instance of phenomenal consciousness"¹⁴⁹. È quindi il caso di guardare anche alla gestualità e ai movimenti in generale, per chiudere il primo capitolo e aprire la strada a una seconda prospettiva di incarnazione della mente e del significato.

4.3. *La teoria della gestualità, la Gestalt e la narrazione del sé corporeo*

Alla luce di quanto scritto fino a questo punto, ci si potrebbe chiedere: che cos'è un gesto? Nell'afferrare un bicchiere, il braccio si porta automaticamente in avanti, le dita e il pollice si inarcano a formare una mezzaluna attorno al corpo cilindrico e vitreo, per poi stringerlo, e subito dopo il gomito diminuisce l'ampiezza del proprio angolo, per portare la mano verso la bocca. Quanto di questo è schematico e inconscio, e quanto potrebbe essere volontario, immaginato e attuato? Visto da queste due prospettive, il gesto sembrerebbe la crasi tra lo schema e l'immagine, l'attuazione volontaria o involontaria di un movimento che si manifesta nel mondo. Una manifestazione causale, spesso, e non casuale: c'è un senso nel muoversi e nel praticare il proprio corpo o gli oggetti attorno a esso. Un'affermazione del genere riporta alle parole di Merleau-Ponty: un gesto è "knowledge that is in the hands"¹⁵⁰, mentre Dewey aveva riconosciuto una lunga tradizione, da Aristotele a Hume, nella quale si formulò una distinzione tra 'abitudine intelligente' e 'abitudine routinaria'¹⁵¹, ovvero tra il movimento manovrato dall'intelletto e il movimento automatico. È possibile concludere e concepire, quindi, la routine come schema e l'intelligenza come immagine di un

¹⁴⁹ Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit, p. 97.

¹⁵⁰ La citazione è riportata da Gallagher ed è presa dalla *Fenomenologia della percezione*, a p. 145, secondo la traduzione di Donald Landes edita nel 2012; cfr. Gallagher, *Performance/Art: The Venetian Lectures* cit., p. 66.

¹⁵¹ *Ibidem*.

movimento? In entrambi i casi, si deve guardare al gesto e al suo compiersi, per provare a darsi delle risposte.

Dal gesto alla gestualità. Per tracciare una ‘teoria della gestualità’ che incarna intenzioni e significati (significati che in questo punto della tesi intendo ancora come inerenti al linguaggio), Gallagher riconosce la difficoltà nel riuscire a determinare in maniera chiara se il movimento si dà a livello di *body schema* oppure di *body image*. Ciononostante, riesce comunque a distinguere quattro tipologie di moto: riflesso, locomotorio, strumentale ed espressivo¹⁵². Offre poi una definizione di ‘gesto’:

Gesture, as it is activated in the communicative setting, is an expressive movement that is not consciously thought out beforehand. It contributes to the accomplishment of thought; it enables communication. In these regards it seems to transcend its purely motor aspects. [...] ‘They are [gestures] not just arms waving in the air, but *symbols that exhibit meanings* in their own right’ (McNeill 1992: 105).¹⁵³

In questo senso, seguendo il suggerimento di David McNeill in *Hand and Mind* (1992), “gesture and language are one system”¹⁵⁴; se questo però può risultare radicale (almeno secondo Gallagher), suggerisce la correlazione immediata tra i due ambiti e il fatto, quindi, che il gesto sia incarnazione del linguaggio.

Il passaggio tra gesto e linguaggio si spiega attraverso il significato e la psicologia della Gestalt. Riprendendo la questione legata alla prospettiva dalla quale si fa esperienza e legandola ai temi della postura e dalla gestualità, Jan Halák ripropone gli studi di Merleau-Ponty riguardo la dinamicità del corpo nello spazio nella rilettura del ‘fenomeno Kohnstamm’, cioè della contrazione involontaria di un muscolo a seguito di una contrazione volontaria. Nel fenomeno Kohnstamm viene osservato il tono muscolare in funzione di percezioni e divergenze. La conclusione di tale osservazione porta a considerare il *body schema* “not only retrospective: it is prospective”¹⁵⁵. Ciò evidenzia non solo una

¹⁵² Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 122.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi*, p.123

¹⁵⁵ Halák poi sottolinea come il corpo non sia solo un ente che sta nello spazio e si adatta a esso, ma vi sia una progettualità nel movimento, data appunto da postura, tono muscolare, divergenza

passività del corpo che si adatta alla circostanza, ma soprattutto un'attività, una tensione nel porsi da un punto 0 verso un punto 1 e una memoria del corpo nei confronti dell'ambiente. Il corpo acquista, o tende a riacquistare una sua figura nello stare nello spazio. Questa influenza tra corpo e ambiente richiama, secondo Merleau-Ponty, alla corrente psicologica della Gestalt¹⁵⁶, nella quale la sommatoria delle singole parti è inferiore a una totalità data dall'insieme. Nel caso del fenomeno Kohnstamm e dell'interazione organismo-ambiente, la somma delle interazioni tra il corpo e lo spazio dà come risultato un gesto che dipende da entrambi e sta oltre la sommatoria delle due singole parti. Da notare, dato questo passaggio, una forte assonanza con il *tango principle*. Il gesto non sarebbe altro che la forma assunta dal corpo o da una sua parte, consciamente o meno, la cui significanza non è data solo dalla forma, ma dal tipo di interazione che intrattiene il gesto con il resto del proprio corpo e con l'ambiente.

Gallagher esplicita questo pensiero, in altri termini, nell'articolo del 2020 *How moving is sometimes thinking*. Qui porta come esempi sia la gestualità e i movimenti del corpo attivi nel dare significato (menziona il linguaggio dei segni, per esempio, o come la danza sia un'esplorazione, attraverso il corpo, dello spazio), sia le funzioni "passive" del corpo nel cogliere significati e nozioni. In quest'ultimo caso, ripropone l'esperimento MEteor (Metaphor-based Learning of Physics Concepts Through Whole-body interaction in a Mixed Reality Science Center Program). In MEteor, grazie a proiettori dinamici a parete, gli studiosi sono riusciti a simulare un ambiente spaziale, composto da pianeti e asteroidi e con le dovute proporzioni di gravità. Ragazzini e ragazzine hanno potuto impersonificare, con il proprio corpo, gli astri dello spazio¹⁵⁷. Ciò ha permesso di facilitare l'apprendimento dell'astronomia e del movimento dei corpi celesti, mostrando come il corpo possa incorporare e apprendere significati. In senso più ampio, anche in questo caso si può parlare di gesti che il corpo compie o forme che assume, in base al contesto e ai significati emergenti da questo.

rispetto all'asse verticale di spostamento. Cfr. Halák J., *Body schema dynamics in Merleau-Ponty*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 41.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 36.

¹⁵⁷ Gallagher S., *How moving is sometimes thinking*. *Idea Journal* 17 (2) (2020): 58-68. doi.org/10.37113/ij.v17i02.386, p. 60.

Tutto ciò, però, non è lineare. Gallagher lo asserisce esplicitamente riportando gli esperimenti di Charles Goodwin¹⁵⁸ riguardo le interazioni conversazionali situate pragmaticamente. Secondo Gallagher, Goodwin mostrò come il significato emerga dalle interazioni strutturate di natura sociale, culturale e materiale, nei rispettivi cambiamenti dinamici racchiusi nell'ambiente e che riguardano la voce e la vocalità, il gesto, la postura orientata e gli oggetti dell'ambiente stesso. In tale contesto dinamico, il significato singolo si renderebbe quindi possibile in una sorta di rete di segni, composta da una serie di differenti risorse semiotiche disponibili nell'ambiente e nell'intero corpo pragmatico¹⁵⁹. Ciò evidenzia la complessità della struttura semantica in cui l'essere umano è immerso, alla quale corrisponde prima di tutto un movimento del corpo, a cui fa seguito una forma di linguaggio, non necessariamente verbale, e una continua comunicazione nello spazio tra soggetti, oggetti e ambiente. Tale struttura è lo spazio in cui le persone interagiscono, subendo e creando significati, condividendo tra loro l'attenzione e l'azione (di nuovo, *body image* e *body schema*, rispettivamente alla base delle due peculiarità). Secondo Gallagher, questo reticolato semiotico e semantico costituisce il concetto di *participatory sense-making*, ovvero l'abilità di co-costituire con gli altri significati in diversi contesti e ambienti¹⁶⁰; qui, il senso è generato e trasformato tra “the unfolding interaction process and the individuals engaged in it”¹⁶¹.

Questa componente semantica dell'incarnazione della mente viene espressa con una nuova categorizzazione tassonomica da Noriaki Kanayama e Kentaro Hiromitsu, alla luce di nuovi studi su soggetti con danni cerebrali e sulle funzioni psicologiche collegate. La loro proposta verte sostanzialmente sul lasciare l'idea di *body schema* così come è stata elaborata dai loro predecessori, andando invece

¹⁵⁸ Gallagher fa riferimento al lavoro del 2017 *Co-operative Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, per spiegare la propria posizione in merito alle azioni e alle interazioni comunicative. Cfr. Gallagher, *Action and Interaction* cit., p. 157.

¹⁵⁹ Il riferimento alle risorse semiotiche riprende invece l'opera di Goodwin del 2000, *Action and embodiment within situated human interaction*, Journal of Pragmatics, cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁰ Gallagher S., *Joint attention, joint action, and participatory sense making*. *Alter:Revue de Phénoménologie* 18 (2010): 111-124, p. 112.

¹⁶¹ La citazione riprende il lavoro degli autori di *Participatory Sense-Making: An enactive approach to social cognition*, Hanne De Jaegher e Ezequiel Di Paolo (2007), al quale Gallagher ha partecipato nello stesso anno (*Can social interaction constitute social cognition?* Trends in Cognitive Sciences). Cfr. *Ivi*, p. 113

a dividere il *body image* in *body structural description* e *body semantic*: il primo concetto guarda alla mappatura del corpo e alle relazioni che gli sono prossime, il secondo include aspetti lessicali, semantici e concettuali della generale ‘rappresentazione del corpo’¹⁶². La distinzione apporta un possibile chiarimento sul ruolo del corpo a seconda delle diverse prospettive e delle funzioni che compie in una data circostanza. Tuttavia, nell’ottica di integrare il *body image* con le nozioni che presenterò nei prossimi capitoli, si terrà la sua prima definizione, presentata nel paragrafo 3.2 di questo primo capitolo. Questo potere del *body image* di incarnare la parola e il suo significato attraverso corpo e gesto, apporta un argomento decisivo nel sostenere come la mente, la coscienza e il sé sono incarnati, e quindi costituiti anche dal corpo. Inoltre, vi è da considerare anche una dimensione narrativa del sé, il cosiddetto *narrative self*, che concorre nella formazione di un soggetto. Il linguaggio, e nello specifico la narrazione, è cruciale nel capire il mondo, prima, e sé stessi poi. Il linguaggio e la narrazione permettono di afferrare il mondo con la parola e di esprimere un proprio significato, veicolando l’incarnazione dei significati stessi. Nei bambini è il terzo aspetto dal quale si apre la conoscenza del mondo dopo la capacità imitativa della motricità e quella intenzionale, ed è la più tardiva ad affermarsi pienamente, poiché implica il comprendere il contesto mentale dei soggetti che si esprimono¹⁶³. È questo ambito della percezione, linguistico e incarnato, che diventa cruciale per definire lo spazio di emersione della coscienza. Nel II capitolo esaminerò lo spazio linguistico-narrativo, presentando la prospettiva filosofica di Mark Johnson.

¹⁶² Kanayama N., Hiromitsu K., *Triadic body representation in the human cerebral cortex*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 141.

¹⁶³ Gallagher, Zahavi, *The Phenomenological Mind* cit, pp. 191-192.

Capitolo II

Mark Johnson:

la metafora e l'incarnazione del significato

Nel primo capitolo ho posto come primo macroargomento il ruolo del corpo nelle sue capacità di incarnare il mondo inconsapevolmente attraverso il *body schema* e consciamente grazie alla funzione del *body image*. Per sintetizzare queste due funzioni del corpo, si potrebbe dire che il *body schema* agisce attivamente nell'incarnazione, integrandosi con l'ambiente, mentre il *body image* subisce passivamente l'incarnazione, avendo dalla sua la possibilità di percepire ed essere consapevole del processo. In questo capitolo invece mi focalizzerò verso il mondo esterno e su ciò che è possibile considerare come 'oggetto dell'incarnazione', ovvero quello che il corpo incorpora per poi venir trasmesso alla mente.

Una lettura adeguata a tale idea di incarnazione del mondo da parte di un soggetto si trova nel pensiero e nei concetti sviluppati da Mark Johnson. La produzione filosofica di Johnson, che ricade nel campo disciplinare della filosofia del linguaggio, dell'estetica e della morale, permetterà di capire come possa avvenire il processo di incarnazione nel mondo da parte dell'essere umano, partendo dagli aspetti ambientali, sociali e culturali per giungere a quelli mentali e, a mio modo di vedere, esistenziali. Questo processo avverrebbe soprattutto grazie alle strutture della metafora, che Johnson analizza oltre l'idea di figura retorica, vedendo nella struttura metaforica lo schema logico e immaginativo che permette di capire, comprendere e introiettare il mondo circostante e i suoi significati. Il risultato, in senso ampio, è 'l'incarnazione del significato'. Questo secondo argomento andrà ad accostarsi, nel terzo capitolo, alla già esposta incarnazione della mente di Gallagher, per sviluppare un alternativo e originale discorso sull'emergenza della coscienza.

In questo secondo capitolo, quindi, presento prima di tutto il pensiero di Johnson in generale, a partire dal linguaggio per arrivare alla *cognitive semantics*.

Nel secondo paragrafo, andrò a concentrarmi su una delle parti principali relativa alla filosofia di Johnson e fondamentale per questa tesi, ovvero la teoria del significato secondo l'utilizzo della metafora. Nel terzo paragrafo, infine, darò conto di come lo strumento metaforico sia utile per un discorso inerente all'incarnazione dei significati del mondo, e quindi fondante per lo sviluppo di una emergenza incarnata.

1. La base estetica, la rifondazione della morale e la semantica cognitiva nella filosofia di Mark Johnson

La chiave con la quale interpretare il pensiero di Mark Johnson, professore emerito di filosofia all'università dell'Oregon, è la sua critica all'oggettivismo e a gran parte della tradizione filosofica occidentale precedente a William James e John Dewey. Questo perché Johnson attribuisce alla filosofia tradizionale una sorta di fondamentalismo legato alla 'ragione pura' e all'idealismo, dovuto in gran parte al pensiero di Cartesio e Kant, a scapito di una pratica filosofica che contempli anche il ruolo del corpo. Riammettere il corpo e le sue funzioni nella pratica filosofica, secondo Johnson, porterebbe l'estetica a divenire la base dell'esperienza filosofica stessa, dove l'immaginazione e l'emotività dell'individuo sarebbero poste come parti fondanti e fondamentali nello sviluppo del pensiero¹⁶⁴. Il lavoro di Johnson, in sostanza, vuole ridefinire i confini epistemologici su cui si è mossa la maggior parte della filosofia nei due millenni precedenti.

Johnson attribuisce alla fenomenologia il merito di aver riportato il corpo al centro del discorso filosofico, soprattutto grazie ai lavori di Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty, i quali non hanno mai perso di vista il fisico e l'organismo come luogo del pensiero, dell'azione e del linguaggio. Purtroppo, però, a detta di Johnson, il coevo intervento filosofico anglo-americano, incentrato sul dualismo ontologia-epistemologia, insieme alla dominante prospettiva logica, misero da parte la fisicità dell'essere umano. Il risultato fu – e lo è tuttora, per

¹⁶⁴ Johnson M., *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. University of Chicago Press, 2007, cap. 10, p. 213.

ovvi motivi – una filosofia perlopiù astratta e concettuale, dove sembra che le idee esistano in maniera innata e la loro correlazione sia del tutto metafisica. Da qui, troppi filosofi si sono limitati ad accettare l'idea per la quale la mente è un insieme di programmi computazionali funzionanti, riducendo il tutto alla logica e marginalizzando l'idea di fenomeno e di corporeità¹⁶⁵. Tuttavia, è proprio da questo retaggio filosofico che Johnson riparte nella rifondazione filosofica, adottando una prospettiva e un metodo di lavoro analitico per ricongiungersi poi alla tradizione continentale e fenomenologica inerente al pensiero sul corpo e l'incarnazione in generale.

La posizione di Johnson è decisamente rivoluzionaria: ciò si evince, per esempio, dalla prime tre righe di *Philosophy in the Flesh*, scritto a quattro mani con il collega linguista George Lakoff (si tratta, questo, del secondo libro scritto dai due, dopo *Metaphors we live by*). “The mind is inherently embodied. Thought is mostly unconscious. Abstract concepts are largely metaphorical”¹⁶⁶. Johnson si pone in continuità rispetto al lavoro filosofico portato avanti da Dewey e Merleau-Ponty, a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento: il primo avendo avuto il merito di comprendere la ricchezza e la complessità dell'esperienza incarnata, il secondo per l'introduzione del termine ‘flesh’ (e quindi la questione legata al corpo) nel suo pensiero fenomenologico¹⁶⁷. Il pensiero di Johnson è soprattutto deweyano e quindi pragmatico, nel senso di naturalista, non riduzionista e orientato al processo. Pragmatismo e naturalismo, per Dewey, erano e sono correnti che implicano un pensiero dove la ricerca è empirica e multidisciplinare, priva di spazi per il riduzionismo a una sola scienza o prospettiva e alla cui base sta l'interazione tra organismo e ambiente¹⁶⁸. Questo tipo di naturalismo viene definito *pluralistic naturalism* (in contrapposizione allo *strong reductionist naturalism*, che vorrebbe la spiegazione di ogni fenomeno secondo cause ridotte a una singola disciplina,

¹⁶⁵ Johnson M., *What Makes a Body?* The Journal of Speculative Philosophy, 22(3) (2008), 159–169. <http://www.jstor.org/stable/25670709>, p. 159.

¹⁶⁶ Lakoff G., Johnson M., *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, 1999, cap. 1, p. 3.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. xi.

¹⁶⁸ Johnson M., *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How our Bodies Give Rise to Understanding*, 2017, cap. 1, pp. 37-38.

come per esempio la fisica¹⁶⁹). Sulla base di questi assunti, già Dewey coniò il termine ‘body-mind’, per evitare il dualismo tra corpo e mente come concetti distinti.

The terms *body* and *mind* are thus merely convenient abstractions from our primary experience, which is an ongoing process of feeling-saturated awareness and thinking that has physical, emotional, intellectual, social, and cultural dimensions inextricably woven together¹⁷⁰.

Nella relazione organismo-ambiente si intende dunque la convergenza di Dewey prima e Johnson poi verso l'estetica, nell'importanza data dai due filosofi americani al valore filosofico dell'esperienza e dei suoi aspetti intellettuali, fisici, emotivi, sociali e culturali¹⁷¹.

Questo piano di osservazione e di studio empirico viene condiviso sia dal pragmatismo sia dalle neuroscienze¹⁷². L'intersezione tra la corrente filosofica e la disciplina scientifica ha portato negli anni a coniare il termine ‘neuropragmatismo’, proprio per sottolineare lo studio della relazione umano-ambiente dal punto di vista neuroscientifico¹⁷³. Il neuropragmatismo è frutto di una evoluzione delle scienze cognitive da una prima a una seconda generazione. Come osserva Johnson, infatti, le scienze cognitive di prima generazione emerse durante gli anni Sessanta del Novecento erano nate dagli studi delle scienze computazionali e sull'intelligenza artificiale. Questo tipo di cognitivismo, però, era basato sull'assunto erroneo di una mente disincarnata e puramente logica. Il cognitivismo di seconda generazione, invece, ha assunto negli anni la prospettiva naturalistica, cioè antidualista, emergentista e nonriduzionista, consapevole dei diversi livelli esplicativi della teoria della mente, così come fa il pragmatismo¹⁷⁴. Di conseguenza, dalla metà degli anni Settanta si fa strada, all'interno del

¹⁶⁹ Johnson M., *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art*, University of Chicago Press, 2018, cap. 1, pp. 33-34.

¹⁷⁰ Johnson, *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How our Bodies Give Rise to Understanding* cit., p. 40.

¹⁷¹ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 14.

¹⁷² Ivi, pp. 98-100.

¹⁷³ <https://neuropragmatism.com/about>

¹⁷⁴ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 33.

neuropragmatismo e nelle *embodied cognitive sciences*, l'idea di incarnazione dell'astratto. Johnson è dunque tra quei filosofi che sono ricorsi alle scienze cognitive di seconda generazione per supportare i propri argomenti relativi all'incarnazione della mente e del linguaggio. Secondo questa prospettiva, lo strumento che principalmente può indicare e spiegare il passaggio dall'esperienza all'astrazione della mente (e viceversa), è il linguaggio¹⁷⁵.

Per questo motivo l'analisi del linguaggio è alla base del lavoro di Johnson, poiché si può svelare il rapporto tra l'esperienza del corpo e il processo di concettualizzazione operato dall'intelletto attraverso l'esame delle strutture linguistiche. L'incarnazione del pensiero si avrebbe appunto nel trasferimento dell'esperienza fisica in esperienza mentale. Il pensiero, quindi, non sarebbe puro in sé, ma troverebbe fondamento nella realtà, nei significati che vi si possono trovare, e nell'elaborazione dei significati mentali, a loro volta elaborati e concettualizzati dall'intelletto. In tal senso si parla dunque di incarnazione della mente e dei significati. Tale prospettiva assume come postulato la posizione per la quale il significato non sta nelle parole, ma nel mondo; le parole si limitano infatti a segnare il significato, catturarlo e veicolarlo. In questo processo, non si dimentica il ruolo fondamentale della percezione, dell'immaginazione e dell'emotività dell'individuo come 'funzioni' che permettono di cogliere i significati, i quali a loro volta muovono il pensiero e il ragionamento. Nell'analisi del linguaggio e dei significati, proposizionali e nonproposizionali (di questa idea si vedrà successivamente la definizione), è fondamentale il ruolo della metafora come struttura semantica in grado di spiegare il passaggio dal reale al mentale. Il lavoro sulla metafora è il punto di inizio del lavoro di Johnson, nel già citato libro scritto con Lakoff *Metaphors we live by*. Nel libro, i due autori spiegano quali sono le metafore principali con le quali gli esseri umani veicolano significati e ragionamenti; metafore la cui provenienza è fisica, tangibile e reale.

Come però la struttura della metafora permetta l'incarnazione dei significati lo si vedrà nei prossimi paragrafi; in questa prima parte di esposizione del pensiero di Johnson, invece, voglio restare su piano più generale della sua filosofia. Importante, in questo senso, è l'applicazione della pragmatismo di Johnson alla filosofia morale, con l'obiettivo di una rivoluzione sul fronte etico.

¹⁷⁵ Johnson M., *Law Incarnate*, Brooklyn Law Review, 67: No.4 (2002), 949-962, pp. 949-950.

Un esempio riguarda l'uso della metafora in questo ambito, per spiegare la concettualizzazione della morale stessa e le sue implicazioni teoretiche. Nelle prime pagine di *Moral Imagination* (1993), infatti, Johnson spiega come la morale occidentale si sia sempre contraddistinta in termini di forza, costrizione e principi assoluti da perseguire, sia nel paradigma giudaico-cristiano, dove Dio è custode e giudice, sia in quello kantiano, nel quale la Ragione universale e autonoma si sostituisce alla divinità. In questo passaggio, secondo Johnson, cambierebbero i termini logici, ma non la struttura che li sostiene.

Nella morale giudaico-cristiana, infatti, Dio è il depositario della giustizia morale e a lui si attribuiscono le regole morali, i principi da perseguire e i castighi per cattiva condotta. Kant, invece, aveva attribuito alla ragione una 'forza', alla moralità una 'legge', e tra questi due poli vi sarebbe la natura umana, tesa tra la razionalità e la corporeità. In questa cornice, l'ego razionale si trova calato in un corpo fonte di desideri e inclinazioni, alle quali dovrebbe resistere per essere razionale e libero. La morale, dunque, sarebbe una questione di resistenza e di forza contro la natura fisica¹⁷⁶, non così diversa dalla morale divina, nella quale la fallibilità dell'essere umano deve lottare per ascendere alla clemenza di Dio. Gli esempi delle due morali forniscono due prospettive. Nella prima, la ragione universale kantiana si sostituisce a Dio, senza cambiare la metafora per la quale 'la ragione è una forza'. Nella seconda, permane invece la divisione tra la mente e il corpo – tra la perfezione divina e la natura corrotta – ovvero quel dualismo che, secondo Johnson, ha contraddistinto gran parte della filosofia occidentale dai tempi di Platone.

Johnson sintetizza questa 'morale classica', cristiana e kantiana, nella *moral law folk theory*, per la quale: (1) gli umani si distinguono dagli animali per la loro capacità di ragionare e di agire secondo principi razionali universali; (2) i principi morali seguono determinate categorie che distinguono azioni morali accettabili, inaccettabili e obbligatorie; (3) l'azione morale richiede capacità di discernimento sul principio da attuare e la volontà di fare ciò che è giusto e (4) le leggi morali devono essere definite in concetti che possono essere attuati concretamente, per

¹⁷⁶ Johnson M., *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, 1993, cap. 1, pp. 25-26.

evitare relativismi morali¹⁷⁷. Conclusione: la morale è una faccenda mentale e razionale, da cui il corpo, l'emotività e l'immaginazione sono espulsi.

Contro questa visione etica assolutista, Johnson fa valere istanze che riguardano l'immaginazione e l'esperienza. In primis, suggerisce di abbandonare la 'forza' della ragione per sostituirla con la 'cattura' dell'immaginazione delle persone, le quali verrebbero ispirate secondi i principi dello *human flourishing* nel perseguire una morale ispirata dall'immaginazione stessa, per arrivare a soluzioni consone per tutti. Successivamente, sottolinea come l'educazione morale si dia non per regole, ma per vissuto ed esempi concreti, dove la ragione non sta da una parte o dall'altra. Tutte le parti coinvolte hanno ragione di comportarsi in una data maniera, e non si tratta di imporre una morale, ma piuttosto di trovarla nella situazione in cui ci si trova¹⁷⁸ (grazie all'immaginazione, per l'appunto). Qui, subentra nuovamente il pragmatismo di stampo deweyano (specialmente nella definizione di 'situazione' come unità qualitativa complessa di un'esistenza interna ed esterna¹⁷⁹ e di unità primaria di un'esperienza significativa¹⁸⁰) a rafforzare le fondamenta estetiche sulle quali si basa l'empirismo della filosofia di Johnson. Il principio morale non è dato come assoluto e intoccabile, ma si dà come strumento intellettuale per pensare alla regola morale, ragionando su di esso in adattamento al contesto e con le dovute implicazioni sociali e ambientali. Lo stesso principio morale è frutto di esperienze passate, ed è sbagliato pensare di poterlo applicare in maniera cristallizzata a nuovi e diversi dilemmi¹⁸¹, poiché l'esperienza nella realtà cambia i termini e il contesto per i quali è possibile o meno applicare un principio morale.

Estetica e morale, dunque, sono stati i campi filosofici sui quali Johnson, nei suoi oltre quarant'anni di lavoro, ha proposto una nuova teoria naturalistica della

¹⁷⁷ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 161.

¹⁷⁸ Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* cit., p. 258.

¹⁷⁹ Johnson M., *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*, 2014, cap. 4, p. 94.

¹⁸⁰ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 229.

¹⁸¹ Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* cit., pp. 91-107; nel cap. 4 del libro, Johnson pone all'attenzione la struttura della bugia come atto performativo per dimostrare come la 'legge morale' inerente al mentire possa essere rivalutata secondo ragione in base alla situazione in cui si applica l'idea di 'bugia'.

mente che comprendesse al contempo i paradigmi delle scienze naturali e le dinamiche delle scienze umane come parti integranti e integrate nello spiegare la condizione umana¹⁸². Emblematico come punto di incontro tra scienza e umanesimo, tra estetica e morale, è il campo della linguistica e della filosofia del linguaggio, da cui Johnson parte per spiegare ed evolvere il suo sistema filosofico, iniziando dalla critica all'oggettivismo. Nel decorso storico della disciplina linguistica, infatti, si sono distinti i campi della semantica, della sintassi e della pragmatica linguistica, ognuno con le proprie funzioni: studiare il significato delle parole, l'organizzazione del discorso, la pratica del linguaggio. Tuttavia, come sottolinea Johnson, la sintassi veicola un proprio significato nella disposizione delle parole nella proposizione, così come la pragmatica linguistica ha un proprio significato nel modo in cui si comunica.

Sintassi e pragmatica, quindi, manipolano il significato semantico, e al tempo stesso dipendono dal rapporto organismo-spazio. Ne consegue che la linguistica dipende dal contesto in cui si dà, entro il quale semantica, sintassi e pragmatica sono “inextricably intertwined and arise from our bodily interactions with our surroundings”¹⁸³. Questo aspetto semantico, prelinguistico e incarnato dipende dalla natura e dalle capacità senso-motorie dei corpi; caratteristiche, queste, riscontrabili per esempio nell'esperienza di apprendimento dei bambini, a cui Johnson riconduce la teoria del significato incarnato di Merleau-Ponty (definita così da Johnson stesso), tra le cui peculiarità si trova la qualità relazionale del significato e la prospettiva naturalistica dell'incarnazione¹⁸⁴. A questa teoria ci si può riferire con un altro nome, dato sempre da Johnson (in collaborazione con il collega linguista Lakoff) per circoscrivere il campo di studio: la semantica cognitiva. Essi scrivono infatti che:

we must explore the way structures and patterns of our bodily interactions work their way up into our more abstract concepts and rational processes, and

¹⁸² Johnson M., Tucker D., *Out of the Cave: A Natural Philosophy of Mind and Knowing*, MIT Press, Cambridge-London, 2021, cap. 1, p. 1.

¹⁸³ *Ivi*, p. 255.

¹⁸⁴ Johnson M., *Mind Incarnate: From Dewey to Damasio*, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, 135: no. 3 (2006), 46-54, pp. 50-52.

thereby give us the means for cognizing things as meaningful and for reasoning about them.¹⁸⁵

Nella semantica cognitive Lakoff e Johnson trovano quel campo di lavoro che consente loro di spiegare l'incarnazione del significato attraverso la metafora, individuando quel contesto in grado di oltrepassare la divisione tra l'assolutismo dell'oggettivismo e il relativismo soggettivista.

1.1. La critica all'oggettivismo e l'immaginazione

Ho accennato precedentemente alla 'critica all'oggettivismo' come punto di partenza dal quale Johnson sviluppa la teoria del significato incarnato, alla sua adesione al naturalismo e alle argomentazioni per riformare la morale occidentale. Riprendo dal medesimo punto per entrare nello specifico della critica, in quanto 'incarna' il processo rivoluzionario di ridefinizione epistemologica della filosofia occidentale, dalla quale Johnson muove per lo studio della metafora come meccanismo concettuale che spiega l'incarnazione (e di primaria importanza per questa tesi).

Già nel 1980 Lakoff e Johnson si riferirono all'oggettivismo come a un mito. I due riassunsero questa 'mitologia' in dieci punti: (1) il mondo è fatto di oggetti con le loro proprietà indipendenti, (2) mentre la conoscenza perviene dall'esperienza degli oggetti e (3) l'essere umano comprende gli oggetti in termini di categorie e concetti. (4) Esiste poi una realtà oggettiva, nella quale (5) il mondo ha significati precisi e (6) le persone possono essere oggettive e parlare oggettivamente, evitando (7) di usare figure retoriche come la metafora, che non sono oggettive poiché poco precise nel riferirsi a un significato. Infine, (8) essere oggettivi è una buona cosa, poiché solo così si ha conoscenza e (9) si è razionali, mentre (10) la soggettività può essere pericolosa, ingiusta e autoassolutoria. Al mito dell'oggettivismo Lakoff e Johnson affiancano anche il mito del soggettivismo, per il quale sono importanti l'immaginazione, i sentimenti, l'arte

¹⁸⁵ Johnson M., *Embodied Knowledge*, Curriculum Inquiry, 19(4) (1989), 361–377. <https://doi.org/10.2307/1179358>, p. 366.

che trascende il personale e l'oggettivo; tale mito sarebbe lontano dal pericolo oggettivista di astrarre, universalizzare e rendere impersonale l'esperienza¹⁸⁶.

Nella loro critica, Lakoff e Johnson specificano come l'oggettivismo, in realtà, abbia bisogno del soggettivismo e viceversa¹⁸⁷; tuttavia, affermano anche che l'oggettivismo ha sempre avuto un maggiore peso nella cultura occidentale, da cui proviene la 'estremizzazione' del pensiero 'oggettivo'. Il motivo e l'origine di questa estremizzazione è semplice. Come si legge in *The body in the mind* (2007) a proposito dell'oggettivismo e dell'idealismo,

They both assume that the organism and its environment are two wholly separate things, and then ask *how* the two are related, and *which* one is responsible for the structure of the world. [...] Instead, our structured experience is an organism-environment interaction in which both poles are altered and transformed through an ongoing historical process.¹⁸⁸

Come menzionato all'inizio di questo paragrafo, alcuni filosofi più di altri hanno contribuito a esacerbare, in qualche modo, il dualismo organismo-ambiente, da cui proviene la presunta opposizione tra corpo e mente. Uno di questi, per esempio, fu Cartesio. Nella disamina storica della filosofia fatta da Johnson, egli afferma come Platone e Aristotele avevano preservato la relazione tra l'idea e l'oggetto; ciò si perde invece con il filosofo francese. Questo perché la filosofia cartesiana, con la promessa di giungere alla conoscenza certa e assoluta attraverso la ragione, aveva disincarnato la mente dal corpo, rendendo il pensiero 'essenza formale' (simile alla matematica) dell'essere umano e unica certezza conoscibile, rispetto a una realtà esterna empirica e non necessaria per la conoscenza della mente stessa¹⁸⁹. La metafora che spiegherebbe la filosofia cartesiana, secondo Johnson, è la mente come rappresentazione di un reame innato o interiore degli oggetti esistenti nel mondo esterno¹⁹⁰. Nell'organismo, l'unica

¹⁸⁶ Lakoff G., Johnson M., *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, 1980, cap. 25, pp. 186-189.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 189.

¹⁸⁸ Johnson M., *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. The University of Chicago Press, 1987, cap. 8, p. 207

¹⁸⁹ Lakoff, Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought* cit., pp. 391-392

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 391.

conoscenza certa è quella della propria ragione; dall'ambiente e dalle sensazioni che si possono esperire nell'ambiente, invece, non si ha certezza epistemica.

Ma, come già scritto, l'oggettivismo di per sé non sarebbe un problema, se non fosse per il fondamentalismo che lo permea. Per fondamentalismo, Johnson intende:

the view that all meaning is specifiable in sets of literal concepts and propositions that can apply directly to our given experience, and that reasoning is a rule-like activity that operates logically and linearly with these concepts.¹⁹¹

Una visione, questa, estesa non solo alla teologia e alla morale (come nell'esempio della *moral law folk theory*), ma anche alla legge, alla politica, alle scienze e all'arte¹⁹². Il fondamentalismo oggettivista, specifica Johnson, non riguarda solo gli idealisti o gli anti-materialisti; anche chi pone la materia come centrale del proprio pensiero è caduto nel medesimo errore di scissione del corpo dalla mente. Per Johnson, i materialisti tenderebbero a discutere solo di connessioni neurali, lasciando fuori ogni riferimento all'esperienza incarnata¹⁹³.

Johnson sottolinea la centralità del problema utilizzando le parole di Hilary Putnam, il quale individua 'l'errore' nella mancanza di mediazione tra un simbolo astratto e il significato corrispondente; l'immediatezza del processo violerebbe inevitabilmente la comprensione basilare di cosa sia il significato stesso¹⁹⁴, che avverrebbe invece tramite l'esperienza. La questione riguarda il problema recato dall'oggettivismo alle teorie legate al significato e alla ragione, che vengono continuamente poste in contesti dicotomici e immediatamente opposte. Nel dualismo, infatti, risulterebbe complesso formulare teorie che diano conto dell'esperienza umana e della cognizione, poiché una parte mancherebbe dell'altra. Ad esempio, significato e ragione, all'interno dei paradigmi oggettivisti, non comprendono operazioni legate al significato nonproposizionale e alle strutture figurative dell'immaginazione¹⁹⁵. Queste operazioni, secondo la teoria di Johnson, contribuirebbero invece a superare il dualismo principale tra corpo e

¹⁹¹ Johnson, *Law Incarnate* cit., p. 952.

¹⁹² *Ivi*, p. 952-953.

¹⁹³ Johnson M., *Incarnate Mind*, *Minds and Machines*, 5, No. 4 (1995), 533-545, p. 533.

¹⁹⁴ Johnson, *The body in the mind* cit., p. xi.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. xxxv

mente, spiegando nella sua interezza l'esperienza dell'essere umano dal punto di visto conoscitivo. Interezza che si darebbe nell'interazione tra organismo e ambiente, dove gli oggetti e le loro proprietà sarebbero frutto di questa interazione e al tempo stesso elementi partecipanti dell'interazione (e quindi fautori della loro proiezione verso gli organismi che interagiscono nel medesimo ambiente). Nell'interazione, le categorie si originerebbero nell'esperienza gestaltica di prototipi schematici, piuttosto che da regole fisse e rigide¹⁹⁶. Per portare un esempio critico verso l'oggettivismo, Johnson e Lakoff considerano un set di concetti particolarmente rigido: quello dei colori. I colori non sono solo proprietà inconfutabili e vere in assoluto. Il modo di vedere i colori è fortemente interattivo: dipende dalla lunghezza d'onda, dalla luce, dagli organi della vista. Questo fa sì che vi siano dei colori centrali (rosso, blu, giallo) con le relative sfumature, dipendenti dalle interazioni¹⁹⁷. I colori, dunque, dimostrerebbero l'esistenza di una natura tanto oggettiva quanto soggettiva.

In queste pagine dedicate a Johnson ho nominato spesso l'immaginazione come peculiarità importante della sua filosofia e del pensiero umano. Questo perché, nel suo discorso sul corpo, l'immaginazione è un importante argomento di mediazione dall'esperienza all'immagine mentale. L'immaginazione, inoltre, si lega all'emotività, la cui dimensione diventa un aspetto ulteriore che giustifica l'idea di incarnazione della mente e del pensiero. Johnson rifiuta l'ostracizzazione della capacità immaginativa rispetto alla ragione della tradizione filosofica classica e anzi, usa l'immaginazione come pietra d'angolo per la sua critica all'oggettivismo e dimostrare l'incarnazione dei significati.

L'assunto di base dal quale si muove Johnson riguarda la natura dell'essere umano, che secondo lui è prima di tutto una creatura immaginativa. L'immaginazione dell'essere umano avviene a partire dalla percezione più o meno automatica (più o meno conscia) della mondanità, fino alla più astratta concettualizzazione. Di conseguenza, la nostra comprensione dipende in larga parte dalle strutture dettate dell'immaginazione, come immagini, *image schemas*, metafore, narrazioni e così via, anche nel caso della morale (che, come visto

¹⁹⁶ Lakoff, Johnson, *Metaphors We Live By* cit., p. 210.

¹⁹⁷ Lakoff, Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought* cit., pp. 23-24.

precedentemente, secondo Johnson non è qualcosa di statico e assoluto)¹⁹⁸. Per questo Johnson auspica e propone delle caratteristiche basilare per un'adeguata 'teoria dell'immaginazione', in grado di accompagnarsi alle teorie del significato e della ragione. Una buona teoria dell'immaginazione, secondo Johnson, dovrebbe comprendere almeno i seguenti componenti¹⁹⁹:

1. Una categorizzazione prototipica che non contempi set di regole necessarie e sufficienti, ma che si adegui all'esperienza dell'organismo nell'ambiente;
2. *Schemata*, ovvero una 'teoria degli schemi' secondo un'evoluzione metaforica in grado di investigare interrelazioni e connessioni proposizionali;
3. Proiezioni metaforiche. Partendo dal presupposto che la metafora è al centro della progettazione di strutture categoriali, si rende necessario capire meglio come queste proiezioni avvengono, secondo quali legami e quali scelte;
4. Metonimia. Altra struttura basilare della proiezione, riguardante però la relazione tra la parte e il tutto di un significato. Include anche la sineddoche (un attributo per il tutto);
5. Struttura narrativa. L'individuazione di una 'unità narrativa', con i propri schemi e regole, con la quale si veicolano messaggi, significati, storie.

Questa teoria dell'immaginazione si ispira a Paul Ricoeur. Johnson afferma come la teoria dell'immaginazione di Ricoeur non sia solo psicologica, bensì soprattutto semantica²⁰⁰. In questo contesto, la metafora è lo strumento principe, ovvero "a pervasive, irreducible, imaginative structure of human understanding that influences the nature of meaning and constraints our rational inferences"²⁰¹. Nel Novecento, dunque, grazie al lavoro come quelli di Ricoeur e Johnson, l'immaginazione ritorna come peculiarità basilare sulla quale fondare l'esperienza e il ragionamento dell'essere umano, dopo che la sua trattazione era stata centrale nel pensiero di Aristotele, Kant e Fichte. Se prima però l'immaginazione era stata criticata come peculiarità teoretica, grazie agli autori a cui Johnson si ispira (e a Johnson stesso) l'immaginazione viene pensata e integrata all'interno di sistemi che guardano all'esperienza empirica e all'incarnazione.

¹⁹⁸ Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* cit., pp. ix-x.

¹⁹⁹ Johnson, *The body in the mind* cit., p. 171.

²⁰⁰ Johnson M. (ed.), *Philosophical perspectives on metaphor*, University of Minnesota Press, 1981, Intr., p. 41.

²⁰¹ Johnson, *The body in the mind* cit., p. xii.

L'immaginazione è la caratteristica che consentirebbe, infatti, di dare continuità e univocità all'esperienza. Il concetto di 'continuità dell'esperienza' era già presente nel pragmatismo di James e Dewey, per contrastare l'estrazione (o l'astrazione) di singoli componenti di una data situazione come oggetti, eventi, strutture o qualità²⁰² da parte della ragione o dell'intelletto dalla medesima situazione. Questa 'totalità' dell'esperienza viene anche definita 'esperienza gestaltica', all'interno della quale sussistono dei 'domini dell'esperienza', espressi in strutture basilari, nelle quali le persone esperiscono e producono esperienza attraverso il loro corpo nelle loro interazioni organiche (altri esseri viventi) e inorganiche (gli oggetti). Queste ipotesi di esperienza gestaltica e di domini dell'esperienza si possono spiegare attraverso lo strumento della metafora. Johnson fa un esempio con il concetto di GUERRA, il cui macro-modello gestaltico include diversi sottoinsiemi: i PARTECIPANTI (persone o nazioni), le PARTI (posizioni, strategie, attacco e difesa), gli SCONTRI, le SEQUENZE LINEARI, le CAUSE, gli OBIETTIVI. Sia il macro-modello che gli insieme sottostanti sono domini dell'esperienza, a cui l'insieme e le sue parti si riferiscono. Questa scomposizione della gestalt GUERRA dà conto di quanti elementi concorrano nell'esperienza; se da questo si va a comporre una metafora come L'ARGOMENTAZIONE È UNA GUERRA, il contesto naturale (cioè la guerra) e il contesto verbale ed esperienziale (l'argomentazione, come per esempio "ho difeso la mia posizione e ho distrutto la sua") si fa ancora più complesso. Il significato metaforico, in questo esempio, si basa sulla proiezione di una gestalt comune da una parte all'altra dei due domini, creando una diversa esperienza, un diverso pensiero, un diverso linguaggio²⁰³. In altre parole, queste esperienze 'naturali' sarebbero, almeno in parte, una produzione della natura umana²⁰⁴ che si veicola attraverso i significati delle metafore. Ciò dimostrerebbe come l'immaginazione, ovvero l'accostare immagini, gestalt e concetti diversi, permette di creare un'esperienza come risultante di una sommatoria di elementi il cui significato è superiore alla semplice somma degli stessi.

²⁰² Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 101.

²⁰³ Johnson, *Philosophical perspectives on metaphor* cit., pp. 30-31.

²⁰⁴ Lakoff, Johnson, *Metaphors We Live By* cit., pp. 117-118.

1.2. *Conscientiousness e exaptation: due concetti per spiegare la pratica del pensiero incarnato*

Per quanto estemporaneo, vorrei concludere questo primo paragrafo riassuntivo della filosofia di Johnson esponendo due concetti non particolarmente in vista nella totalità della sua produzione, ma a mio avviso importanti per la loro valenza filosofica e potenzialmente decisivi nel supportare l'emergenza e l'incarnazione della coscienza. I due concetti sono quello di *conscientiousness*, che traduco in 'coscienziosità', e quello di *exaptation*, ovvero 'l'esattamento'.

Il concetto di *conscientiousness* è ripreso dal pensiero di Dewey. La 'coscienziosità' è nominata per la prima volta da Johnson nel 2018, all'interno del libro *The Aesthetic of Meaning and Thought*, ancora una volta nell'ambito della discussione sulla morale. La definizione di *conscientiousness* è: "the ability to utilize our intelligence to determine how best, in a given situation, to balance out competing desires and values, both within ourselves and between us and others"²⁰⁵. Se ne evince che Johnson considera le tensioni che si generano nel conflitto etico tra diversi valori alla luce di questo concetto. Cinque anni più tardi, in *Mind in Nature*, Johnson ribadisce che, per Dewey, la coscienziosità è la capacità riflessiva, critica e trasformativa; di base, si tratta di una virtù morale ed epistemica²⁰⁶. Nelle stesse pagine, Johnson specifica come la *conscientiousness* richieda "perceptiveness, empathic understanding of other people's experiences and values, emphasis on critical reflection, and openness to change and reconstructive activity"; ciò avverrebbe facendo leva anche sulla forza dell'immaginazione²⁰⁷.

Il concetto di *conscientiousness* richiama l'approccio naturalistico auspicato da Johnson, il quale descrive le caratteristiche strutturali che sorgono dalle azioni dell'organismo, come la percezione, i movimenti del corpo, i sentimenti, i valori, per spiegare poi come queste si muovano a un livello superiore delle attività

²⁰⁵ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 155.

²⁰⁶ Johnson M., Schulkin J., *Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living*, MIT Press, 2023, p. 224.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 225.

cognitive²⁰⁸. Questo movimento corpo-mente ne rivelerebbe la continuità nell'esperienza. L'idea di azione, peraltro, si rifà alla corrente filosofica dell'enattivismo – nel capitolo precedente abbiamo visto la versione di Gallagher – ma in un panorama forse più ampio rispetto al semplice riferimento al corpo e al movimento dell'essere umano. Ciò che risulta interessante, data la menzione di Gallagher e della sua prospettiva fenomenologica (almeno in prima istanza), è avvicinare il concetto di *consciousness* a quello di intenzionalità, tradizionalmente legato alla coscienza per indicare la capacità di uno stato mentale di direzionarsi verso qualcosa²⁰⁹. Questa, però, è una visione tradizionalmente oggettivista, nelle sue caratteristiche 'statiche' e univoche. Un oggettivismo che, nei confronti del significato, della conoscenza e dell'identità di sé, manca di tre fondamentali dimensioni della soggettività: il tempo, il corpo e la cultura²¹⁰. Questi tre aspetti si legano inestricabilmente alla dimensione dell'esperienza, che avviene attraverso il corpo e in un dato lasso di tempo, essendo inoltre culturalmente impregnata da significati, parole, comportamenti o rituali. A tal proposito, vorrei ricordare che in uno dei passaggi iniziali di *Metaphors we live by*, Lakoff e Johnson sostengono di voler avvicinare l'idea di metafora alle ritualità tribali individuate dagli antropologi del Novecento²¹¹, appoggiandosi sull'ipotesi Sapir-Whorf, secondo la quale il linguaggio influenza il pensiero; esempi, questi, di incarnazione e passaggio tramite la dimensione linguistica a quella reale e a quella concettuale.

La coscienziosità, nella sua più ampia dimensione esperienziale, si farebbe condizione biologica del processo biologico di *autopoiesi*, termine coniato da Humberto Maturana e Francisco Varela, e definito da Ezequiel Di Paolo come “the idea that a living system is one that is constantly constructing itself and by this activity making itself distinct from its environment”²¹². Verrebbe da dare per

²⁰⁸ Johnson, Schulkin, *Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living*, cit., p. 20.

²⁰⁹ Johnson si riferisce alla definizione data da Searle in J. Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Cfr. Johnson M., *Incarnate Mind*, *Minds and Machines*, 5, No. 4 (1995), 533-545, p. 535;

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ Lakoff, Johnson, *Metaphors We Live By* cit., pp. xi-xii.

²¹² Il passo è tratto da Di Paolo, E. 2018. The enactive conception of life. In A. Newen, L. De Bruin, & S. Gallagher (Eds.), *The Oxford Handbook of 4- E Cognition* (pp. 71– 94). Oxford: Oxford University Press, p. 80; è così riportato nel testo di Johnson *Mind in Nature*, nella

scontato un certo grado di consapevolezza in questo costante processo costruttivo. In realtà, non si fa menzione di avere o non avere coscienza di tale processo autopoietico, ma se si richiama l'idea di *consciousness*, cioè di intelligenza nel bilanciare situazioni e valori (moralì), è difficile non pensare che quella intelligenza non abbia coscienza di come opera, a meno che non si consideri l'intelligenza, nell'esperienza autopoietica, come una caratteristica propria della mente, corpo compreso, che aggiusta e equilibra le proprie funzioni, i propri desideri, a livello tanto conscio quanto inconscio.

Su questo punto si tornerà nel prossimo capitolo. Per il momento, esso offre l'aggancio per esporre l'ultimo concetto cardine rimasto in sospeso, che spiegherebbe il passaggio tra esperienza fisica ed esperienza mentale, preservando la continuità tra le due. L'*exaptation* è il principio emergentista che risponderebbe alla questione. In italiano, *exaptation* si può tradurre con 'esattamento': il termine risulta peculiare, ma perlomeno si discosta dall'idea di 'adattamento' o 'preadattamento' a cui si riferiscono le definizioni generali dei vocabolari italiani, proprio perché non vuole indicare un semplice adeguarsi a un dato contesto. L'esattamento indica un processo evolutivo, nel quale un organismo si appropria di strutture sviluppate precedentemente per compiere un'ulteriore evoluzione funzionale. In termini fisico-mentali, un soggetto recluta strutture 'basse' (sensoriali e motorie) per processarle a un più alto livello cognitivo, come il ragionamento e la concettualizzazione²¹³. La relazione tra livello 'basso' e livello 'alto' dei processi organici era già alla base dell'epistemologia, della psicologia e della filosofia pragmatista, così come formulata da James nel saggio del 1890 *The Stream of Thought*²¹⁴. Una base che rileva una falsa dicotomia tra cognizione alta e bassa dell'essere umano, e che invece mostra come nella relazione tra le emozioni e il pensiero vi è un rapporto integrato, dove l'emotività è il combustibile che muove all'azione dell'intelletto.

spiegazione del processo relazionale tra organismo e ambiente, nel quale si sviluppa una tensione energetica tra equilibrio e processo; Cfr. Johnson, Schulkin, *Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living* cit., p. 37.

²¹³ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., pp. 102-103.

²¹⁴ *Ivi*, p. 105.

Dato il principio dell'*exaptation*, nonché il sopraesposto ruolo delle emozioni, Johnson propone dunque un allargamento della già menzionata dottrina delle 4E della cognizione (la quale, ricordo, è *embodied, extended, embedded, e enactive*). L'intuizione di Johnson deriverebbe dalla teoria neurale del linguaggio. Questo ampliamento cognitivo riguarda tre ulteriori E, ovvero: *emotional, evolutionary* e, appunto, *exaptive*²¹⁵. La scienza cognitiva secondo le 7E sarebbe, in questo senso, ancora più 'olistica' rispetto alle precedenti quattro, andando a includere la sfera emozionale, evolutiva e esattiva (nel senso di rimodulazione delle funzioni di un organismo) nel rapporto tra essere vivente e ambiente. Per Johnson, questo incremento alle 7E della cognizione riassumerebbe efficacemente i punti chiave del rapporto tra mente, significato, pensiero e linguaggio, condivisi con il pragmatismo classico e le scienze cognitive incarnate²¹⁶.

In questa continua relazione esperienziale, il corpo è il legame che permette all'organismo di avere una vita con un significato, poiché "senza legame non c'è corpo, e senza corpo non c'è organismo. La vita ha bisogno di un legame"; ma questo legame deve essere permeabile, poiché deve assorbire energia ed espellere lo scarto²¹⁷. Il legame è fatto non solo di rigidità oggettive, ma anche di plasticità soggettiva, alla cui base sta l'estetica, nella sua dimensione classica, emotivo-sensoriale, e nella più moderna concezione cognitiva. Così, si sfuggirebbe a quella che Gadamer chiamava la 'soggettivizzazione dell'estetica' kantiana²¹⁸ e si potrebbe porre nuovamente l'estetica al centro delle esperienze significative quotidiane. Per spiegare questa universalità dell'esperienza, l'olismo per il quale mente, coscienza, significato, pensiero, sensazione e inferenze sono emergenze fenomeniche legate al rapporto tra organismo e ambiente²¹⁹, Johnson, insieme ai

²¹⁵ Johnson, *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How our Bodies Give Rise to Understanding* cit., p. 34.

²¹⁶ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 53.

²¹⁷ Damasio A., 1999, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace., con la conseguente specifica di Johnson e Schulkin riguardo la permeabilità; Cfr. Johnson, Schulkin, *Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living* cit., p. 37

²¹⁸ Johnson, Schulkin, *Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living* cit., p. 150

²¹⁹ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art* cit., p. 43.

collegi con i quali ha collaborato in più di quarant'anni di studi, si avvale, come già detto, del linguaggio e degli strumenti linguistici. Uno su tutti, la metafora.

2. *Dalla teoria del significato alla metafora*

Johnson sviluppa la sua teoria del significato all'interno di una più ampia teoria della conoscenza. Ma per giungere a una teoria del significato adeguata, propone prima di tutto una teoria della metafora. 'La conoscenza come matrioska', dunque, per usare una metafora à-la-Johnson. Battute a parte, si tratterebbe questa di una condizione strutturale della conoscenza, dove la metafora rispecchia, in questo caso, lo 'spazio concettuale come contenitore'; il 'contenimento' spiega il susseguirsi di teorie, da una macroarea epistemica a una microarea linguistica. Questa struttura epistemologica si regge sulla nozione di 'schema' e di 'schematismo', nella quale è possibile collocare l'esperienza e il significato. Esperienza e significato si riconducono, poi, alla figura retorica della metafora, che spiega l'organizzazione del significato stesso e astrae alla concettualizzazione dei termini che ne fanno parte.

2.1. *Lo schema in funzione dell'esperienza e del significato*

Riconoscere uno schema significa poter universalizzare quantomeno un modello. Nel caso della conoscenza e del significato per via incarnata, universalizzare significa poter spiegare come qualcosa sia replicabile, nonostante la relatività dell'esperienza a livello di vita vissuta e di percezione. Questo perché la conoscenza, come sostiene Johnson ispirandosi a Dewey, non è qualcosa di statico, ma un'attività nella quale l'esperienza stessa si trasforma²²⁰, e nella trasformazione cambia anche la percezione, che muta quindi l'esperienza della conoscenza. Non si tratta solo di un divenire nel tempo dell'esperienza e della conoscenza, ma anche di una condizione sincronica, dove le diverse parti di un certo livello di esperienza concorrono all'intera struttura della percezione gestaltica di corpi e oggetti. La percezione gestaltica si comporta come

²²⁰ Johnson, *Embodied Knowledge* cit., p. 363.

l'immaginazione mentale nella prefigurazione della somma delle parti²²¹; un esempio in questo senso può derivare dall'osservazione di un'opera d'arte: le singole proprietà categoriali non spiegheranno mai la totalità dell'esperienza (e del significato) dell'opera stessa, ma vi concorrono, e la loro percezione olistica restituisce l'insieme dell'esperienza. È ciò che Dewey chiama "the quality of the whole [that] permeates, affects, and controls every detail", e definisce come 'qualità pervasiva di una situazione'²²².

Il punto sta, dunque, nel mettere al centro della conoscenza non più la verità oggettiva, bensì l'esperienza quotidiana e con significato, attraversando questioni linguistiche, di verità e di comprensione dell'esperienza stessa²²³. Quell'esperienza definita da Johnson come "our access to natural processes, and it reveals their meaning"²²⁴. Per questo motivo la conoscenza non può essere al solo appannaggio dell'intelletto e della ragione, anzi. È proprio la facoltà mentale, per utilizzare le parole di Johnson e per richiamare il concetto di *exaptation*, a dover reclutare risorse cognitive che operano a livello sensoriale e motorio per la conoscenza. Per questo motivo Johnson parla di teoria incarnata del significato, che risponde a una prospettiva naturalistica²²⁵ (e quindi olistica) nel contemplare i diversi aspetti che la compongono: le 'altezze' mentali da un lato e le 'basse' fondamentali esperienziali dall'altro. Ma l'esperienza, nella sua complessità di significati, non si può solamente raccontare a parole. Si apre dunque un problema relativo a come dar conto dei significati dell'esperienza. La risposta, secondo Johnson, sta nel linguaggio e nei relativi schemi linguistici, all'interno di una teoria del significato dove il significato è 'condiviso e pubblico'²²⁶, incorporato nel contesto e nonproposizionale. Ciò starebbe alla base del cognitivismo semantico.

Una teoria del significato adeguata dal punto di vista linguistico, secondo Johnson, dovrebbe comprendere le seguenti caratteristiche e i seguenti concetti:

²²¹ Lakoff, Johnson, *Philosophy in the flesh* cit., p. 28.

²²² Johnson, *The Meaning of the Body* cit., p. 73; la citazione a Dewey è ripresa da Dewey J., *Qualitative Thought*. In *The Later Works, 1925-1953*, vol. 5, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.

²²³ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. x.

²²⁴ Johnson, *Mind in Nature* cit., p. 15.

²²⁵ Johnson, *The Meaning of the Body* cit., p. 10.

²²⁶ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 190.

(1) una categorizzazione delle strutture cognitive, (2) degli *image schemata* o più in generale un ‘senso dello schema’, (3) la metafora, centrale nell’operazione proiettiva degli schemi, (4) la metonimia, per cogliere le relazioni tra le parti e il tutto, (5) la polisemia per indagare le relazioni semantiche all’interno di una parola e, infine, (6) il ‘cambio semantico’, ovvero una modalità di spiegazione dei passaggi da un senso/significato a un altro²²⁷. Come si sarà ormai evinto da queste righe (nonché dalle pagine precedenti), centrale nel discorso teorico è l’idea di ‘schema’, ovvero dello strumento che permette a linguaggio, significato ed esperienza di rientrare nel paradigma più ampio della teoria della conoscenza.

Johnson ricorda che una delle prime definizioni di ‘schema’ è offerta da Kant. Il filosofo di Königsberg intese gli schemi come strutture nonproposizionali dell’immaginazione; oggi, invece, gli schemi sono normalmente pensati come strutture generali della conoscenza, a livello concettuale, narrativo o teoretico²²⁸. Tuttavia, l’uso che ne vuole fare Johnson è anche incarnato. Attraversando i vari aspetti e includendo anche la dimensione incarnata, la nozione di schema da lui data è così definita: “*A schema is a recurrent pattern, shape, and regularity in, or of, these ongoing ordering activities*”²²⁹. Questa definizione proviene dall’analisi fisica e spaziale dell’esperienza, dalla quale emergono relazioni di ‘contenimento’ (*in*) o di ‘legame’ (*of*) tra un oggetto (organismo) e l’altro²³⁰. Inoltre, nel dare la definizione di schema, Johnson si discosta dalla kantiana correlazione immaginativa e proposizionale, usando in maniera interscambiabile i termini ‘*embodied*’ e ‘*image*’, in riferimento agli *schemata*²³¹. Nelle intenzioni di Johnson, lo schema incarnato è diverso sia dal paradigma oggettivista (non c’è corrispondenza diretta tra simbolo e realtà oggettiva diretta) sia dalla ricchezza e dalla complessità data da immagini e rappresentazioni mentali²³²; se il primo paradigma, però, è apertamente criticato, per quanto riguarda il secondo gli *schemata* sono considerati una facilitazione, una mediazione tra esperienza e concettualizzazione.

²²⁷ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 191-192.

²²⁸ *Ivi*, p. 19.

²²⁹ *Ivi*, p. 29.

²³⁰ *Ivi*, p. 21.

²³¹ *Ivi*, p. 23.

²³² *Ivi*, p. 28-29.

Ma come avviene la schematizzazione dell'esperienza? Johnson si rifà nuovamente a Kant, il quale attribuisce questo compito di schematizzazione all'immaginazione. L'operazione di mediazione tra esperienza sensibile e struttura mentale avverrebbe, secondo Kant, attraverso lo *schema trascendentale*, cioè la schematizzazione operata dall'immaginazione nel tempo. Questa permetterebbe la categorizzazione empirica nell'esperienza e la conseguente astrazione in concetti. Kant precisa la distinzione del termine *schema* dal termine 'immagine' (intesa come 'fotografia mentale' scattata dai sensi) e dal termine *concetto* (regola astratta nella quale ricadono le caratteristiche di un oggetto)²³³. Una distinzione, questa, ripresa da Johnson per porre l'idea di *schema* a metà tra immagine e concetto, per certi versi, in modo da permettere alla schematizzazione di fare da tramite tra l'esperienza sensoriale e quella mentale.

Un esempio basilare di schema è dato da Johnson nelle pagine di *The Body in the Mind*, in merito all'orientamento spaziale *dentro-fuori* di un corpo negli *schemi nonproposizionali*. Qui, Johnson elenca una serie di proposizioni composte dal verbo + *out* (particella che designa 'l'uscire da') dove lo schema è dato da un punto di partenza (*landmark*) e da una traiettoria (*trajectory*). L'immagine generale che dà è di un movimento di uscita dal punto di partenza X e seguendo una traiettoria. Nell'enunciare quindi le proposizioni che riguardano lo schema verbo + *out*, si hanno tre casistiche principali: (1) uscire da, (2) lasciare fuori e (3) andare verso²³⁴. In italiano possiamo tradurre concettualmente queste tre proposizioni pensando ai vari complementi di luogo, che indicano in maniera diversa un movimento da un punto A verso un punto B. L'origine delle tre diverse proposizioni, o dei quattro diversi moto a luogo della lingua italiana, è la medesima, ed è prettamente spaziale e fisica, esperibile attraverso il corpo, e solo in un secondo momento verbalizzata ed espressa a parole.

Lo schema, dunque, ricopre un ruolo centrale nella teoria della conoscenza e del significato di Johnson. Attorno alla nozione di schema ruota l'esperienza concreta degli individui e contemporaneamente le concettualizzazioni e i ragionamenti della mente. Nello schema avviene dunque sia l'incarnazione che il

²³³ Johnson, *The Body in the Mind* cit., pp. 152-154; riferimento al frammento kantiano [A138, B177] della *Critica della Ragion Pura*.

²³⁴ *Ivi*, pp. 30-37.

conseguente ragionamento (tant'è che Johnson stesso afferma come i termini *schema*, *image schemata* e *embodied schema* siano interscambiabili nel loro utilizzo²³⁵). Ragionamenti che, per mantenere attinenza con il vissuto e con la praticità dell'attività umana, avvengono per Johnson secondo metafora "in most of our attempts to make sense of ourselves, other people, and the physical world around us. Such reasoning occurs not only in ordinary daily experience, but also in scientific research, and in the creation and judging of art"²³⁶.

2.2. La metafora: definizione, costituzione, modalità d'uso

Johnson, nell'edizione da lui curata di *Philosophical perspective on metaphor* (1981), inizia a trattare della metafora dandone prima la definizione, per così dire, 'letteraria' e vicina alla tradizione filosofica, per poi mostrarne gli utilizzi nelle più importanti correnti del pensiero, in riferimento allo studio del 'soggetto' di volta in volta in questione:

A metaphor is an elliptical simile useful for stylistic, rethorical, and didactic purposes, but which can be translated into a literal paraphrase without any loss of cognitive content.²³⁷

L'uso della metafora in ambito filosofico è, per così dire, 'ancestrale' e fondativo. Già nell'antica Grecia, per esempio, Johnson constata l'accostamento tra l'idea di 'essere' e di essenza, trattata come soggetto del pensiero, e i vari elementi naturali e/o concettuali con i quali si è comparato l'essere. Infatti, il problema dell'essere venne posto dagli antichi in analogia all'acqua, all'aria, all'apeiron, al fiume che scorre, ai rizhomata. Platone fu il primo filosofo a riconoscere il potere della metafora e la sua influenza sulla conoscenza (mistificando, in un certo senso, i poeti)²³⁸. Aristotele, invece, fornì la prima trattazione estesa sulla 'figura retorica', descrivendola come uno strumento linguistico con il quale i poeti producevano conoscenza, attraverso l'imitazione

²³⁵ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 23.

²³⁶ Johnson, *Metaphorical reasoning* cit. p. 371.

²³⁷ Johnson, *Philosophical perspective on metaphor* cit., p. 4.

²³⁸ *Ibidem*.

artistica (*mimesis*), o come strumento per portare argomenti persuasivi (retorica)²³⁹. L'excursus linguistico-filosofico di Johnson sulla metafora giunge fino a Max Black e al suo saggio *Metaphor* (1954), che ebbe il merito di rilanciare l'interesse filosofico per la struttura linguistica²⁴⁰ nella contemporaneità.

Secondo Lakoff e Johnson, le metafore hanno il potere di creare nuove realtà e di modificare la cultura nella quale una comunità è immersa. I due autori portano infatti l'esempio di TIME IS MONEY per indicare come una nuova metafora, dettata da rivoluzione industriali, capitalismo e consumismo, abbia contraddistinto fino a oggi la cultura occidentale (e non solo)²⁴¹. La concezione metaforica spiega, in sintesi, una situazione più o meno perdurante nel tempo. Johnson sostiene che è la metafora a creare la realtà, ma ci si può limitare anche al solo fatto che la possa descrivere. Ciò che risulta importante, almeno per questa tesi, non è la capacità o meno di creare una nuova realtà da parte della metafora, bensì la modalità con la quale spiega e permette di comprendere la conoscenza e i significati al suo interno, non solo per via linguistiche, ma anche e soprattutto secondo esperienza, dove il significato non è necessariamente proposizionale.

La 'metafora esperienziale' – questo il termine usato da Johnson – riuscirebbe a spiegare come si ha un'esperienza concreta e reale, definendola poi secondo un passaggio logico-proposizionale che la lega a un concetto. Johnson porta l'esempio di , dove si associano, nella proposizione logica 'A è B', il concetto di MATRIMONIO e il concetto di BUSINESS PARTNERSHIP²⁴². A loro volta, i due concetti si possono scomporre in altre proposizione metaforiche semplici, relative all'esperienza, che ne spiegano la relazione reciproca. Ad esempio, MARRIAGE IS A BUSINESS PARTNERSHIP deriva da una metafora più semplice come LIFE IS BUSINESS, secondo la quale i partecipanti alla vita sono partner, fornitori, clienti o concorrenti, le relazioni sono contrattuali, si prevede vi sia un obiettivo, la crescita è successo produttivo, e così via²⁴³. Gli elementi tra

²³⁹ Johnson, *Philosophical perspective on metaphor* cit., p. 5.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 19.

²⁴¹ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 145.

²⁴² Johnson M., *Metaphorical Reasoning*, Southern Journal of Philosophy, 21, No. 3 (1983), 371-389, 374

²⁴³ Johnson, *Metaphorical Reasoning* cit., p. 375.

loro stanno in relazione logica di causa e effetto, e svelano e costituiscono la struttura dell'esperienza.

La metafora, dunque, sarebbe lo schema che permetterebbe di sintetizzare l'esperienza e di tradurla, poi, in concetto. Questo, però, non avverrebbe in maniera libera e casuale. Johnson individua otto fattori che determinano e influenzano una direzione nel ragionamento metaforico e la creazione di nuovi significati:

1. *Coerenza* della nuova metafora con gli altri concetti metaforici: la nuova metafora non deve risultare pienamente consistente per non inficiare la novità semantica, ma nemmeno essere totalmente originale e avulsa dalle visioni precedenti.
2. *Obiettivi o interessi umani generali*, che si possono riassumere in sopravvivenza, mantenimento nel lungo periodo e qualità della vita vissuta.
3. *Forme e istituzioni culturali*: sono le istituzioni, i ruoli, i codici e le condotte da cui ogni essere umano attinge e ai quali si ispira o si costringe per le proprie azioni e per i propri comportamenti.
4. *Paradigmi teoretici*, ovvero le strutture epistemologiche che governano le credenze e le esperienze di ognuno.
5. *Obiettivi personali*, in aggiunta a quelli generali, a cui ciascuno è chiamato secondo la propria predisposizione (sono obiettivi perlopiù inerenti alla 'qualità della vita').
6. *Valori e gusti personali*: ciò che ognuno ritiene importante, possibile e desiderabile, in via del tutto soggettiva.
7. *Carattere di un individuo*, cioè la corrispondenza alle modalità, alle attitudini e a tratti generali di ciascuno, a loro volta orientati a influenzare il ragionamento di ogni singolo.
8. *Implicazione a una metafora concettuale culturale e personale*. Le metafore esperienziali acquisite in una data cultura hanno in sé delle potenziali implicazioni, le quali possono o meno tramutarsi in atto. Concepire una situazione o un problema dipende, in parte, dalla metafora che struttura l'esperienza e dalla comprensione che ne abbiamo²⁴⁴.

²⁴⁴ Johnson, *Metaphorical Reasoning* cit., p. 381-382.

I fattori della metafora rimarcano, come ho già espresso precedentemente, la descrizione di una data esperienza e dei suoi significati, che solo in un secondo momento possono implicare la creazione di una nuova metafora e di una conseguente nuova esperienza. Ripeto la definizione di metafora: si tratta di una struttura che permette la comprensione di un dominio dell'esperienza nei termini di un altro dominio, di una differente tipologia, che si accosta al primo. Johnson, nelle pagine di *The Body in the Mind*, usa come primo esempio per spiegare l'esperienza metaforica la metafora SEXUAL APPEARANCE IS A PHYSICAL FORCE, per dimostrare come l'attrazione sessuale sia una forza fisica²⁴⁵. Lo schema della metafora unisce la percezione sensoriale dell'esperienza con la capacità (possibile) dell'azione, rivelandone la struttura plastica che non opera proposizionalmente, bensì concretamente (il valore proposizionale è solo una delle possibilità di espressione e azione della metafora). Questo è ciò che riporta Johnson, usando le parole di Ulric Neisser. Ciò denota un lavoro filosofico che approfondisce quel che Kant aveva già individuato nel concetto di *schema trascendentale*, dove appunto l'immaginazione unisce percezione e concetto in uno schema immaginativo e nonproposizionale²⁴⁶.

È di fondamentale importanza capire come i due campi concettuali che compongono una metafora non sono l'uno il sottoinsieme dell'altro, ma due 'entità' o 'oggetti' della metafora ben distinti, con le proprie peculiarità e le proprie azioni. L'essenza di una metafora sta in questo: capire e fare esperienza di una cosa nei termini di un'altra²⁴⁷. Nell'esempio portato precedentemente MARRIAGE IS A BUSINESS PARTNERSHIP, il 'matrimonio' viene vissuto come una 'relazione commerciale'; ma cosa succederebbe se in un'altra cultura, o semplicemente nella vita privata di una qualsiasi coppia, il 'matrimonio' fosse visto come una 'commedia teatrale', per esempio?²⁴⁸ Quali pattern, quali dinamiche si svilupperebbero, all'interno di questo concetto metaforico? Per questo motivo Johnson specifica che la struttura della metafora non esaurisce un

²⁴⁵ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 15.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 21.

²⁴⁷ Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 5.

²⁴⁸ Johnson fa un esempio analogo comparando il concetto metaforico ARGUMENT IS WAR a ARGUMENT IS DANCE, sottolineando il cambio di paradigma e di azione nelle diverse situazioni. Cfr. *Ibidem*.

concetto, o non è totalmente riducibile a esso; la struttura è ‘parziale’ nei confronti del concetto che esprime e si può estendere in alcuni modi, ma non in altri²⁴⁹, a seconda dei significati attraverso i quali si può declinare. Si tratta dell’implicazione semantica menzionata tra gli otto fattori che influenzano una metafora, la cui libertà implicatoria non è assoluta, ma relativa alla metafora stessa, e al tempo stesso può risultare però complessa e in continuo divenire.

L’importanza della metafora come struttura riconoscibile dei concetti è talmente grande da poter toccare e spiegare anche i concetti più astratti, i quali vengono ‘reificati’ e quindi resi comprensibili nella loro efficacia. È il caso, per esempio, delle metafore ontologiche. Johnson mostra come i concetti di ‘inflazione’, le ‘qualità individuali’ o gli ‘obiettivi’ (per citare alcuni esempi) vengano personificati ed espressi sulla base del rapporto tra un corpo e lo spazio che lo circonda²⁵⁰: davanti e dietro, sotto e sopra, dentro e fuori. Per citare una metafora per così dire ‘eclatante’, basti pensare che anche l’esperienza della nascita, il ‘venire al mondo’, diventa una metafora concettuale utile per esprimere la creazione di qualcosa: “partorire un’idea” significa proprio questo, secondo la metafora LE IDEE SONO NEONATI.

La reificazione dei concetti astratti e l’esempio portato dalle metafore ontologiche è ciò che permette a Johnson di giustificare una dimensione dove il cognitivismo e l’incarnazione si incontrano, secondo l’idea più ampia (rispetto al piano ontologico) di ‘concezione metaforica’, o *conceptual metaphor*. Non si tratta di un termine casuale, ma di un’espressione ben precisa nel vocabolario di Johnson che indica nella metafora concettuale il principale meccanismo cognitivo per connettere le strutture incarnate del significato ai concetti e ai ragionamenti astratti²⁵¹. Ciò sottolinea in maniera implicita la relazione tra la metafora e la logica, già sottintesa nelle righe precedenti. Infatti, nonostante sembri che la logica e le figure retoriche siano in antitesi, in realtà lo strumento logico permette alla metafora di mantenere la coerenza dei suoi significati. Johnson, semplicemente, ridimensiona l’importanza della ‘logica’ in funzione delle metafore, utilizzando un termine meno formale ma più ampio e generico: *logos*. Il

²⁴⁹ Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 13.

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 25-26.

²⁵¹ Johnson M., *Embodied Musical Meaning*, *Theory and Practice*, 22/23 (1997), 95–102. <http://www.jstor.org/stable/41054304>, p. 98.

logos preserverebbe comunque i processi di deduzione e induzione in campo metaforico, senza chiudere troppo a possibili implicazioni semantiche. Questa apertura al significato dato dal *logos* della metafora preserva la fondamentale differenza tra un procedimento logico e un procedimento metaforico, ovvero il ragionamento incarnato. L'essere umano ragiona sulla base della sua esperienza incarnata, e non semplicemente partendo da concetti astratti²⁵² o iperuranici. Tale legame tra logica e metafora permette inoltre di preservare la continuità dell'esperienza nella situazione data, da quella concreta alla dimensione astratta.

Al fine di sostenere questo passaggio dall'esperienza fisica, o estetica, a quella mentale, Johnson formula un elenco circoscritto di 'dimensioni' del significato incarnato che ritiene cruciali per l'abilità dell'essere umano di pensare per via astratta e pervenire a nuove idee. Queste 'dimensioni', operanti su più livelli sensoriali-concettuali, sono²⁵³:

- *image schemas*: modelli ricorrenti di esperienza senso-motoria;
- *X-schemas*: schemi esecutori dei programmi motori che manifestano la struttura generica di eventi e azioni note come 'aspetti';
- *force-dynamic structures*: strutture dell'esperienza corporea di forza, ovvero di movimento forzato, attrazione, deviazione, rapidità e lentezza;
- *primary metaphors*: correlazioni incrociate e inconsce di domini dell'esperienza, sulla base di mappe neurali in diverse parti del cervello;
- *complex conceptual metaphors*: metafore sistematiche su larga scala, costruite dalla combinazione di metafore primarie, che definiscono i concetti astratti portanti;
- *grammatical constructions*: aspetti ulteriori di grammatica basati su corpo e cervello (es. agente manipolativo);
- *conceptual blendings*: meccanismi che stabiliscono panorami, scenari e narrazioni strutturate, attraverso imposizioni, mescolanza di più input, ecc.

Queste dimensioni indicano la complessità dei livelli sui quali si basa l'esperienza umana, nella sua totalità di esperienza empirica e concettualizzazione. A ciò si aggiunge una dimensione neurocognitiva, che Johnson cala nello spazio tra esperienza fisica e concetto correlato, la quale

²⁵² Johnson, *Metaphorical reasoning* cit., p. 383.

²⁵³ Johnson, *Embodied, Mind, Meaning and Reason* cit., pp. 121-122.

implicherebbe il già citato processo di *exaptation* tra cervello e corpo²⁵⁴. Come hanno dimostrato le neuroscienze, il processo di esattamento non è altro che ‘incarnazione della mente’, svolto dal sistema limbico. Non esiste, infatti, una cognizione disincarnata, valore-neutrale o libera da emozioni²⁵⁵. Inoltre, dall’osservazione dei modelli di connessione neurale dell’intelligenza artificiale, si è ipotizzato che anche le connessioni neurali del cervello dipendano e si definiscano dal modo in cui avvengono. In altre parole, l’apprendimento si compie in base ai modelli nei quali le informazioni vengono organizzate secondo i dati dell’esperienza²⁵⁶. Questa ipotesi è supportata anche dalla componente della memoria, in quanto non è solo un meccanismo di registrazione, bensì nelle fasi notturne riorganizza il vissuto, a livello conscio e inconscio, anche a distanza di tempo²⁵⁷. I sogni (o gli incubi) sarebbero un effetto di questo processo; da questo punto di vista il perché di certe, assurde, visioni notturne trova un nuovo senso nelle dimensioni cognitive e metaforiche.

Tornando alla vita reale e alla metafora nelle esperienze del mondo, risulta evidente come non reggano le istanze oggettiviste e l’idea che esista un’esperienza del mondo fuori di noi e un’esperienza interna, innata e razionale, nonché unica vera esperienza possibile e scollegata dal mondo circostante. L’idea che esista solo la verità dell’esperienza mentale per l’essere umano è un falso riduzionismo: l’uomo e la donna non fanno esperienza della propria esperienza, ma fanno esperienza di cose ed eventi nel mondo²⁵⁸. La metafora permette di spiegare come queste esperienze vengano codificate, introiettate ed elaborate, per poi essere ‘reagite’ nelle azioni che conseguono a tale processo. Johnson riporta in proposito due esempi cruciali nella storia dell’umanità: nelle parole di Adolf Hitler, la ‘soluzione finale’ non era altro che un ‘atto igienico’ contro il virus ebraico, che richiedeva di essere estirpato nella maniera più immediata possibile. L’attacco alle Torri Gemelle dell’11 settembre venne codificato invece come ‘crimine di guerra’, portando alle reazioni tipiche di uno stato attaccato. Come si può dedurre, la metafora non è solo una figura retorica o uno schema linguistico; la metafora, per

²⁵⁴ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., p. 187.

²⁵⁵ Johnson, *Out of the Cave* cit., p. 180.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 181-182.

²⁵⁸ Johnson, Schulkin, *Mind in Nature* cit., p. 13.

come viene intesa ed elaborata, è una descrizione della realtà, forse la crea a sua volta, e purtroppo può diventare anche una questione di vita o di morte²⁵⁹.

3. *L'incarnazione della metafora*

Date le linee generali che definiscono la nozione di schema e la definizione di metafora, è possibile quindi scendere nel dettaglio del processo di incarnazione della mente. Detto in maniera più specifica, si tratta di capire come le varie situazioni che circondano un organismo vengono 'introiettate' a livello mentale, così da giustificare il processo di 'incarnazione della mente', portando argomenti a favore dell'esperienza sensoriale e motoria del corpo come base per la concettualizzazione e il pensiero. Come già espresso, la metafora è esemplificativa (e non solo, secondo Johnson) per la spiegazione di questo processo a livello linguistico e ontologico. Sul piano epistemico, invece, si rimane all'interno del lavoro schematico effettuato dall'immaginazione, in quelli che vengono definiti come *image* o *embodied schemata*, nel caso di incarnazione dei significati, e *metaphoric projections*, nelle proiezioni semantiche della metafora nella mente e dalla mente, nella realtà.

3.1. *Le image schemata e le metaphoric projections*

Una delle critiche che Johnson si è ritrovato ad affrontare nel corso dei suoi studi fa capo alla presunta cattiva argomentazione riguardo il ruolo della metafora e delle proiezioni metaforiche. La critica fu mossa da John Kennedy e John Vervaeke, in risposta al paper *Knowing through the body*, scritto da Johnson nel 1991. Secondo Kennedy e Vervaeke, Johnson si era incastrato nel problema 'dell'uovo e della gallina', non riuscendo a definire se arrivasse prima la metafora come concreta espressione della realtà o la comprensione dei concetti correlati²⁶⁰ grazie all'intelletto. Secondo Johnson, però, la metafora non è una questione all-

²⁵⁹ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., p. 197.

²⁶⁰ Johnson M., *Conceptual Metaphor and Embodied Structures of Meaning*, *Philosophical Psychology*, 6, no. 4 (1993), 413-422, pp. 2-3.

or-nothing: da un lato, infatti, si basa su strutture precostituite, e quindi già reali; dall'altro può dar vita almeno parzialmente a nuovi domini della conoscenza, e quindi di realtà, grazie alle strutture linguistiche e incarnate su cui si basa la nuova metafora²⁶¹. Ciò sarebbe possibile sulla base dei modelli che si instaurano nell'esperienza del corpo nella realtà: quella *embodied knowledge* esistente secondo diversi livelli di cognizione, come la categorizzazione di base per via percettiva-immaginativa, le *image schemata*, le proiezioni metaforiche, il ragionamento spaziale di un organismo nell'ambiente (dove si trova, come si muove, ecc.)²⁶². Il punto, dunque, è supportare l'ipotesi di incarnazione della conoscenza attraverso l'esperienza, il corpo e la mente. Se la metafora è il punto di arrivo, e l'esempio più forte per il quale risulta chiara la concettualizzazione dell'esperienza (e viceversa), a livello generale questo avviene attraverso ciò che Johnson chiama l'*image schema* (al plurale *image schemas* o *image schemata*) e le *metaphoric projections*.

Johnson dà una prima definizione di *image schemata* nel 1987²⁶³. Si tratterebbero di modelli grazie ai quali il corpo umano (si) permette di muovere, percepire, manipolare oggetti, in un modo che altrimenti risulterebbe caotico e incomprensibile. Johnson li chiama *image schemata* poiché funzionano prima di tutto come strutture astratte dell'immaginazione, e poi precisa: "They are gestalt structures, consisting of parts standing in relations and organized into unified wholes, by means of which our experience manifests discernible order"²⁶⁴. I modelli di *image schemata*, quindi, deterrebbero un significato *body-based*, e consentirebbero l'elaborazione mentale che definisce i concetti astratti²⁶⁵. Un esempio di questo movimento incarnato-mentale è la metafora '*understanding is seeing*', dove il concetto di comprensione viene assimilato alla capacità di vedere. La metafora è la depositaria del concetto, mentre l'*image schema* è il lato fisico del ragionamento. Le strutture immaginative, dunque, risultano cruciali nel

²⁶¹ Johnson, *Conceptual Metaphor and Embodied Structures of Meaning* cit., p. 3.

²⁶² Johnson sviluppa un elenco di caratteristiche, menzionando gli studi (tra gli altri) di Rosch 1975, Lakoff 1987 e 1993, Johnson 1987 e 1990; cfr. Johnson, *Conceptual Metaphor and Embodied Structures of Meaning* cit., pp. 3-4.

²⁶³ Johnson, *Embodied Mind, Meaning, and Reason* cit., p. 123.

²⁶⁴ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. xix.

²⁶⁵ Johnson M., *Mind Incarnate: From Dewey to Damasio*, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, 135: no. 3 (2006), 46-54, p. 52.

passaggio dal corpo alla mente, poiché permettono di riconsiderare il corpo come parte attiva del pensiero²⁶⁶.

Il termine *image schema* evidenzia, come scrive Johnson, l'aspetto legato all'immaginazione. Con il termine si comprende sia uno schema nel quale si organizzano comprensione, cognizione e conoscenza, sia la natura incarnata dell'immaginazione stessa, che determina il sentimento, la qualità, la direzione della nostra esperienza temporale e spaziale. Tutto ciò implica che non vi siano intellettualizzazioni precostituite, come agenti, oggetti, o elementi specifici da incasellare poi in uno schema; il punto sta nell'evitare questo e 'riempire' lo schema dell'immaginazione con gli elementi dati in una determinata esperienza²⁶⁷. Per portare un esempio: lo schema della VERTICALITÀ è una base sulla quale emergono gli elementi dell'esperienza correlati ai movimenti SOTTO-SOPRA (una posizione sociale superiore ad un'altra, la predominanza o la subordinazione di un oggetto su un altro). Lo schema della VERTICALITÀ è la struttura astratta dell'esperienza di VERTICALITÀ, fatta di immagini e percezioni²⁶⁸. Negli schemi, l'immaginazione opera e comprende dei significati, li concettualizza attraverso le metafore, le quali poi possono essere proiettate o meno a loro volta nella realtà, per constatare un significato o per crearlo. Riassumendo con le parole di Johnson: le *image schemas* sono "experiential structures of meaning"²⁶⁹; strutture che, precisa Johnson nel 2018, "describe[s] recurrent patterns or organism/environment interactions that are mostly automatic, nonconscious, and directly meaningful to creatures with bodies and brains like ours, as a result of our interactions with our shared environments."²⁷⁰.

L'origine del concetto di *image schema* va vista, come accennato nel paragrafo precedente, nella dottrina kantiana dell'immaginazione e dello schematismo trascendentale; tuttavia, specifica Johnson, Kant non si rese conto del valore immaginativo nell'esperienza, e della conseguente valenza che ha nel pensiero. Furono James, Dewey e Merleau-Ponty, tramite l'importanza che

²⁶⁶ Johnson, *Embodied Mind, Meaning, and Reason* cit., p. 123.

²⁶⁷ Johnson M., *Embodied Knowledge*, *Curriculum Inquiry*, 19(4) (1989), 361–377. <https://doi.org/10.2307/1179358>, p. 370.

²⁶⁸ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. xiv.

²⁶⁹ *Ivi*, p. xvi.

²⁷⁰ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., p. 218.

diedero al corpo nello sviluppo del pensiero²⁷¹, a tracciare una ‘nuova’ direzione nella connessione corpo-mente. Connessione di cui si dà conto attraverso la descrizione fenomenologica dell’esperienza, in quanto tale esperienza è frutto dell’interazione organismo-ambiente. Alla descrizione fenomenologica, però, non si applica una riduzione trascendentale (per usare dei termini husserliani): tale descrizione è invece in continuo divenire, al mutare dell’esperienza²⁷². A ogni corpo corrisponde un ‘sopra’ e un ‘sotto’, una ‘destra’ e una ‘sinistra’, un ‘alto’ e un ‘basso’, o un semplice ‘equilibrio’. Ogni corpo ‘codifica’ la propria esperienza, e attraverso schemi (e metafore) la comunica, attraverso il legame che lo unisce alla mente²⁷³.

Nel 2017, Johnson fornisce una caratterizzazione formale degli *image schemas* in sei punti. Gli schemi dell’immaginazione, secondo il seguente elenco, sono:

1. Modelli ricorrenti di esperienza corporea;
2. Immagini che preservano la struttura topologica del percepito nella sua interezza;
3. Operazioni dinamiche degli schemi, nel tempo e attraverso esso;
4. Modelli di attivazione delle mappe neurali-topologiche;
5. Strutture che collegano l’esperienza senso-motoria con la concettualizzazione e il linguaggio;
6. Supporti per il completamento di un normale modello di schema utile come base per un’inferenza.²⁷⁴

L’apprendimento degli *image schemas*, secondo Johnson, avverrebbe sulla base del normale vivere e agire all’interno del contesto che circonda l’organismo, senza che sia richiesta coscienza, attenzione o riflessione in merito²⁷⁵.

Se gli schemi dell’immaginazione sono la parte più ‘passiva’ e inconscia dell’incarnazione, dall’altra parte sussiste l’attività delle *metaphoric projection*. La natura delle proiezioni metaforiche è, almeno in parte, determinata

²⁷¹ Johnson, *Embodied Mind, Meaning and Reason* cit., pp. 126-127.

²⁷² *Ivi*, p. 128.

²⁷³ Johnson, *The Meaning of the Body* cit., p. 145.

²⁷⁴ Johnson, *Embodied Mind, Meaning and Reason* cit., p. 86.

²⁷⁵ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., p. 185.

dall'esperienza incarnata e incorporata²⁷⁶. Questa parte viene poi completata dall'elaborazione concettuale, da cui si ha la metafora nelle sue diverse espressioni, ovvero il concetto espresso in metafora. Nella metafora, la proiezione riguarda il concetto metaforico da un dominio dell'esperienza a un altro, passando tra due campi semantici che sono accostati all'interno di essa. Per fare un esempio, nella metafora LE IDEE SONO OGGETTI²⁷⁷, il campo semantico dato da IDEA si proietta sul campo semantico di OGGETTI, instaurando relazioni e associazioni tra i significati dei due termini. Johnson sottolinea come questa sia la parte attiva poiché conscia e diretta alla comprensione di una data esperienza e alla sua conseguente 'traslazione' in un'altra esperienza già nota²⁷⁸.

La differenza è ancor più marcata nell'enfasi con la quale Johnson sottolinea tre aspetti fondamentali degli *image schemas*: (1) la capacità di attribuire significato per l'organismo, attraverso l'esperienza del corpo di modelli sensomotori con un valore intrinseco e operante nel subconscio; (2) la logica con la quale gli schemi operano; (3) la continuità in cui operano gli *image schemas* nel passaggio dal corpo alla mente (che Dewey riunisce nel concetto di *body-mind*)²⁷⁹. Un esempio di passaggio in cui la mente 'recluta' un'esperienza corporea è dato dalla metafora L'ADDIZIONE COME COLLEZIONE DI OGGETTI: la collezione di oggetti sono i numeri, la quantità il numero raggiunto, il singolo pezzo l'unità, e così via²⁸⁰. La metafora in questione esprime il concetto; la relazione tra un dominio e l'altro è l'*image schema* che se ne può trarre. La concettualizzazione di ADDIZIONE avviene infine per *exaptation* della somma di oggetti. Concepire la metafora e farla dunque operare è la proiezione che avviene a livello conscio, nel quale si accostano i due domini e si conosce la situazione data, o si crea (secondo Johnson) una nuova realtà da vivere.

In questo spazio in cui agiscono proiezione e comprensione è però cruciale l'aspetto per il quale gli *image schemas* non sono nel mondo, e nemmeno nella mente. Gli *image schemas* (e le proiezioni metaforiche, in parte) sono interazione tra il corpo e l'ambiente. In merito a questa tesi, Johnson adduce anche un

²⁷⁶ Johnson, *Conceptual Metaphor and Embodied Structures of Meaning* cit., p. 4.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 8.

²⁷⁸ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 82.

²⁷⁹ Johnson, *Embodied Mind, Meaning and Reason* cit., pp. 130-131.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 133.

argomento ‘musicale’, dimostrando come il movimento del sentire e del sentimento venga rispecchiato, e si rispecchi, nel movimento della melodia e della musica. La musica si presenta a noi, scrive Johnson citando Eduard Hanslick, come:

dynamic properties of our feelings, not the feelings themselves: it may reproduce the motion accompanying psychical action, according to its momentum: speed, slowness, strength, weakness, increasing and decreasing intensity. But motion is only one of the concomitants of feeling, not the feeling itself.²⁸¹

Secondo Johnson, l’imitazione emotiva della musica e la struttura musicale che ne consegue strutturerebbero anche la sua concettualizzazione²⁸². La ripetizione conferirebbe qualità valoriale alla struttura, consegnando quindi all’esperienza quel significato che attribuiamo alla musica. Qualità e significato che non si determinano solo per ripetizione di un *pattern*, ma anche per la complessità dell’esperienza, riflessa nella complessità della struttura cerebrale. Questa complessità viene mostrata e supportata dalle osservazioni e dagli studi di Don Tucker sul cervello e sulla sua evoluzione strutturale dalla dimensione animale a quella umana. Semplificando, la complessità del cervello umano è data dai vari livelli evolutivi che si sono stratificati nel corso dell’esperienza umana, dal sistema centrale a quello limbico. Nell’evoluzione, ogni livello e ogni area si è specializzata in funzione, percezione ed elaborazione computazionale al susseguirsi delle esperienze. Il risultato è una complessità di relazioni cerebrali orizzontali, tra aree e livelli cognitivi, e verticali, nella connessione tra diversi livelli. La ramificazione neurocognitiva è sintomo della complessità dell’esperienza e del significato, e della qualità che a essa si attribuisce. L’esperienza assume tanta più importanza quanto più si avvicina al sistema centrale o all’area della cognizione, il cui flusso è regolato dal sistema endocrino. Le istanze di Tucker, secondo Johnson, confermerebbero la teoria di Dewey

²⁸¹ Johnson cita Eduard Hanslick, *The Beautiful in Music*, trans. by Gustav Cohen (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), p. 24; Hanslick, secondo Johnson, aveva individuato la proprietà della musica di imitare il movimento emotivo dell’essere umano (ma non il contenuto dell’emotività stessa); cfr. Johnson M., *Embodied Musical Meaning*, *Theory and Practice*, 22/23 (1997), 95–102. <http://www.jstor.org/stable/41054304>, p. 96.

²⁸² Johnson, *Embodied Musical Meaning* cit., p. 95.

sull'esperienza e sulla sua unità qualitativa e olistica²⁸³. Il cervello, dunque, sarebbe una diretta conseguenza dell'esperienza e delle attività dell'essere umano nella situazione contestuale in cui si trova: il risultato della stratificazione delle esperienze e, quindi, della stratificazione delle connessioni neurali. Vi sarebbe, in questa trasposizione dall'esperienza al cervello, una schematicità ripetuta, in cui dunque l'immaginazione svolge un ruolo chiave. Ciò avviene nel luogo, o per meglio dire nello spazio, in cui questa stratificazione del cervello, della mente e dell'esperienza accade. È lo spazio in cui si calano soggetti ed esperienze, composto dagli enti che lo 'abitano' e dalle forze che lo sostengono.

3.2. *Lo spazio e le forze*

Esistono molti *image schemata*, ed esistono molteplici metafore che li concettualizzano. In *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, Lakoff e Johnson, dopo aver definito le metafore 'strutturali' (come TIME IS MONEY) dove si accostano due domini, dividono ulteriormente le strutture concettuali delle metafore in fisiche e di orientamento. Le metafore fisiche sono quelle che impersonificano un oggetto, per esempio "la paura per gli insetti mi fa impazzire", nella quale la paura assume connotazioni comportamentali²⁸⁴. Le metafore di orientamento, invece, sono quelle metafore che guardano allo spazio e a come ci orienta in esso; gli schemi base sono determinati da SU-GIÙ, DAVANTI-DIETRO, DENTRO-FUORI, SOPRA-SOTTO, PROFONDITÀ-SUPERFICE, CENTRO-PERIFERIA²⁸⁵. Queste metafore dipendono tanto dall'esperienza quanto dalla cultura; Lakoff e Johnson specificano, per esempio, che in alcune culture il 'futuro' come concetto è DAVANTI (come nella nostra tradizione occidentale) mentre in altre è DIETRO²⁸⁶. Tuttavia, la caratteristica comune (a prescindere dalla cultura) è la forte correlazione tra il rapporto con lo spazio e la concettualizzazione metaforica. Concettualizzazione che non può prescindere

²⁸³ Johnson cita Don Tucker, *Mind from Body: Experience from Neural Structures*, Oxford, Oxford University Press, pp. 58, 79, 169. Cfr. Johnson, *The Meaning of the Body* cit., pp. 99-101.

²⁸⁴ Lakoff G., Johnson M., *Conceptual Metaphor in Everyday Language*, in Johnson M. (ed.), *Philosophical perspectives on metaphor*, University of Minnesota Press, 1981, p. 295.

²⁸⁵ Lakoff, Johnson, *Conceptual Metaphor in Everyday Language* cit., p. 295.

²⁸⁶ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 14.

dall'esperienza, nonostante questa possa essere molto diversa: ne sono un esempio le metafore dello schema SU-GIÙ, come L'IGNOTO È SU e BUONO È SU (nel senso di positività della bontà). Le due esperienze sono diverse, diverse sono le correlazioni con altre metafore, ma lo schema spaziale permane. Lakoff e Johnson ammettono di non avere una spiegazione certa di tale 'esperienza di base' della metafora²⁸⁷ (almeno nel 1981), presa singolarmente. Ciò che rimane però, a mio avviso, è la correlazione e l'interazione che si ha tra le diverse esperienze, i diversi concetti, con pur una radice comune: lo schema dato o creato. Sempre nel contesto spaziale, un altro esempio portato da Lakoff e Johnson è quello della struttura data dalla particella IN, la quale indica lo stare dentro a una situazione. IN risponde alla metafora dello SPAZIO COME CONTENITORE (già menzionata a inizio paragrafo). Lo spazio, però, può essere di diverse nature, come fisico, sociale, sentimentale. Un esempio di questo tipo può essere: "Harry is in the kitchen/Harry is in the Elks/Harry is in love."²⁸⁸, che esprime tre IN diversi. Nel primo caso, l'esperienza è diretta; nel secondo e nel terzo caso, invece il contesto è rispettivamente sociale e sentimentale. Si è quindi nel campo metaforico, che veicola un significato simile ma contestualmente differente, e al tempo stesso proveniente dalla prima istanza, quella appunto fisica. In sostanza, secondo Lakoff e Johnson, è possibile avere "equally basic kinds of experiences while having conceptualizations of them that are not equally basic"²⁸⁹, la cui implicazione è di forte relatività del pensiero (contraria, quindi, a un presunto assolutismo).

L'esempio dello SPAZIO COME CONTENITORE fa parte dello schema DENTRO-FUORI (IN-OUT). Come già scritto, l'esperienza fornisce uno schema base, a cui possono seguire declinazioni concettuali diverse. Nel caso dello SPAZIO COME CONTENITORE, la declinazione varia in base al punto di partenza di un movimento (*landmark*) e alla traiettoria (*trajectory*) che si compie all'interno della metafora o concetto espresso, come ho già espresso nel paragrafo 2.1 di questo capitolo. Si è nello 'schema interiore', nel caso sopra esposto di essere dentro qualcosa, o si ha uno 'schema esteriore' quando predomina la

²⁸⁷ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., pp. 19-21.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 59.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 60.

destinazione ‘esterna’ al ‘contenitore’ (oppure, infine, vi può essere una corrispondenza esplicita tra il ‘dentro’ e il ‘fuori’)²⁹⁰. Ciò rivela, secondo Johnson, una ‘logica spaziale’ che ha a che fare sia con l’esperienza incarnata che con la sua concettualizzazione, a dimostrazione del fatto che anche la logica non è una questione meramente mentale, ma si esprime attraverso il corpo e le sue interazioni.

In questo contesto spaziale, fatto di organismi e ambienti, manca un elemento che determina l’interazione: la forza. Ogni interazione tra organismo e ambiente implica una forza: un soggetto esegue un movimento e il contesto circostante reagisce, pone una resistenza, o più semplicemente vi è ‘attrito’ tra le due componenti (per usare una metafora fisica). Ogni forza è uno spostamento di una massa nel tempo e nello spazio, secondo un dato movimento, e ha un’origine e una conclusione, con diversi gradi di intensità. Per questi motivi le forze seguono, generalmente, un modello causale di movimento. Queste caratteristiche brevemente elencate sono, secondo Johnson, una generica struttura gestaltica della forza; con questo termine (già parte della definizione di *image schema*) intende la ripetizione di un *pattern* organizzato e unificato dell’interazione all’interno dell’esperienza²⁹¹. Johnson ne elenca una serie, legati sempre alla dimensione spaziale dell’interazione, e quindi dello schema e delle conseguenti metafore: forze di compulsione, di blocco, di reazione, divergenti, di rimozione, di abilitazione e di attrazione²⁹². Alle forze gestaltiche si associano i verbi modali che, solitamente, esprimono a parole la forza fisica di cui si può fare esperienza, e dagli stessi verbi modali prendono i significati, esprimendo talvolta anche un atto performativo. L’atto performativo, a sua volta, dà poi conto sia di un significato proposizionale, che di un significato nonproposizionale²⁹³ (i cui aspetti si vedranno nelle prossime pagine).

In sintesi, le forze che si applicano e che sono subite all’interno di una interazione contribuiscono a legare, circoscrivere e attribuire significato

²⁹⁰ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., pp. 185-186.

²⁹¹ Johnson, *The Body in the Mind* cit., pp. 42-44.

²⁹² *Ivi*, pp. 45-47.

²⁹³ L’intero capitolo 3 guarda alle forze gestaltiche e riporta casistiche, studi e considerazione di natura ontologica, epistemologica, linguistica e logica. Qui, l’interesse è diretto semplicemente al concetto di forza gestaltica, ai fini della tesi. Cfr. *Ivi*, pp. 48-64.

all'esperienza. Attribuire significato implica una concettualizzazione (metaforica) del significato e una sua eventuale espressione, verbale e non verbale. Se il significato verbale è semplice da intendere, la non verbalità del significato si esprime, invece, non attraverso la semantica ma nella sintassi e nella pragmatica, ovvero nel modo in cui si organizza una proposizione. Questo era già stato notato a suo tempo da Noam Chomsky. Anche nella sintassi e nella pragmatica subentra l'incarnazione del significato, poiché esse codificano tutti quegli aspetti gestaltici che si danno nell'esperienza²⁹⁴. La disposizione dello spazio diventa disposizione (non)proposizionale e la forza del contesto si esprime (anche) nella posizione sintattica delle parole. Come la metafora è espressione del concetto incarnato, così lo è il linguaggio, a sua volta incorporato e incarnato nell'esperienza quotidiana.

3.3. *La questione del significato nonproposizionale*

Si è già fatta menzione più volte dell'idea di 'significato nonproposizionale', per distinguerlo dal più familiare 'significato proposizionale'. Questo perché, nell'interesse di Johnson, vi è la volontà di sciogliere il significato dai suoi legami prettamente semantici, per chiarire come il significato sia qualcosa di oltre rispetto al linguaggio. L'analisi di Chomsky su sintassi e pragmatica si muove proprio in questo senso; la tesi di Johnson supporta il pensiero del linguista, dimostrando come la metafora abbia un parziale potere nel determinare il significato di una proposizione. Nelle prime pagine di *Metaphors we live by*, infatti, Lakoff e Johnson affermano che il significato di una espressione linguistica è contenuto nell'espressione stessa; tuttavia, se le parole hanno un loro significato intrinseco, indipendente dal parlante o dal contesto, vi sono tuttavia dei casi pragmatici in cui il contesto o chi proferisce la frase determina il significato²⁹⁵. Ciò dimostra, dunque, che il significato non è solo una questione linguistica e proposizionale, bensì interattiva. Da qui, l'idea del significato nonproposizionale.

Il significato nonproposizionale è così definito poiché presuppone la coesistenza, in un significato, di condizioni nonlinguistiche ed extrasentenziali²⁹⁶,

²⁹⁴ Johnson, *Embodied Mind, Meaning and Reason* cit., pp. 27-28.

²⁹⁵ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., pp. 11-13.

²⁹⁶ Johnson (ed.), *Philosophical perspective on Metaphor* cit., p. 22.

come sono appunto il contesto in cui una proposizione viene espressa o la persona che parla. La metafora richiamata da Johnson (e Lakoff) LINGUISTIC EXPRESSIONS ARE CONTAINER OF MEANING è esemplificativa in questo senso. Per Johnson, il significato sta nelle parole; tuttavia, è nelle espressioni linguistiche che il significato di ogni singolo termine interagisce con la totalità dei significati espressi e con le condizioni nonproposizionali²⁹⁷. Ciò permette all'espressione linguistica sia di sopravvivere indipendentemente, sia di modificare il suo significato in base al contesto.

L'idea di nonproposizionalità è qualcosa su cui Johnson insiste molto per poi giustificare l'esistenza degli schemi immaginativi e il significato 'organizzativo' che hanno a livello spaziale, così come farebbe la sintassi di una frase²⁹⁸. Lo schema della VERTICALITÀ ne è un esempio. Un altro di questi è il già riportato PHYSICAL APPEARANCE IS A PHYSICAL FORCE: immaginate di avere di fronte a voi una persona sconosciuta che considerate particolarmente attraente per tratti somatici, abbigliamento, postura. Non c'è dialogo in questa visione: la sola presenza fisica è motivo di attrazione, poiché l'insieme delle caratteristiche di questa persona significano attrazione²⁹⁹. Abbiamo dunque una causa, un significato e un effetto. Allo stesso modo agisce la dimensione estetica della musica, anch'essa equiparabile a una forza che agisce sull'individuo. La comprensione della forza musicale avviene per via metaforica³⁰⁰, e ciò avviene a prescindere dal testo: guardando alla sola melodia, direi che il significato musicale espresso da *Cowboys from hell* dei Pantera (musica metal) sia ben differente rispetto a *Roads* di Westerman (indie britpop).

Il punto, per Johnson, è evitare una riduzione del significato alla sola lingua. Per questo si avvale dell'espressione *embodied meaning* per indicare il significato che proviene dall'esperienza, dal movimento, da una struttura gestaltica in divenire, e dell'espressione *immanent meaning* per il significato proposizionale e concettuale. Il caso dell'aspetto fisico come forza fisica suggerisce proprio questo: un significato *embodied* dettato da una situazione non-verbale e in movimento. Ciò richiama all'idea di significato tracciata da Gallagher tra ciò che è intrinseco e

²⁹⁷ Johnson (ed.), *Philosophical perspective on Metaphor* cit., p. 293.

²⁹⁸ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 2.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 7.

³⁰⁰ Johnson, *Embodied Musical Meaning* cit., p. 99.

immanente alla lingua e ciò che si ritrova per via incarnata, nella situazione interattiva. Grazie a questa distinzione arriva ad affermare che, se il significato fosse solo una questione verbale e concettuale, avverrebbe facilmente una cristallizzazione del significato stesso, poiché non cambierebbe attraverso l'esperienza. L'esperienza umana si farebbe intellettualizzata, e i processi di comprensione e del pensiero fornirebbero solo entità o proprietà statiche³⁰¹. Per questo Johnson insiste sull'importanza del corpo, dell'esperienza e dell'incarnazione per fini e finalità filosofiche. L'incarnazione, con i suoi significati incarnati, si fa 'luogo dell'esperienza':

where Dewey and the [Patricia] Churchland alike say it is, namely, in the patterns that emerge through our sensorimotor activity: as we orient ourselves spatially and temporally, direct our perceptual focus for various purposes, move our bodies as functional unities, and manipulate objects to accomplish our ends. In short, the place to begin is with our embodiment, which is the locus of our experience.³⁰²

Johnson riporta personali aneddoti per dimostrare quanto gli aspetti nonlinguistici e *body-based* siano importanti nel pensare il significato. Descrive ad esempio i suoi momenti alla *high school* quando, nel pomeriggio, ballava con la fidanzata di allora sulle note di Nat King Cole. L'episodio ha un chiaro significato prossemico privo di parole³⁰³, utilizzato da Johnson contro le critiche dei filosofi analitici, per i quali la profondità del significato è data dal solo accesso linguistico al significato stesso. In realtà, la posizione di Johnson non sacrifica né una dimensione, né l'altra: le compenetra. A mio avviso, Johnson attraverso il suo sistema filosofico compie un'operazione di riorganizzazione della conoscenza, dove la semantica (intesa come 'disciplina del significato') ingloba la linguistica. Quest'ultima diventa quindi un sottoinsieme del significato.

Questa dinamica empirica permette al significato di non assumere l'aspetto di una rappresentazione statica, ma di essere cangiante. Per Johnson l'aspetto nonlinguistico e la base corporale ed esperienziale dell'essere umano riportano al pensiero di Merleau-Ponty. Secondo il francese, è la connessione tra gesto e

³⁰¹ Johnson, *The Meaning of the Body* cit., p. 11.

³⁰² Johnson, *Knowing through the Body* cit., p. 7.

³⁰³ Johnson, *The Aesthetic Meaning of Thought* cit., p. 87.

linguaggio a fare il significato, all'interno del processo transitivo dell'enattivismo³⁰⁴. È dunque l'enazione del movimento e del linguaggio a permettere al significato di cambiare e di esprimersi nel cambiamento, e di stabilire secondo Johnson un'adeguata teoria del significato³⁰⁵. In questa situazione mutevole, in cui non è più possibile ammettere una teoria della verità basata sulla corrispondenza tra oggetto e relazione metafisica, Johnson conia il termine di *embodied realism*³⁰⁶. Con *embodied realism*, egli intende quella realtà umana in cui la percezione non dipende (solo) da una oggettivizzazione delle proprietà, ma anche dal proprio corpo, dalle sue caratteristiche organiche e dal punto di vista dal quale si percepisce. In questo modo, il significato non può dipendere solo dall'oggettivizzazione della parola e del pensiero; subentra invece l'esperienza e il suo carico enattivo, che può essere determinato in seconda battuta dall'*exaptation* dei processi cognitivi e dalla *conflation* delle diverse esperienze a livello mentale. Questo perché, come ricorda Johnson nelle primissime pagine di *Philosophy in the Flesh*, la ragione non è disincarnata, non è universale, non è totalmente conscia (anzi) e non è priva di emozioni³⁰⁷.

3.4. Il senso del corpo nelle sue incarnazioni

Nel paragrafo 3.1 ho dato la definizione generale di metafora, mentre nei due paragrafi successivi si sono visti gli schemi nei quali opera l'immaginazione e lo spazio in cui avviene l'incarnazione, nonché la questione nonproposizionale e incarnata del significato. Manca, infine, una visione generale sul processo di incarnazione vero e proprio e su come il corpo si comporta in tal senso. Si è già menzionata la dimensione subconscia del corpo in movimento nel contesto dato (un'istanza, per riprendere Gallagher, chiaramente enattiva). Il primo passo in questo senso, *ça va sans dire*, è un cambio di metafora relativo al corpo, inteso non più come macchina (computazionale o guidata dalla mente o dalla coscienza) ma come organismo interattivo. Sarebbe infatti la metafora BODY AS A

³⁰⁴ Johnson, *Merleau-Ponty's Embodied Semantics: From Immanent Meaning, to Gesture, to Language* cit., p. 24.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ Johnson, *Philosophy in the Flesh* cit., p. 26.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 4.

(PURPOSEFUL) ORGANISM a consentire una spiegazione più coerente alla dimensione teleologica dell'essere umano, nei principi di causalità che la metafora BODY AS A MACHINE, invece, non spiega appieno³⁰⁸ (se non con un mero 'tenersi in vita' come scopo finale del corpo).

In questa interazione organica e prettamente fisica ed esperienziale, richiamo come ulteriore elemento argomentativo le considerazioni di Eva Sweetser in merito alla metafora UNDERSTANDING IS SEEING, riportate da Johnson³⁰⁹. In questo caso, Sweetser nota come non si tratta di accostare solo la dimensione visiva alla comprensione (e quindi di concettualizzare una facoltà fisica). Nel caso della metafora, 'vedere' va oltre il semplice utilizzo degli occhi; 'vedere' assume la dimensione fisica del tocco e della manipolazione, secondo i significati di 'cattura dello sguardo', percepire (dal lat. *-cipio*, 'cogliere'), scrutare (lat. *scrutari* 'prendere dallo scarto'), esaminare (lat. *ex+agmen-* 'tirare fuori da un filo'), discernere (lat. *dis-cerno* 'separare')³¹⁰. Anche la vista, dunque, per quanto pertinente alla realtà e all'esperienza, ha una sua dimensione ancora più tattile rispetto al semplice vedere, e dimostrerebbe la stretta correlazione tra il pensiero e la sua natura incarnata. Un processo che si trasmette linguisticamente, fino alla contemporaneità.

Questa continuità linguistica e temporale può essere analizzata assumendo un'ulteriore prospettiva, che potrebbe spiegare l'intreccio tra diversi livelli di esperienza, percezione e manipolazione del concetto. Secondo la *theory of conflation* di Christopher Johnson, bambine e bambini hanno simultaneamente esperienze sensomotorie, esperienze soggettive, esperienze nonsensomotorie e semplici esperienze cognitive. Le esperienze però non sono distinte, ma sono costantemente confluenti l'una con l'altra. Per un bambino l'esperienza dell'abbraccio, ad esempio, ha un carico fisico, psicologico ed emotivo-sensoriale che non vengono distinti. Dopo un periodo di differenziazione, l'essere umano impara a distinguere le esperienze, ma rimane pur sempre la memoria passata,

³⁰⁸ Le considerazioni sul corpo come organismo sono prese dal lavoro di Hans Selye in merito al passaggio dal corpo come macchina al corpo come organismo omeostatico, al corpo come organismo allostatico, ovvero rispondente a livelli di stress (positivo) e di conseguente evoluzione, all'interno del paradigma clinico; cfr. Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 136.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 136

³¹⁰ Sweetser, così come è riportato da Johnson, porta avanti la sua disamina guardando anche alla radice indoeuropea, per es. *see*, 'vedere', che deriva da 'seguire'; cfr. *Ivi*, p. 108.

dove persiste una correlazione nella mescolanza e nei significati dell'esperienza fisica e mentale³¹¹.

La *theory of conflation* spiega, in altre parole, la complessità dell'esperienza e i diversi livelli che la compongono, così come lo fa un *image schema* o, più in generale, una struttura gestaltica. Che sia uno schema, una struttura o una narrazione, sta di fatto che il significato di gesti e parole trova un senso solo se calato in un'unità coerente. La narrazione è ciò che prima di tutto dimostra questa coerenza narrativa; secondo Johnson, la narrazione offre il modello più vero di esperienza umana. Egli supporta questa affermazione tramite le parole di Alasdair MacIntyre, per il quale nella società umana abbiamo bisogno di capire e di farci capire, e quindi la costruzione di senso e significato avviene attraverso questo bisogno³¹². In questo senso, l'operazione di comprensione dell'esperienza e dell'incarnazione (della conoscenza, dei significati, della mente), diventa una questione narrativa, personale e sociale.

Nella dimensione della narrazione, e tenendo conto della distinzione tra i significati proposizionali e i significati nonproposizionali, Johnson propone la distinzione terminologica già citata di *embodied meaning* e *immanent meaning*, per andare oltre la definizione concettuale e proposizionale del significato. Il significato incarnato va oltre ciò che il significato immanente esprime attraverso un pensiero proposizionale; è oltre le parole e le frasi, e preserva la dimensione del corpo, senza scadere nell'intellettualizzazione dell'esperienza³¹³. Non si deve però ricadere nel dualismo: piuttosto, si dovrebbe tenere in considerazione un passaggio dei significati, tra *embodiment* e immanenza, dove il primo influenza il secondo, seguendo il principio di continuità di Dewey.

Il concetto di *embodied meaning* porta a una considerazione tanto banale quanto doverosa, così come la propone Johnson nelle ultime pagine di *The Meaning of the Body*. Tutte le argomentazioni vertono attorno al concetto di significato e di incarnazione del significato, ma qual è il significato di 'corpo',

³¹¹ Lakoff, Johnson, *Philosophy in the Flesh* cit., p. 46.

³¹² Johnson cita Alasdair MacIntyre in *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2nd ed., 1984), p. 216; cfr. Johnson, *Embodied Knowledge* cit., p. 372.

³¹³ Johnson M., *Merleau-Ponty's Embodied Semantics: From Immanent Meaning, to Gesture, to Language*, EurAmerica, 36, no. 1 (2006), 1-27, p. 8.

all'interno di questi argomenti?³¹⁴ Come si ridefinisce il corpo, alla luce delle diverse istanze portate a favore dell'incarnazione? Di nuovo, la posizione di Johnson sta nel non ridurre il corpo a oggetto o cosa, la qual cosa comporterebbe una certa difficoltà nel pensarsi come mente incarnata in un corpo. Johnson si appoggia a Merleau-Ponty per affermare invece che il corpo è, innanzitutto, un *lived body*, un corpo vissuto; un corpo che il francese chiamava 'fenomenologico', non 'collocato' nello spazio bensì situato nello spazio. Un corpo che vive, che si muove, interagisce e fa esperienza. Questo induce a non ridurre il corpo a una sola definizione, poiché l'esperienza del corpo è più complessa e stratificata di quanto si potesse pensare prima del Novecento. Per questo motivo, Johnson indica cinque diversi livelli nei quali corpo e mente sono un tutt'uno, coesistenti e irriducibili l'uno all'altro: (1) il corpo come organismo biologico, (2) il corpo ecologico, inteso come situato nell'ambiente, (3) il corpo fenomenologico, cioè il corpo che fa esperienza, (4) il corpo sociale, che si pone come intersoggettivo nell'*oikos* in cui vive e fa esperienza, e infine (5) il corpo culturale, che comprende artefatti, pratiche, comportamenti istituzionali, ritualità e modi di interagire propri di una cultura³¹⁵. Il denominatore comune di questo elenco è il corpo, e per questo motivo Johnson risponde alla domanda implicita "*Why the body matters*"³¹⁶ con la seguente affermazione: "our embodiment is constitutive of the structure of our concepts and our reason"³¹⁷. Il corpo è la base della nostra conoscenza, e l'estetica è la dimensione nella quale si spiegano i processi nei quali si modellano l'esperienza e i suoi significati. La comprensione di tali processi è essa stessa un processo, *in primis* dell'immaginazione, e di come l'immaginazione legge la realtà. Ma soprattutto, Johnson riporta la filosofia alla questione primordiale per la quale si fa filosofia: per trovare un significato alle cose che ci circondano³¹⁸ o, in altre parole, trovare un 'senso'.

Johnson espone, tramite il pensiero di Dewey in merito al significato, la distinzione tra *senso*, cioè 'sentire' la situazione come appropriata e significativa,

³¹⁴ Johnson, *The Meaning of the Body* cit., 274.

³¹⁵ Johnson M., *What Makes a Body?* The Journal of Speculative Philosophy, 22(3) (2008), 159–169. <http://www.jstor.org/stable/25670709>, p. 163.

³¹⁶ La proposizione è il titolo dell'ultimo capitolo del libro di Johnson del 2017, cfr. Johnson, *Embodied Mind, Meaning and Reason* cit., p. 220.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ Johnson, *Embodied Mind, Meaning and Reason* cit., p. 225.

e la *significazione*, cioè il segno che si dà a un oggetto o evento con un dato significato³¹⁹. Il senso è, per l'appunto, una sensazione, ma è pur sempre una forma di significato che emerge dall'esperienza, in maniera preriflessiva e prelinguistica. Ciò che è rilevante è la sua natura prettamente incarnata, incorporata e enattiva. Questa affermazione ci riporta alla dottrina delle 7E relativa alla mente e ci conduce alla seguente conclusione: se la mente è incarnata, e il significato è incarnato, sussiste dunque un piano di incarnazione nel quale mente e significato coesistono. Un piano collettivo, se assumiamo la definizione di *mente* data da Dewey, dove si producono e autoproducono significati, e nel quale emerge sia il significato collettivo che quello personale. Dentro a questo piano, forse, emergono anche le nostre coscienze.

³¹⁹ Johnson, *Mind in Nature* cit., p. 61.

Capitolo III

L'emergenza della coscienza

Nei suoi studi neurofenomenologici ed enattivisti, Shaun Gallagher ha indagato l'incarnazione della mente attraverso le istanze e i concetti provenienti dal corpo e dalla descrizione di esso. Mark Johnson ha invece reso il suo pensiero come un olismo incarnato, includendo attraverso lo studio della parola l'incarnazione del campo semantico, dell'estetica, della morale. Giunto a questo punto, non mi rimane che affrontare la questione principale per la quale queste pagine sono state scritte: l'*hard problem* della coscienza, ovvero come avviene il passaggio dall'esperienza concreta al pensiero, e come questo contesto possa spiegare la coscienza.

Ciò che accumuna le tesi dei due autori è che il passaggio dalla realtà dell'esperienza allo stato mentale avvenga attraverso la mediazione del corpo. Le domande da porsi allora sono le seguenti: dove si pone la coscienza, all'interno del paradigma dell'incarnazione? Si può dare un'idea di coscienza che sia, prima di tutto, incarnata? Come si dovrebbe intendere il termine, o il concetto, o la sostanza 'coscienza', partendo dalle istanze incarnate esposte nei primi due capitoli? È possibile supportare l'idea di una 'emersione' della coscienza, all'interno del paradigma dell'*embodiment*, e come si può ridiscutere l'idea di coscienza dentro questa cornice?

Per tentare di rispondere a queste domande, andrò prima ad analizzare i punti di contatti tra i concetti espressi da Gallagher e quelli esposti da Johnson. Proverò poi ad avanzare delle ipotesi che possano esprimere un'idea di coscienza incarnata, valutandone infine possibili limiti e criticità. È più che probabile che il risultato finale non sia altro che un'esposizione apofatica, un ulteriore modo per dire cosa 'non' è coscienza; d'altro canto, ragionare per esclusione, in una forma logica che si avvicini alla *reductio per absurdum*, significa avvicinarsi di un altro, piccolo passo verso la conoscenza della coscienza.

1. Tra Gallagher e Johnson: la relazione tra *body schema*, *body image* e *image schema*

Ripensando alla portata del lavoro di Gallagher e di Johnson, viene abbastanza facile vedere dei punti di contatto tra i concetti principali a supporto delle loro tesi e che ho preso in esame per la presente questione sull'incarnazione della mente e del significato. I due autori si citano reciprocamente e appartengono, ognuno a modo proprio, alla corrente filosofica ereditata dai già citati James, Dewey e Merleau-Ponty. D'altronde, l'origine dei problemi da loro affrontati è la medesima: mi riferisco al dualismo cartesiano, che nella filosofia occidentale ha scisso la mente dal corpo. Nell'ultimo secolo, questo dualismo è stato rigettato dalle scienze cognitive³²⁰, e ciò ha fatto sì che Gallagher e Johnson, aderendo rispettivamente all'*embodied cognition* e alla *cognitive semantics*, si allineassero a questo rifiuto. Il cognitivismo, infatti, aspira a tradurre in scienza le informazioni veicolate dal corpo e dal linguaggio: questo passaggio è sottolineato da Gallagher in *Brainstorming*, proprio citando Mark Johnson. Secondo Gallagher, il corpo nello spazio fonderebbe e determinerebbe il linguaggio e i conseguenti concetti astratti (come i principi morali, per esempio), la cui comprensione ed espressione avverrebbe negli schemi metaforici³²¹. Un esempio del passaggio tra corpo, linguaggio e mente emerge nell'ambito degli studi cognitivi tra EC forte ed EC debole nella valutazione dell'esperienza corporea sulle funzioni cerebrali. All'ascoltare la parola '*lick*', per esempio, si è dimostrata l'attivazione di aree corticali specifiche del cervello che suggerirebbero al corpo di compiere il gesto di leccare. Le aree non sono le medesime se le parole pronunciate e ascoltate sono invece '*kick*' o '*pick*' (calciare o scegliere)³²². Ciò dimostra che a una singola parola, dunque, corrisponde sia un gesto (nel corpo) che un'attivazione cerebrale (nella mente).

Leccare, calciare o scegliere sono azioni, e lo sono dato un contesto in cui vengono compiute. Ciò significa, nell'esempio qui sopra esposto, che l'enattivismo di Gallagher si giustifica proprio nella relazione e nel contesto in cui

³²⁰ Gallagher, *How the Body shapes the Mind* cit., p. 134.

³²¹ Gallagher, *Brainstorming* cit., p. 173.

³²² Gallagher, *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind* cit., p. 31.

accadono interazioni sensomotorie. Queste interazioni sono dunque la base delle strutture cognitive di un soggetto, all'interno dell'esperienza cosciente e interattiva tra il medesimo soggetto e l'ambiente³²³. Gallagher ci tiene a specificare ripetutamente qual è il campo pratico in cui opera l'enattivismo. Volendo isolare una 'unità di percezione' dell'esperienza, questa unità non si trova solamente nel cervello (o in più cervelli in comunicazione tra loro nel caso della *social cognition*), ma nella relazione dinamica che coinvolge tutto l'organismo, o tutti gli organismi, nell'ambiente in cui è o sono calati. Ciò permette di includere, all'interno di un sistema di descrizione filosofica, anche le funzioni fisiche di un organismo, come le influenze ormonali o i collegamenti neurali che avvengono nelle interazioni intersoggettive. Funzioni fisiche che, come descrizioni dell'esperienza fisica, sarebbero difficili da esprimere attraverso il linguaggio scientifico delle formule chimiche³²⁴, per esempio. Per questo motivo, a mio avviso, l'emersione di una coscienza nell'interazione tra il corpo e l'ambiente circostante dipende molto dallo spazio in cui il soggetto cosciente si trova 'immerso' e dalle alterità che lo circondano, espresse in un linguaggio fisico e incarnato. Le interazioni determinano impulsi neurali (per esempio dei neuroni specchio), funzioni ormonali, facoltà immaginative che si liberano nel contesto dato e si esprimono attraverso il corpo e le azioni.

In questa 'forte' componente fisica dell'incarnazione si innesta, dunque, la concettualizzazione attraverso metafora, così per come è stata trattata da Lakoff e Johnson nello spiegare il passaggio dall'esperienza al concetto. Un esempio di concetto derivante dall'esperienza sarebbe l'idea di giustizia, originato dall'esperienza di *balance* che il corpo compie nello spazio e data dall'immagine dell'equilibrio, e quindi della bilancia³²⁵. Secondo Gallagher, Lakoff e Johnson si pongono a metà tra la concezione debole della *embodied cognition* e quella forte, grazie al loro lavoro sulla figura metaforica, che svolge la funzione 'trascendente' di passaggio dalle funzioni fisiche a quelle mentali³²⁶, non necessariamente nella consapevolezza di questa interazione (Gallagher cita esplicitamente la

³²³ https://www.treccani.it/enciclopedia/enattivismo_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/.

³²⁴ Gallagher, *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind* cit., p. 162.

³²⁵ *Ivi*, pp. 205-206.

³²⁶ Gallagher, *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind* cit., p. 45.

dimostrazione di Lakoff e Johnson relativa alla cognizione *offline*³²⁷). A sua volta, anche Johnson riconosce nel pensiero di Gallagher questa ‘inconsapevolezza’. In *The Meaning of the Body*, Johnson vede nell’interazione incosciente tra corpo e ambiente del *body schema*³²⁸ un legame tra la fenomenologia di Gallagher, a cui ha guardato per cercare supporto nelle argomentazioni delle proprie tesi, e il cognitivismo semantico di cui si fa promotore³²⁹. La distinzione tra *body schema* e *body image*, per Johnson, serve proprio a questo: a sottolineare la differenza tra il corpo che percepisce (*lived body* fenomenologico) e il corpo enattivo che vive lo spazio. Da questa considerazione, per Johnson diventa cruciale trovare una definizione di cosa sia il corpo, prima di andare a descriverne funzioni, caratteristiche e comportamenti, e per questo motivo guarda agli studi di Gallagher. Secondo Johnson, Gallagher è stato infatti uno di quei filosofi contemporanei che hanno tentato una serie di definizioni relative al corpo, distinguendo tra le diverse tipologie di *body* (dato il contesto), arrivando a sostenere che non si può dare un *body image* senza aver prima inteso cosa sia il *body schema*³³⁰. Risulta centrale, dunque, capire che ruolo ha la coscienza in questo passaggio, poiché si fa dirimente capire come avviene la consapevolezza tra schema e immagine. Consapevolezza che trova un piano condiviso di azione, secondo me, nell’incarnazione. Sul piano dell’incarnazione, infatti, si ha sia un punto di vista soggettivo dell’incarnazione della mente, sia un punto di vista oggettivo riguardante l’incarnazione del significato. Questo piano di mezzo dell’incarnazione si colloca tra l’istanza forte del corpo fenomenologico e l’istanza debole delle rappresentazioni neurali del cervello grazie al corpo stesso³³¹. Johnson incentra questa ricerca nella *cognitive semantics*, cioè nel significato incarnato, la quale nel processo di incarnazione permette la conoscenza attraverso il corpo, per poi giungere all’astrazione linguistica e concettuale, poiché:

³²⁷ Gallagher, *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind* cit., p. 33.

³²⁸ Johnson, *The Meaning of the Body* cit., p. 5.

³²⁹ *Ivi*, p. xv.

³³⁰ Johnson, *What makes a body?* cit., pp. 163-165.

³³¹ Gallagher, *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind* cit., p. 39.

to understand language, rationality, and knowledge we must explore the way structures and patterns of our bodily interactions work their way up into our more abstractive concepts and rational processes, and thereby give us the means for cognizing things as meaningful and for reasoning about them.

Quindi, messi in risalto i punti di contatto tra i due autori, torno a focalizzarmi sui singoli concetti espressi da Gallagher e Johnson. Già solo accostando i termini *body schema*, *body image* e *image schema* si nota un intreccio terminologico e un triangolo concettuale dove lo ‘schema dell’immagine’ riunisce i vertici dello ‘schema del corpo’ e della ‘immagine del corpo’. È realmente così? Qual è il punto di contatto, incarnato e concettuale, tra l’idea di *body schema* e gli *image schemata*? Qual è invece l’intreccio tra gli stessi schemi dell’immaginazione e il *body image*? Vi sono delle implicazioni linguistiche nella percezione di sé stessi attraverso il corpo? La prima mossa è dunque questa: capire, nello spazio e nei corpi, quali relazioni sussistono nella realtà estetico-fenomenologica a livello fisico, dell’incarnazione e della concettualizzazione, tra schemi corporei e strutture metaforiche.

1.1. Il body schema nell’intersoggettività primaria, primary metaphors e exaptation: lo spazio e la sua condivisione

Nell’introduzione al volume edito con Yochai Ataria e Shogo Tanaka *Body schema and Body image. New directions*, Gallagher rimarca il lavoro in background del *body schema* rispetto allo spazio. Questa considerazione è supportata dalla citazione a Merleau-Ponty, per il quale “Our body is not primarily in space, but is rather of space”³³². Se assumiamo come vera l’affermazione del filosofo francese, il corpo di ognuno è dello spazio; quindi, (almeno una) parte dello spazio è nella compresenza simultanea e primaria dei corpi che lo compongono nella loro essenza di *body schema*. Concetto di ‘Essenza’ rimarcato da David Morris nel medesimo volume, per il quale lo schema del corpo ‘è’, dove

³³² Gallagher cita Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*. (D.A. Landes, Trans.). London: Routledge, 2012, p. 149. nell’introduzione al volume di cui è editore insieme agli autori sopra menzionati; cfr. *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, Intr. pp. xv-xvi.

‘è’ ne indica l’essenza. Il *body schema* non sarebbe un nome o una rappresentazione, bensì un verbo, un’azione, un processo nell’interazione organismo-ambiente. Il *body schema* avrebbe, dunque, una caratteristica di globalità, data dalla sua immediatezza come corpo organico, e sarebbe la ‘causa mobile’ della soggettività in movimento³³³, il cui moto dipende dal contesto. In altre parole, il *body schema* sarebbe una forma gestaltica organizzata spaziotemporalmente, dipendente dall’ambiente³³⁴, e sarebbe la base sulla quale instaurare una possibile discussione sulla consapevolezza di sé e di una coscienza³³⁵.

Tra esperienza e consapevolezza vige una duplice prospettiva condivisa dal movimento concreto di un soggetto e l’astrazione di tale movimento, che Gallagher riporta dall’osservazione del *joint body schema* (cioè nell’osservare le azioni compenstrate di diversi schemi). Gallagher nota come, dal comportamento concreto, si può astrarre la struttura, cioè la figura gestaltica composta da processi cognitivi e riflessivi, nei quali concorrono fattori culturali, sociali e normativi³³⁶. Questa astrazione d’insieme è ciò che Gallagher definisce come ‘intersoggettività primaria’, ovvero quell’innata capacità sensomotoria di ‘percepire’ e ‘relazionarsi’ con gli altri. Uso le virgolette per indicare i termini di percezione e relazione poiché non si tratta di interventi consci (così come potrebbero essere nell’ambito del *body image*); in questa intersoggettività primaria, cui concorrono i *body schema* di più soggetti, è la parte precosciente (o incosciente) a predominare, nella quale comunque sussiste un livello di relazione e di percezione intrinseca e non necessariamente nota. Per Gallagher, si tratta di una dimensione preconettuale nella quale le persone si manifestano nel loro essere ‘schema’, e in quanto ‘schemi’ vengono percepite³³⁷. Ciò si nota con evidenza, di nuovo, nella

³³³ De Preester riprende il pensiero di Maine de Biran e di Michel Henry in merito al corpo, cfr. De Preester H., *A radical phenomenology of the body: subjectivity and sensations in body image and body schema*, in: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 60.

³³⁴ Halák J., *Body schema dynamics in Merleau-Ponty*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 39.

³³⁵ Halák, all’interno del capitolo in cui tratta del *body schema* in Merleau-Ponty, sottolinea la differenza tra l’idea dello schema nel filosofo francese, per il quale è una dimensione strutturale necessaria per la coscienza, e l’idea di Gallagher di *body schema*, che sarebbe esclusa da una dimensione di coscienza del soggetto. Cfr. *Ivi*, p. 38.

³³⁶ Gallagher, *The Self and its Disorder* cit., p. 197.

³³⁷ Gallagher, *Action and Interaction* cit., p. 101.

dimensione neonatale: già a due mesi di vita un piccolo essere umano si sintonizza con l'attenzione che gli viene prestata da un'altra persona; nel medesimo lasso di tempo, sussiste un'interazione tra temporalità ed emotività di gesti e suoni. Questa interazione si affina tra i cinque e i sette mesi, mentre a sei mesi il neonato inizia a cogliere nell'ambiente gli obiettivi da raggiungere. Queste focalizzazioni si fanno poi continuative nel tempo come azioni di una certa durata entro l'anno del neonato³³⁸.

Nonostante questa ricchezza percettiva, non è immediato poter affermare che un neonato si possa definire 'cosciente' in termini fenomenologici. Quindi, risulta difficile parlare di una 'coscienza' in questi termini. Tuttavia, questa attenzione posta dai neonati, nell'intersoggettività con l'adulto, è stata riscontrata soprattutto nei casi dove era riscontrabile un'intenzione di cura³³⁹ da parte dell'adulto verso il bambino. Questa dinamica tra vicinanza fisica (la causa) e attivazione cognitiva del neonato è una delle condizioni fisiche che spiegherebbero l'idea di *primary metaphors* formulata da Joseph Grady. Grady definisce le metafore primarie come la base da cui emerge la natura dei concetti metaforici:

often grounded in more experiential metaphorical patterns, called primary or primitive metaphors, which express recurrent correlation in our embodied experience, in such a way that intimacy co-occurs with closeness [...] considering correlates with weighing [...] and analyzing is related to cutting³⁴⁰.

Le *primary metaphors*, dunque, sarebbero naturalmente collegate all'esperienza incarnata. La teoria di Grady proviene dagli studi di Christopher Johnson sull'apprendimento dei bambini, secondo la teoria della conflazione³⁴¹ (la già citata teoria per la quale in giovane età l'essere umano 'mescola' esperienze fisiche ed esperienze mentali).

³³⁸ Gallagher, *Action and Interaction* cit., pp. 102-103.

³³⁹ Gallagher, *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind* cit., pp. 45-46.

³⁴⁰ Lima, Paula. (2006). About primary metaphors. DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada. 22. 109-122. 10.1590/S0102-44502006000300009, p. 110.

³⁴¹ Johnson, *The Aesthetics of Meaning and Thought* cit., p. 188.

Nel caso delle *primary metaphors*, quindi, la correlazione avviene tra dimensione sensomotoria e la concettualizzazione all'interno dell'esperienza soggettiva. Ciò avverrebbe sia in età neonatale, sia nel prosieguo della vita: la primarietà delle metafore è data dalla correlazione diretta tra esperienza e concetto. Tornando al caso di vicinanza tra bambino e adulto, la ripetizione del modello di sensomotricità porta al riconoscimento di un'azione di cura, la quale crea inconsciamente nel neonato la metafora PSYCHOLOGICAL INTIMACY IS PHYSICAL CLOSENESS. Per lo stesso meccanismo, secondo Grady, si potrebbero introiettare centinaia, se non migliaia, di queste metafore primarie (altri esempi possono essere AFFECTION IS WARMTH, KNOWING IS SEEING, MORE IS UP/LESS IS DOWN, IMPORTANT IS BIG, CAUSES ARE FORCES) in maniera del tutto automatica e incosciente, dalla sfera infantile fino all'età adulta³⁴². Le *primary metaphors*, in questo modo, porrebbero le basi del ragionamento e del pensiero, mentre le concatenazioni logiche di altre metafore, via via più complesse, andrebbero a comporre la conoscenza concettuale dell'essere umano nei confronti del mondo. La conoscenza viene poi ordinata e categorizzata, seguendo le inferenze logiche spaziali (soprattutto di 'contenimento' di un significato in un altro) e i processi di astrazione del concetto³⁴³. Questo processo si può collocare nel campo d'azione dell'*exaptation* su più livelli: dal reclutare l'esperienza sensomotoria per la concettualizzazione metaforica primaria, alle metafore primarie che a loro volta vengono adoperate nel più complesso e ampio campo epistemologico.

In questo spazio dell'intersoggettività primaria, dettata dal (e dai) *body schema* e nel quale si può innestare l'idea delle *primary metaphors*, accade anche un'intersoggettività di secondo livello, nella quale l'interazione tra due soggetti è mediata dallo stesso oggetto di interesse e attenzione. Anche l'idea di *secondary intersubjectivity* viene dall'osservazione neonatale, dove è stato osservato come i bambini riescano a prestare attenzione e intuire cosa manipola un'altra persona³⁴⁴, determinando un contesto di attenzione condivisa (una triangolazione d'attenzione tra soggetto-neonato-oggetto), nel quale, a diversi livelli di complessità, le persone

³⁴² Gallagher, *Action and Interaction* cit., pp. 178-179.

³⁴³ Ivi, p. 180.

³⁴⁴ Ivi, p. 106.

partecipano sia nelle attenzioni che nelle azioni (condivise)³⁴⁵. Se risulta però semplice pensare di poter condividere un'azione con un certo grado di 'coscienza' tra soggetti, più difficile è ammettere che vi sia un'attenzione inconscia, dato che ci troviamo ancora nel campo d'azione del *body schema*. Per quanto ciò possa risultare paradossale, ritengo che l'idea di essere al tempo stesso inconsci e attenti si ammetta nel momento in cui accade un'attrazione esterna, cioè un qualcosa del mondo esterno che polarizza l'attenzione di un soggetto. Ciò renderebbe il soggetto passivo e al tempo stesso attratto, senza un'attivazione interna della coscienza. Questa dinamica di attrazione, all'interno di un paradigma 'governato' dal *body schema*, richiama l'idea dei fattori prenoetici, introdotti da Gallagher come 'contenuti inconsci' di un contesto. Questi 'contenuti', però, non risultano propriamente passivi come lo erano nell'idea husserliana di *hyletic data* poiché non dotati di intenzione. Questi contenuti hyletici esercitano una forza 'passiva', poiché causano degli effetti³⁴⁶, e come *forze* dovrebbero essere trattati. A ciò, aggiungo l'interesse nell'osservare come il *body schema* di un soggetto si possa considerare al tempo stesso una forza prenoetica tra le altre, poiché il *body schema* trattiene l'esperienza fatta nel tempo, 'ricorda' azioni, modelli, metafore primarie incarnate (come la vicinanza fisica come intimità soggettiva) e ne fa la sua forza, diventando una forza attrattiva a sua volta, almeno in potenza³⁴⁷; un neonato, in fin dei conti, 'attrae' le attenzioni di un adulto. È l'esperienza a diventare la forza del *body schema*, la cui forza o resistenza si applica inconsciamente nel contesto di cui fa parte, nelle azioni e nelle attenzioni condivise.

L'ambiente in cui si sviluppa l'intersoggettività primaria, dunque, diventa una sorta di *sistema contestuale* in cui il corpo, a livello inconscio, viene attratto dal contesto inorganico e organico. Nell'intersoggettività avviene ciò che Gallagher nomina *mutual recognition*. In questa riconoscimento reciproco vi sarebbe immediatezza, e quindi assenza di consapevolezza, e sarebbe il primo passo per una successiva e graduale cognizione sociale e relazionale. Questo mutuo riconoscimento ricalca, secondo Gallagher, il concetto di *Aufforderung* di

³⁴⁵ Si veda il par. 3.2, cap. 1, della tesi, su *joint basic action* e *joint basic attention*.

³⁴⁶ Gallagher, *The Inordance of Time* cit., p. 182.

³⁴⁷ *Ivi*, pp. 188-189.

Fichte: una dinamica soggettiva nella quale un soggetto ‘esorta’ alla convocazione un altro soggetto³⁴⁸, senza mediazione tra i due. Questo sistema di forze attrattive e gestaltiche espresse dal corpo si possono esprimere linguisticamente attraverso i verbi modali, seguendo l’analisi proposta da Johnson nel 1987. I verbi modali, secondo Johnson, escono da un paradigma logico e binario per entrare nell’analisi gestaltica dove, all’interno di un’esperienza complessa, è possibile valutare una possibilità (*can*), una scelta (*may*), un dovere (*must*)³⁴⁹ come delle forze di diversa gradazione, che spingono o attraggono un soggetto in base al contesto.

In questa ‘analisi gestaltica’, le forze sono solo uno degli elementi che compongono ed esprimono una cosiddetta ‘gestalt esperienziale’; gli altri elementi che possono concorrere a una dinamica simile sono le parti in gioco (soggetti e oggetti), eventi collaterali e secondari, tempistiche, sequenze dei fatti, obiettivi³⁵⁰. Le gestalt esperienziali sono alla base e costituiscono i concetti metaforici, secondo Lakoff e Johnson, a partire dall’esperienza naturale corpo-ambiente³⁵¹, per poi procedere verso l’astrazione (narrazione, cultura, intellettualizzazione). Ciò non è altro che la ripresa delle *primary metaphors* e della loro concettualizzazione a partire dall’esperienza. Di nuovo, sottolineo come questo passaggio dall’esperienza fisica, intesa come gestalt in cui agiscono interazioni e forze e nella quale il *body schema* si muove, all’esperienza mentale, avviene tramite *exaptation*. Nell’*exaptation*, è proprio il *body schema* a svolgere quel ruolo preponderante di incarnazione delle funzioni che permettono poi alla mente di fare un salto qualitativo ed evolutivo, attraverso le metafore primarie. Si tratta di un primo livello dal quale si può intendere una emersione della coscienza, nella continuità dell’esperienza dal corpo alla mente³⁵². In questo spazio, si apre una sorta di linea progressiva ed espansa della conoscenza (la linea che viene definita come *evolutionary epistemology*³⁵³), ovvero un processo dinamico che si muove

³⁴⁸ Gallagher, *Action and Interaction* cit., p. 196.

³⁴⁹ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. 48.

³⁵⁰ Johnson porta l’esempio di gestalt esperienziale secondo un generico evento; segue poi un altro esempio relativo a un’esperienza gestaltica di un oggetto, con le relative proprietà percettive e dimensionali; cfr. Johnson, *Metaphorical Reasoning* cit., p. 385.

³⁵¹ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 117.

³⁵² Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., pp. 102-103.

³⁵³ <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-evolutionary/>

nella relazione biunivoca e rilancia continuamente il campo di apprendimento dell'essere umano, nei confronti del mondo e di sé stesso.

1.2. *Il body image e la percezione critica della conscientiousness*

Il *body schema* quindi, nello spazio in cui opera, fornisce in qualche modo il materiale, nel contesto ambientale in cui un soggetto vive e fa esperienza, per porre le condizioni necessarie per l'emersione di una coscienza. Sul fronte della percezione fenomenologica, invece, rimane aperta la questione relativa al *body image*, che sembra rivestire quella parte in cui è possibile che si manifesti una coscienza consapevole, poiché subentrano le condizioni di percezione, attitudine e credenza di un soggetto (così come da definizione di *body image*) e quindi di un certo grado di intenzionalità. Sono peculiarità, queste, che rimangono esterne al *body schema*, il quale non include dinamiche consapevoli di attenzione, concettualizzazione e di riconoscimento emotivo. Il *body schema*, come già espresso, si fa carico di quelle situazioni che Gallagher chiama *performance prenoetiche*, le quali aiutano a strutturare la coscienza, ma non si mostrano esplicitamente alla coscienza stessa³⁵⁴. La distinzione richiama, con altri termini, la differenza heideggeriana tra un mondo *ready-to-hand*, cioè predisposto all'utilizzo immediato, e il mondo *present-at-hand*, che viene oggettivato, ovvero reso oggetto di attenzione e di coscienza. Il primo caso rispecchierebbe il concetto di *body schema*, il secondo quello di *body image*³⁵⁵.

Ciò che di base distingue i due concetti, dunque, è la percezione e la consapevolezza nel percepirsi, funzione a sua volta basilare nel contesto fenomenologico³⁵⁶. Nel caso del *body image*, ciò implica una propriocezione di sé dettata, almeno in parte, dall'immaginazione (dato l'utilizzo del termine *image* per definire il concetto). Da questa *image* si può affermare che derivi un *phantasma*, che il soggetto utilizza come calco della proiezione di sé nel mondo. Il *body image*, quindi, sarebbe una rappresentazione, come non manca di rimarcare Gallagher, distinguendo tra l'immagine e lo schema del corpo. La

³⁵⁴ Gallagher, *How the Body shapes the Mind* cit., p. 32.

³⁵⁵ Gallagher, *Phenomenology* cit., p. 22.

³⁵⁶ Gallagher, Zahavi, *The Phenomenological Mind* cit., p. 189.

rappresentazione, in quanto astrazione oggettificata, si discosta dall'ambiente in cui è calata; ciò implica che sia astratta dal contesto (laddove nel termine 'contesto' si comprende anche il *body schema* da cui il *body image* si origina³⁵⁷). Se il *body schema*, come già scritto, è un concetto molto vicino all'essenza di sé, il *body image* lo è in misura diversa, a causa di molteplici fattori mentali e alla parzialità della percezione delle parti del corpo. Tuttavia, il *body image* è anche il concetto che esprime la volontà di un soggetto di muoversi e interagire con il mondo in maniera conscia.

Il *body schema* è il corpo-soggetto che vive a prescindere dalla propria consapevolezza e ciò che muove in background il sistema corpo, mentre il *body image* è l'oggetto di sé che viene astratto dal proprio corpo e si fa tale quando la coscienza si orienta verso di esso e impartisce un movimento. Per accentuare questa distinzione, viene di nuovo in aiuto l'osservazione di casi clinici nei quali è possibile riscontrare disfunzioni corporee per iperreattività fisica (spasticità), come nell'esempio riportato da Britt Norman nel saggio *Body schema and body image disturbances in individuals with multiple sclerosis*. Come scrive Norman, talvolta è il corpo fisico e menomato a fare resistenza di fronte a una volontà di movimento³⁵⁸. Questo esempio, associato alle considerazioni di Shogo Tanaka nel ridefinire il concetto di *body schema* proposto da Merleau-Ponty, porta a indicare un campo di causalità 'attiva' del *body image* sul *body schema*, così come già visto per l'attività sportiva (il caso dei bodybuilder). Tanaka confronta il caso di Ian Waterman e quello di Johann Schneider per sostenere come, nell'accedere al proprio *body schema* coscientemente, serva prima un accesso al *body image*, il quale poi può agire sullo schema³⁵⁹, introiettando una nuova abitudine. Sembra dunque evidente la circolarità per la quale il *body schema* è condizione necessaria per l'emersione di un *body image*, e al tempo stesso il *body image* è condizione necessaria per accedere al proprio *body schema*, nonché la forza attiva che agisce sul proprio corpo, e che si contrappone alle attrazioni passive date dal contesto.

³⁵⁷ Gallagher, *How the Body shapes the Mind* cit., p. 38.

³⁵⁸ Norman B., *Body schema and body image disturbances in individuals with multiple sclerosis*, in *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 288.

³⁵⁹ Tanaka S., *Body schema and body image in motor learning: refining Merleau-Ponty's notion of body schema*, in *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 81.

In questa circolarità corporea accade l'esperienza, nella quale il *body schema* è l'organizzatore di tale esperienza (hylemorphica)³⁶⁰ ed è deputato alla sua incarnazione. La domanda da porsi allora è: come avviene il passaggio da un *body schema* al *body image*? Il discrimine tra i due è la consapevolezza della percezione, di sé e dell'ambiente circostante. L'automatismo schematico opera fintantoché non subentra uno 'scarto' per il quale l'attivazione del *body image* permette in primo luogo di rendersi consapevole del proprio corpo, e in seconda battuta di agire nel contesto operando in autonomia, e non più automaticamente, sfruttando le funzioni fisiche e la lettura che la mente opera del mondo esterno, anche e soprattutto attraverso l'immaginazione. Il *body image*, in questo modo, grazie a un modello motorio, un'attitudine, un obiettivo, può riuscire a far introiettare al *body schema* un automatismo motorio, che rende l'integrazione del contesto e l'incarnazione olistica e soggettiva. L'organizzazione dei dati hyletici, infatti, e quindi della materia, è una questione di forma, nella quale i dati vengono veicolati secondo la loro qualità; in quanto forma e somma di più parti e di più dati, ci si trova quindi nel campo della *Gestalt*³⁶¹. Nell'esperienza gestaltica, il corpo si adatta e assume a sua volta una forma, che può o non può essere percepita. Sta qui il discrimine tra *body image* e *body schema*, e ciò porta a una domanda cruciale per il passaggio teorico da un concetto all'altro: quando si accende la percezione di sé? Quando vi è questo 'scarto' che detta il passaggio dall'inconsapevolezza alla consapevolezza dell'esperienza? Quando si ha quel senso di *agency* di un soggetto, determinato dal movimento e soprattutto dall'intenzione del soggetto nel volersi muovere nello spazio? Quando il movimento non è più attrazione passiva di una forza, ma scelta attiva di un soggetto? Sembrerebbe, da queste domande, che l'*hard problem* della coscienza venga traslato: se prima il problema era spiegare il passaggio dell'esperienza da fisica a mentale, ora la questione si pone tra non-coscienza e coscienza dell'esperienza nella sua totalità.

Provo a cercare una risposta partendo proprio dal senso di *agency* di un soggetto, per capire come si possa attivare il *body image* del soggetto stesso.

³⁶⁰ Gallagher S., *Hyletic Experience and the Lived Body*. Husserl Studies 3 (1986): 131-166, p. 153.

³⁶¹ Ivi, p. 154.

Gallagher confronta il senso di *agency* nei casi di perdita patologica con quello di *ownership*. Il senso di *agency* di un soggetto, afferma l'autore, ha diverse nature, che identifica secondo tre concetti: nel primo livello di esperienza, Gallagher segnala (1) l'*agency* determinata da aspetti intenzionali e (2) quella collegata al movimento. Nell'esperienza di secondo ordine, invece, vi sarebbe (3) un'esperienza dettata dall'attribuzione riflessiva³⁶², cioè del pensarsi come agenti di un dato movimento. In breve, secondo Gallagher, il movimento del corpo, perlopiù automatico, fornisce una base che suggerisce la *proprietà* del movimento e un primo senso all'*agency* del soggetto. A questa *agency*, però, è necessaria la concezione di intenzionalità del movimento; un'intenzionalità che perlopiù è rivolta all'esterno e al mondo. Affermazioni come “sto camminando” o “sto aiutando un amico” dicono che il soggetto è un Io conscio la cui intenzione è rivolta all'esterno, ovvero all'esperienza in cui si muove³⁶³ e che percepisce come attiva e propria. Questo, per Gallagher, significa che il senso di *agency* dipende sia dal contesto sensomotorio che dall'intenzionalità del movimento, ma soprattutto dalla percezione conscia e critica della propria azione nello spazio.

Scrivo ‘percezione critica’ poiché, mi sembra di notare, la percezione a livello di *agency* e di *body image* non è una mera raccolta di sensazioni e situazioni date dal contesto. Piuttosto, è una continua regolazione e modulazione del *body schema* nei confronti dello spazio che lo circonda (più o meno peripersonale). La percezione, per certi versi, esiste a prescindere dall'attenzione: è in potenza rispetto alla consapevolezza di percepire. La percezione, fenomenologicamente parlando, è l'atto di percepire in maniera conscia; ma esteticamente parlando, e a fronte di quanto scritto fino a questo punto, mi sento di poter dire che la percezione è un atto olistico e irriducibile di sentire le esperienze nel mondo. È il soggetto, tramite la propria capacità di attenzione, a essere attratto nella percezione o a scegliere di percepire. Declinando tale affermazione nei termini del *body schema*, il corpo è in costante percezione, nonostante la non-intenzionalità nel percepire. Il poter percepire o meno una situazione a livello conscio dipende dal senso di *agency* e di criticità che viene

³⁶² Gallagher S., *The natural philosophy of agency*. *Philosophy Compass* 2 (j.1747-9991.2006.00067.x), (2007), p. 355.

³⁶³ *Ibidem*.

sviluppato man mano che l'esperienza si svolge nel tempo e che porta un singolo individuo a potersi affermare come 'Io' proprietario dell'esperienza e eventualmente agente nella stessa. Qualcosa che si avvicina a questa criticità della percezione è il già citato concetto di *conscientiousness*, introdotto da Dewey come alternativa all'idea statica della coscienza.

Riporto qui nuovamente la definizione data da Johnson e Schulkin in *Mind in Nature*, sulla base del concetto proposto da Dewey:

Conscientiousness is thus the virtue of developing and utilizing our cultivated capacities for criticism of value systems, as a basis for imaginatively rehearsing the experiential outcome of pursuing certain ends and values, and acting on certain principles, in order to decide which direction best resolves the conflicts at hand.³⁶⁴

I due autori parlano di una 'virtù', termine che richiama la corrente dello *human flourishing* di stampo aristotelico. A questo, Johnson e Schulkin aggiungono la capacità di rielaborazione immaginativa di un'esperienza, per poter poi scegliere l'opzione migliore da un punto di vista morale e secondo principi morali. Il concetto di *conscientiousness* qui esposto oltrepassa la definizione di 'coscienziosità', ovvero di 'essere coscienzioso' nell'accezione comune di cura e meticolosità di un soggetto. Si aggiunge infatti a queste caratteristiche un certo grado di qualità della coscienza³⁶⁵. La definizione di Johnson e Schulkin ricade nel campo della morale, ma è estendibile in senso più ampio al campo pratico ed empirico, dove non si è limitati ad applicare principi o leggi, bensì a elaborare, mediare nelle situazioni date, per trovare infine una morale consona al contesto³⁶⁶. Non si ha morale, secondo il concetto naturalistico di *conscientiousness*, senza una critica e una valutazione del contesto. Si può dunque affermare che vi sia percezione di sé e del proprio stare nel mondo, a livello esperienziale, emotivo e morale, senza un confronto tra ciò che è dato (l'esperienza gestaltica) e ciò che si percepisce criticamente?

³⁶⁴ Johnson, Schulkin, *Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living* cit., 225.

³⁶⁵ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/conscientiousness#dictionary-entry-1>

³⁶⁶ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., p. 155.

La mia risposta è no. Arriva, a un certo punto della vita, una discrepanza tra sé e il mondo, tra ciò che accade fuori da noi e ciò che si sente. Si tratta di una situazione complessa: il soggetto percepisce il mondo e gli oggetti attorno a sé; percepisce sé stesso nel proprio corpo, percepisce la sua somiglianza con e le differenze tra gli altri soggetti all'interno del mondo percepito, dove il singolo soggetto si rende conto di avere una prospettiva del tutto peculiare. Questa prospettiva impedisce di percepirsi nell'interezza del proprio corpo, così come invece appaiono i corpi altrui, ma permette di sentirsi in modo del tutto unico, proprio e personale. In questo spazio ha inizio il confronto tra sé e l'alterità e tra il corpo che affronta il mondo automaticamente e l'Io che si pensa, si vede e si percepisce come entità potenzialmente autonoma. Questa 'percezione critica' diventa la riflessione che si ha di sé nel contesto, dove il "mondo umano cessa di essere una metafora per divenire [...] la patria dei nostri pensieri"³⁶⁷. È prima di tutto un gioco di prospettiva, al cui centro sta la *conscientiousness*: il prodotto di questa coscienza è un senso di *agency* verso il mondo, e un'autoproduzione di sé e del proprio *body image* nel mondo presente.

1.3. Dalla consapevolezza del body image agli image schemas. Per una teoria critica dell'incarnazione schematica

Se l'azione della *conscientiousness* avviene secondo una percezione critica tra lo spazio interiore ed esteriore di un soggetto e dipende dalle forze interne e esterne che agiscono in questo spazio, si potrebbe dunque ipotizzare che la coscienza possa essere più o meno cosciente in base all'intensità dell'esperienza, e sulla base di quanto di questa intensità raggiunga un ipotetico centro dell'essere conscio e consapevole. L'intensità, ovviamente, non dipende solo dall'ammontare della forza: dipende anche dallo spazio, dalle distanze da percorrere, dalla direzione.

La dinamica di movimento e del modo di fare esperienza gestaltica nello spazio si può assimilare alla metafora di Johnson CENTER-PERIPHERY. Johnson la presenta come una metafora basilare (una delle *primary metaphors*,

³⁶⁷ Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della Percezione*, Studio Bompiani Filosofia, 2023, cap. 2, p. 60.

considerando che deriva da un'esperienza reale primaria) dovuta all'evoluzione animale. Per sopravvivere, gli animali hanno sviluppato una capacità di focalizzazione per la quale la situazione più vicina al centro del proprio orizzonte percettivo è considerata più importante rispetto ad altre³⁶⁸. Non si tratta di una mera considerazione visiva; basti pensare all'attenzione uditiva che si dà normalmente nei luoghi che frequentiamo. Dare più importanza a un tuono in lontananza toglie attenzione e percezione allo sfogliare delle pagine in un'altra stanza, per esempio. Nel contesto in cui è possibile percepire, ciò che cambia è il livello di attenzione, e di conseguenza anche una certa qualità della percezione.

Come ogni metafora, essa include tutte le parti che compongono il suo *image schema*. Un *image schema* che, ricordo, non è né un'astrazione, né un'immagine elaborata, bensì “an evolving pattern of our imaginatively-structured experience as it is organized with a center-periphery orientation”³⁶⁹. Tale definizione posta da Johnson suggerisce che l'orientamento, e quindi la metafora CENTER-PERIPHERY, è epistemologicamente centrale nella comprensione dei domini dell'esperienza³⁷⁰, sia come concetto astratto, sia come ripetizione flessibile dell'interazione concreta con l'ambiente³⁷¹. Questa metafora è centrale poiché si sviluppa per ogni modalità sensoriale della coscienza³⁷² (vista, udito, olfatto, gusto, tatto). Lo è, inoltre, perché in questo modo non si separa il ‘sé’ dall'esperienza incarnata del mondo³⁷³, ma ne mostra la gradualità percettiva sia nella spazialità dell'esperienza, che nella relativa intensità.

L'*image schema* della metafora CENTER-PERIPHERY contribuisce a sostenere tutti gli altri schemi derivanti dal rapporto con lo spazio, dove gli schemi dell'immaginazione contribuiscono e vengono al tempo stesso creati dal movimento corporeo, dalla manipolazione degli oggetti e dalle interazioni percettive che altrimenti sarebbero caotiche e incomprensibili. Per Johnson, gli schemi sono strutture gestaltiche, e le strutture così intese aiutano alla

³⁶⁸ Johnson M., *Image-schematic Bases of Meaning*, RSSI (Recherches Sémiotique Semiotic Inquiry), 9, Nos. 1-2-3 (1989), 109-118, p. 112.

³⁶⁹ Johnson M., *Image-schematic Bases of Meaning* cit., p. 113.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ Johnson, *Embodied Musical Meaning* cit., p. 97.

³⁷² Johnson, *Incarnate Mind* cit., p. 539.

³⁷³ *Ivi*, p. 540.

comprensione³⁷⁴ dei dati hyletici e sensoriali da loro forniti. La metafora CENTER-PERIPHERY, dunque, esprime concettualmente lo spazio nel quale vi è percezione in una struttura gestaltica che ‘costringe’ l’ordine e la ragione, dando un significato all’esperienza³⁷⁵. La Gestalt, in questo caso, si spiega nella metafora del ‘contenimento’ in relazione allo spazio. La costrizione spaziale a cui l’esperienza è sottoposta nella sua interezza vede come fattori partecipativi il movimento, la direzione, il grado di intensità e la struttura di interazione³⁷⁶. Questi fattori, nel paradigma del movimento nello spazio, sono stati analizzati da Maxine Sheets-Johnstone, secondo quattro parametri qualitativi che ne determinano il significato. Questi quattro parametri sono (1) la tensione del movimento, (2) la linearità, (3) l’ampiezza e (4) la proiezione³⁷⁷.

Presentando brevemente l’analisi di Sheets-Johnstone, Johnson vuole rimarcare la propria tesi per la quale il significato non sta nella coscienza intrattenuta nell’atto di sentire e pensare, bensì si colloca profondamente nell’interazione corpo-ambiente³⁷⁸. In quanto interazione, si tratta quindi di azione: una dinamica rafforzata dalla considerazione enattivista di Gallagher per la quale la percezione è per l’azione³⁷⁹. Una considerazione, quest’ultima, supportata dalle osservazioni di Max Scheler, Ludwig Wittgenstein e Merleau-Ponty: non percepiamo, infatti, lo stato mentale di una persona, bensì percepiamo la persona fisica attraverso i sensi, vediamo la sua emotività espressa dal corpo³⁸⁰. Se, dunque, la facoltà della percezione percepisce intensità, gesti, intenzioni, allora significa che può percepire in diversi modi e con diversi significati tutte queste azioni. Azioni che non sono espresse verbalmente, ma attraverso l’interazione. Dunque, un soggetto può percepire anche i significati nonproposizionali dettati dal corpo.

³⁷⁴ Johnson, *The Body in the Mind* cit., p. xix.

³⁷⁵ Ivi, p. 40.

³⁷⁶ Ivi, pp. 40-41

³⁷⁷ Johnson cita Sheets-Johnstone e il suo Lavoro del *The Primacy of Movement* (1999, pp. 140-151), nel quale analizza fenomenologicamente l’atto del muoversi. Cfr. Johnson, *The Meaning of the Body* cit., pp. 22-24.

³⁷⁸ Johnson, *The Meaning of the Body* cit., p. 25.

³⁷⁹ Gallagher, *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind* cit., p. 5.

³⁸⁰ Gallagher, *Action and Interaction* cit., p. 122.

Tutte queste indicazioni vanno nella medesima direzione: la percezione non è statica, ma avviene secondo un moto, e in quel moto si dà una dimensione semantica in base a come viene ‘agito’. Solo in un secondo momento avviene una concettualizzazione; ma per far ciò, è necessario capire il movimento stesso, a prescindere dal suo essere movimento compiuto coscientemente o meno, e la percezione a esso correlata nel contesto dove l’intenzione è socialmente e significativamente data (questo sempre in riferimento alle tre categorie proposte da Gallagher e Marcel nel 1999 per l’azione contestualizzata³⁸¹).

Il punto importante, rimettendo al centro della discussione il concetto di *body image*, è comprendere come si percepisce il corpo in cui ci si trova e come questa ‘immagine del corpo’ viene elaborata, nello spazio e attraverso il movimento³⁸². Questa elaborazione ha origine nell’alterità incarnata del *body schema*, da cui può pervenire la comprensione del corpo percepito, e quindi del *body image*. Ripeto quanto già scritto: nel *body schema* il corpo fornisce il materiale incarnato, ovvero i significati appresi dall’interazione con il mondo, al *body image*. Il *body image* percepisce tale materiale, vi pone attenzione, lo critica, compie dei movimenti sulla base e nell’influenza di innumerevoli circostanze. Questa dimensione apparentemente caotica si regola e viene compresa all’interno dei modelli schematici dell’immaginazione, concettualizzati nel *body image*. La percezione di questa dimensione non è totale: gli elementi che la compongono possono o meno essere percepiti, in base al livello di *awareness* del soggetto. Per il *body image*, la consapevolezza è necessaria nella percezione del proprio corpo (altrimenti non avremmo *body image*) mentre la comprensione intellettuale e l’attitudine emotiva sono solo delle possibilità, alle quali la consapevolezza può muoversi o meno³⁸³. La consapevolezza è il centro della prospettiva del *body image*, dunque, da cui si guarda alla percezione fisica, emotiva ed intellettuale. Vicino a questa centralità vi è la percezione centrale del *body image*, che include credenze e attitudini, ‘vede’ e governa i propri movimenti, manovra l’intenzione. Nella periferia dello spazio più o meno prossimo si collocano le *image schemata*; queste possono raggiungere o meno la centralità del corpo, attraversando e

³⁸¹ Gallagher, *The self in Contextualized Action* cit., p. 9.

³⁸² Gallagher, *How the Body shapes the Mind* cit., p. 17.

³⁸³ *Ivi*, p. 25.

manipolando il *body schema*, e infine possono raggiungere il *body image*, sulla base dei quattro parametri qualitativi del movimento e del grado di consapevolezza a loro posti.

Si è dipanata dunque una dinamica dove il concetto assume risvolti pratici. Nello specifico, il *body image* sarebbe il concetto pratico di percezione e movimento, così come lo sono gli *image schemata*. Gli *image schemata* sono modelli basati sul corpo e che dal corpo dipendono per la loro stessa percezione, qualitativa e spaziale, per poi venire in un secondo momento metaforicamente concettualizzati³⁸⁴. Perché allora il *body image* non potrebbe essere anch'esso un *image schema*? Perché non considerare il *body image* uno schema percettivo *body-based* la cui concettualizzazione avviene attraverso una metafora? In fondo, è già stato esposto come può avvenire l'apprendimento del movimento e la costruzione di un sé, a partire soprattutto dall'istanza di Gallagher sull'*awareness* innata nei neonati e nei casi di disfunzioni psicomotorie. Apprendiamo per imitazione e tentativi, emulando le persone attorno a noi e procedendo per errori e ripetizioni secondo gli stessi modelli, e via via costruiamo un'identità propria e originale. Ogni continuo tentativo di imitazione e ripetizione aumenta il grado di complessità, aggiungendo capacità e quindi strati di profondità al nostro essere e alla nostra percezione d'essere. In un certo senso, ogni essere umano si muove da una periferia esterna, cioè dall'attenzione che presta al mondo, e tramite incarnazione si muove verso una propria centralità, fino all'elaborazione di una propria immagine. Il *body image* sarebbe quindi il risultato di ogni centro di ogni periferia percepita, dove l'Io di ognuno è centrale per sé e periferico per gli altri.

È la *conscientiousness* di ognuno, in base al proprio livello di criticità percettiva, a determinare una percezione di sé e del proprio corpo che fa esperienza incarnata nel mondo. Secondo quanto detto da Merleau-Ponty, nell'incarnazione sta il significato, poiché ogni gesto è incarnazione di un significato prodotto, ogni gesto è un'azione incarnata del significato³⁸⁵. "The body implies what we want to do and say"³⁸⁶; dunque, il corpo implicherebbe un significato soggiacente un'esperienza, uno schema, un corpo che vive. Attraverso

³⁸⁴ Johnson, *Mind Incarnate: from Dewey to Damasio*, p. 52.

³⁸⁵ Johnson, *Merleau-Ponty's Embodied Semantics* cit., p. 9.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 23.

la *conscientiousness*, il soggetto si dà un proprio significato, poiché percepisce e arriva a comprendere ciò che incarna e lo plasma secondo uno schema fornito dalla propria immaginazione, ovvero il *body image*. In questo processo, non sussiste un'interruzione tra sé e il mondo, o tra un diverso modo del corpo di affrontare la realtà, sia esso cosciente o non-cosciente. L'incarnazione, nella centralità della *conscientiousness*, nella percezione critica dell'esperienza e nell'*exaptation* degli schemi fisici, immaginativi e mentali, rispetta quel principio di continuità espresso da Dewey, per il quale le operazioni razionali nascono e crescono dalle attività organiche³⁸⁷.

2. *L'emergenza della coscienza*

Fino a qui ho descritto come i concetti (pratici) di *body schema*, *body image* e *image schemata* entrano in relazione tra loro, così da avere il contesto e gli strumenti necessari per dimostrare come può avvenire un'emersione della coscienza nella relazione tra mondo empirico e sfera mentale. Dato il contesto e gli strumenti concettuali, intendo ora muovermi verso la dimostrazione della tesi vera e propria, ovvero di come la coscienza si possa ritenere incarnata e di come emerga all'interno di queste 'esperienze schematiche'. Prima di tutto, mi preme provare a distinguere termini che, a mio avviso, spesso vengono usati in modo intercambiabile. Vorrei cercare infatti di distinguere, per quanto possibile, il termine 'coscienza' dal termine 'sé' e dal termine 'mente', sulla base di quanto esposto fino a questo punto. In questo modo intendo isolare quel che si può ritenere sia la coscienza rispetto agli altri due termini, così da accostare la teoria dell'incarnazione schematica precedentemente proposta all'idea di una coscienza emergente e, per l'appunto, incarnata.

2.1. *Sul rapporto tra mente, sé e coscienza*

Il termine utilizzato più spesso in questa tesi, perlomeno tra i tre che voglio andare a distinguere, è indubbiamente 'mente'. Si tratta, dopotutto, del termine

³⁸⁷ Johnson, *Mind Incarnate: from Dewey to Damasio* cit., p. 49.

che maggiormente si riferisce al problema dell'incarnazione, dovuto per gran parte al dualismo cartesiano e conseguentemente alla critica all'oggettivismo. Lakoff e Johnson, per esempio, tracciano una distinzione sommaria tra 'mente' e 'sé' nelle pagine di *Philosophy in the Flesh*, per distinguere i due campi di azione. Lo studio della mente, secondo i due autori, rivolge domande relative alla natura del pensare e dei pensieri e si chiede chi siano e cosa fanno coloro che pensano³⁸⁸. Dalla parte opposta, lo studio del sé guarda alle strutture della vita interiore (vi è quindi un contatto con l'idea di 'mente') e di come queste si sviluppano grazie all'influsso della vita quotidiana, delle esperienze e delle conseguenze sociali, in base alla mente e al corpo a nostra disposizione³⁸⁹. Nello spiegare le strutture del sé, Lakoff e Johnson individuano quattro 'domini' da cui si dipanano queste strutture e si 'metaforizzano concettualmente', a prescindere dalla cultura: lo spazio, il possesso, la forza e le relazioni sociali³⁹⁰. Come specificato da Andrew Lakoff e Miles Becker³⁹¹, questi diversi sé vengono 'radunati' nel soggetto. Specificando: il soggetto è la sede della coscienza, dell'esperienza soggettiva, della ragione, della volontà e in generale dell'essenza unica di ogni essere umano. Gli svariati sé di ognuno sono invece la soggettività declinata in tutto ciò che la circonda. Alcuni esempi sono il sé corpo, il sé nei ruoli sociali, il sé che riguarda la storia personale, il sé culturale³⁹²; queste sono solo alcune declinazioni che derivano dai quattro domini. In altre parole, e per ciò che interessa questa tesi, la coscienza di un soggetto è una delle parti che contraddistingue l'unicità dell'individuo, mentre tutti i sé che caratterizzano un soggetto sono il frutto di interazioni esterne che si confrontano con la coscienza.

Queste distinzioni tra mente, sé e coscienza, dal punto di vista naturalistico, sono astrazioni. Nella realtà del naturalismo, invece, mente, sé e coscienza sono un'amalgama indissolubile e costantemente in movimento. Johnson e Tucker esplicitano questo nella loro proposta di teoria naturalistica della mente, nella quale la prospettiva è inclusiva nei confronti delle scienze naturali e della scienze

³⁸⁸ Lakoff e Johnson, *Philosophy in the Flesh* cit., p. 267.

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ Lakoff e Johnson qui citano il lavoro di Lakoff A., Becker M., *Me, Myself and I. Manuscript*, University of California, Berkeley, 1992; cfr. *Ivi.*, p. 268.

³⁹² *Ibidem*.

umane. Nella teoria naturalistica della mente, questo connubio permetterebbe di spiegare e conoscere appieno l'autocoscienza, la concettualizzazione, il linguaggio e il ragionamento³⁹³, riuscendo quindi a risolvere l'*hard problem* della coscienza attraverso il processo di incarnazione del significato e della mente.

La teoria della mente di Johnson e Tucker si fonda sull'omonima teoria sviluppata da Dewey nel 1925. Dewey partiva dal presupposto per il quale il concetto di 'mente', non si riferisce alla sola parte cognitiva di un essere umano circoscritta al cervello di un soggetto X, isolata e a sé stante rispetto al resto del mondo. La mente per Dewey è un concetto collettivo: ogni soggetto ha una sua mente singolare, ma questa singolarità è a sua volta parte di una 'mente' collettiva, frutto della condivisione culturale tra individui sociali³⁹⁴. Per 'cultura' si intende dunque la mente collettiva delle persone, da cui si originano e si condividono significati. La definizione esatta di mente per Dewey è "as a temporally developing process of shared meanings, so never a fixed or completed whole"³⁹⁵. A questo modo collettivo di intendere la mente, Dewey accosta la concezione individuale, determinata da quattro fattori principali: le caratteristiche di storicità innestata (cioè la memoria), la mediazione tra passato e futuro e tale mediazione in relazione al tempo e infine la strumentalità (intesa come strumento di trasformazione dell'esperienza)³⁹⁶. La visione di Dewey, inoltre, aggiunge alla dimensione fenomenologica della mente una componente semantica e dinamica. Ciò fa sì che nella mente fenomenologica, attraverso la dinamicità semantica, possa emergere qualcosa che contraddistingue un soggetto, e che ciò allora possa dipendere dalla consapevolezza dei cambiamenti di stato nella sua relazione organismo-ambiente³⁹⁷. Si tratterebbe dell'emersione della coscienza dalle strutture incarnate della mente.

Appurata la distinzione tra il concetto di mente e il concetto di sé e sottolineato il fatto che la coscienza è anch'essa un atto di interazione, la questione sembra dirigersi, dunque, verso la comprensione della mente come il

³⁹³ Johnson e Tucker, *Out of the Cave* cit., p. 1.

³⁹⁴ Johnson e Schulkin, *Mind in Nature* cit., p. 7.

³⁹⁵ Johnson e Tucker, *Out of the Cave* cit., pp. 76-77.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ Johnson e Schulkin, *Mind in Nature* cit., p. 8.

risultato emergente di un processo di interazioni³⁹⁸. La mente non è qualcosa di innato di cui ogni essere umano è dotato dalla nascita, ma viene piuttosto acquisita dalle condivisioni coordinate di significato e nel concomitante ingaggio nelle interazioni simboliche³⁹⁹ (come il linguaggio). In queste interazioni, l'applicazione alla realtà del corpo e dell'immaginazione svolge un ruolo fondamentale nell'incarnazione e nella trascendenza, dal corpo alla mente, dagli schemi ai concetti. L'essere umano non percepisce le sue funzioni cerebrali e neurali e le rappresentazioni mentali non sono a sé stanti rispetto alla vita vissuta. Più semplicemente, l'essere umano percepisce l'esperienza fisica del proprio corpo e della realtà⁴⁰⁰. La mente emerge, secondo le parole di Johnson, e con essa emerge anche la coscienza, insieme al significato, al pensiero, al sentimento e alle inferenze frutto dell'interazione tra organismo e ambiente. Ma allora, come si pone la coscienza rispetto alla mente? La coscienza è contenuta nella mente, oppure ha una caratteristica diversa per la quale sono due 'entità' distinte? Dove si colloca la coscienza rispetto alla mente?

Per rispondere a queste domande, tornano utili le metafore spaziali di cui ho già scritto, a partire dallo schema CENTER-PERIPHERY e da ciò che ne consegue, come gli schemi di contenimento. Si è già visto come una definizione di 'mente', dal punto di vista naturalistico (ed enattivista), sia piuttosto chiara, nonostante la complessità: è l'emergenza di interazioni, comprende la facoltà dell'attenzione verso qualcosa e la predisposizione, con il corpo, di essere presente in uno spazio; la mente incamera schemi corporei e schemi dettati dalla facoltà immaginativa per comprendere la realtà nell'esperienza. La mente ragiona sul mondo e sui sé, ed è quindi il pensiero che si sviluppa per via analitica o sintetica. Ma non si tratta di una sola questione mentale: è giusto considerare l'assunto della metodologia individualista⁴⁰¹ per il quale la mente è un epicentro dal quale poi si estendono le sue funzioni anche nel corpo, per 'agire' (e incarnare) le sue capacità cognitive⁴⁰². La mente, dunque, riassume la complessità dell'entità

³⁹⁸ Johnson e Schulkin, *Mind in Nature* cit., p. 50.

³⁹⁹ Johnson, *The Meaning of the Body* cit., p. 151.

⁴⁰⁰ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., pp. 42-43.

⁴⁰¹ Gallagher, *The body in social context: Some qualifications on the 'warmth and intimacy' of bodily self-consciousness* cit., p. 116.

⁴⁰² Gallagher, *Enactivist Intervention. Retinking the Mind* cit., p. 35.

di un individuo, e tale sintesi razionale ed esperienziale si pone al centro dello spazio di cui fa parte e nelle sue immediate periferie, in base alla capacità del corpo di raggiungere questi limiti sensoriali e cognitivi.

Anche la coscienza occupa questa centralità, poiché la si racchiude all'interno delle facoltà di una mente e, insieme alla mente, emerge. Sussiste allora un'identità tra mente e coscienza? La risposta è no. A tal proposito viene in aiuto l'analisi di Gallagher sulle basi del pensiero di Husserl, nelle pagine del libro *Phenomenology* (2012). Gallagher riporta come, per Husserl, ogni scienza (e quindi ogni atto di conoscenza) inizi con la nostra coscienza del mondo⁴⁰³; oltretutto, anche la coscienza, come parte di questo mondo, si può rendere oggetto a sé stessa. Da qui possiamo dedurre che, a differenza del concetto di mente, l'idea di coscienza ha prima di tutto un'attivazione, relativa al 'rendersi consapevole' del mondo, dove nel 'mondo' è compresa la stessa coscienza che può rivolgere l'attenzione su di sé. Mente e coscienza emergono insieme, in quanto la coscienza è parte della mente, ma la coscienza sembra richiedere un grado di consapevolezza in più rispetto alla mente; questo grado ulteriore di consapevolezza si esprime nella capacità di 'fare attenzione', e questa capacità varia sulla base dell'esperienza della soggettività, dei contesti e delle prospettive da cui si guarda. La conclusione a cui si perviene nella distinzione tra mente e coscienza, dunque, è che la mente sia il risultato delle interazioni fisiche e mentali a prescindere dalla consapevolezza, mentre la coscienza sarebbe l'attenzione che si pone a queste interazioni, cioè l'intervento della cognizione (attiva o passiva) all'interno dell'esperienza. La prospettiva della coscienza, allora, potrebbe essere un rapporto consapevole tra soggetto e oggetto. Nel caso in cui l'oggetto sia il soggetto stesso, si entra nel campo della propriocezione che opera, come afferma Gallagher nei confronti del corpo, una "non-relative, non-perspectival, intracorporeal spatial framework that is different from both egocentric and allocentric frameworks"⁴⁰⁴. Nel caso di propriocezione, sempre secondo Gallagher, la consapevolezza del proprio corpo ha la caratteristica di non renderlo oggetto, come farebbe normalmente la coscienza nei confronti di qualcosa di

⁴⁰³ Gallagher, *Phenomenology* cit., p. 35.

⁴⁰⁴ Gallagher, *How the Body shapes the Mind* cit., p. 138.

esterno al soggetto in cui opera⁴⁰⁵. La consapevolezza, infatti, si orienta nel mondo come coscienza del mondo, e nel corpo come propriocezione che non organizza lo spazio in sé e attorno a sé (funzione, questa, a cui è deputato il *body schema*) ma ne comprende i contorni. Dal punto di vista spaziale, è la differenza che pone Zahavi tra la *personal ownership*, ovvero l'identificazione di sé come proprietario della propria esperienza (anche mentale) e la *perspectival ownership*, ovvero il semplice fatto di fare esperienza da una data prospettiva⁴⁰⁶. Per quanto paradossale possa sembrare, la *personal ownership* sembra rivolgersi al mondo, motivo per il quale il soggetto si 'impossessa' delle sue esperienze. Nella *perspectival ownership*, invece, il soggetto orienta l'attenzione sul sé-soggetto: è il modo in cui un individuo si rende conto di essere consapevole nella propria prospettiva. Nella *perspectival ownership* non c'è un'idea di possesso, ma solo di posizione da cui si fa esperienza. Sembra che questa 'posizione' si possa avvicinare alle istanze buddhiste, le quali non contemplan (o quantomeno mettono in discussione) un'idea di 'sé'⁴⁰⁷, e considerano la coscienza come un continuo fluire privo di proprietà, proiettato non su di sé, ma nel mondo.

La coscienza, dunque, in quanto emersione in atto, non sarebbe qualcosa di ontologicamente o metafisicamente prestabilito. La prospettiva naturalistica della relazione tra mente, sé e coscienza va a confutare quanto già espresso in campo fenomenologico sulla mente. Uno su tutti, il concetto di 'intenzionalità', il quale si desume dalla mente nel porre attenzione a un oggetto. Questo modo di concepire l'intenzionalità, bidimensionale e oggettivista, verrebbe a cadere di fronte alla complessità relazionale tra organismo e ambiente. Anche la declinazione corporea di intenzionalità, nel senso di riduzione agli stati neurali della descrizione fenomenologica, non riesce a sostenere una struttura che esce dall'oggettivismo per entrare in un soggettivismo che contempla, invece, le tre dimensioni fondamentali dell'incarnazione già citate in queste pagine, ovvero il tempo, il corpo e la cultura⁴⁰⁸. Entrare nel soggettivismo implica comunque una perdita di

⁴⁰⁵ Gallagher, *How the Body shapes the Mind* cit., p. 138.

⁴⁰⁶ Gallagher S., *Introduction: A Diversity of Selves*, in Shaun Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, online ed., Oxford Academic, 2 May 2011, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548019.003.0001>, Intr., p. viii.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 1.

⁴⁰⁸ Johnson, *Incarnate Mind* cit., p. 535.

argomenti favorevoli alla mente disincarnata che sostengono posizioni come la vita metafisica oltre la morte, l'esistenza di una morale a prescindere da un mondo fisico governato dal dualismo causa-effetto e la diversa percezione della mente rispetto alla percezione del resto del corpo⁴⁰⁹.

Per riassumere: dato un soggetto, i sé di questo soggetto sono tutte le declinazioni nelle quali il soggetto si percepisce nel mondo, nei vari contesti sociali in cui vive. Queste percezioni del soggetto nei confronti del mondo si 'concretizzano' nel sé attraverso una *personal ownership*, ovvero la consapevolezza di essere proprietari di una esperienza. La mente, invece, è la condensazione dei processi neurali e cognitivi, degli schemi e delle eventuali propriocezioni che fanno di un soggetto tale di essere quel soggetto nella sua singolarità. È una questione di proprietà della prospettiva, nella quale il naturalismo riconosce i processi della mente in primis incarnati nel corpo, e poi trascesi nella mente. La coscienza, infine, è la consapevolezza, cioè l'attenzione che il soggetto pone/dirige al mondo, ai propri sé, al corpo proprio percepito, alla mente nelle sue singole parti.

2.2. La metafora dell'attenzione e la consapevolezza

Giunti a questo punto, sembra evidente come, nei molteplici rapporti tra i sé, la mente e la coscienza di un soggetto, quest'ultima si distingua dagli altri due termini per l'attenzione che pone verso il mondo e il soggetto cui appartiene. Val la pena, dunque, esaminare di che tipo di attenzione si tratta. Ciò significa guardare alla concettualizzazione metaforica per spiegare cosa sia e come accada l'attenzione e, di conseguenza, stabilire come funziona la consapevolezza verso il mondo e verso la propria soggettività.

Secondo Johnson e Diego Fernandez-Duque esistono (almeno) tre tipologie di teorie dell'attenzione: le teorie della causa, le teorie dell'effetto e le teorie combinate di causa ed effetto⁴¹⁰. Queste teorie si fondano sull'assunto di base per il quale l'attenzione, nella psicologia cognitiva, è il processo di selezione di

⁴⁰⁹ Johnson, *Mind Incarnate: from Dewey to Damasio* cit., p. 47.

⁴¹⁰ Fernandez-Duque D., Johnson M., *Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention*, (Coauthor Diego Fernandez-Duque), *Cognitive Science*, 23: No.1 (1999), 83-116, p. 1.

informazioni sulla base dell'efficienza di tali informazioni⁴¹¹. Johnson e Fernandez-Duque riportano poi anche la definizione di Daniel Kahneman, per il quale l'attenzione è “a useful label for internal mechanism that determine the significance of a stimulus”, e ancora, menzionano l'affermazione di Harold Pashler: “the mind is continually assigning priority to some sensory information over others, and this selection process makes a profound difference for both conscious experience and behavior”⁴¹². Dati questi assunti, le posizioni dei teorici e degli scienziati si dividono tra chi pensa che l'attenzione sia la causa della percezione e il motore dei sistemi cognitivi e chi pensa sia un effetto dei sistemi cognitivi.

Entrambe queste prospettive sono comprensibili concettualmente mediante la struttura della metafora⁴¹³, la quale ci dice che L'ATTENZIONE È UNA CAUSA o che L'ATTENZIONE È UN EFFETTO (oppure una commistione di entrambe). All'interno dei due schemi metaforici generali, causa ed effetto si possono intendere in sottoinsiemi più specifici: per esempio, nel paradigma della causa, l'attenzione è uno SPOTLIGHT (occhio di bue) oppure una questione di RISORSA LIMITATA, che comporta la selezione delle informazioni sulla base della loro importanza. Nel campo dell'effetto, l'attenzione può essere una COMPETIZIONE, dove le interazioni e gli input 'gareggiano' per emergere all'attenzione di un soggetto.

La proposta di Johnson e Fernandez-Duque verte alla mediazione tra causa ed effetto, proponendo la metafora sul modello *Biased Competition*⁴¹⁴. Questo modello si basa sull'attenzione come effetto. Gli input 'gareggiano' verso il campo neurale percettivo, il quale ha risorse limitate di attenzione. La limitazione della percezione e l'intensità degli input determinano l'effetto di attenzione verso qualcosa. Nel modello *Biased Competition*, la parte relativa alla causa efficiente viene complementata da fattori top-down e causali, come schemi attentivi o l'azione di memorie rappresentative. In questo modo, l'attenzione viene

⁴¹¹ Fernandez-Duque, Johnson, *Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention* cit., p. 5.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ Fernandez-Duque, Johnson, *Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention* cit., p. 4.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 18.

contemplata e preservata sia come causa che come effetto, dando conto di una complessità che non appiattisce il processo d'attenzione sull'una o sull'altra metafora. Per tornare al campo naturalistico, se ne può concludere che l'attenzione, e quindi la consapevolezza rivolta a un oggetto, può allo stesso tempo essere attivata come coscienza oppure emergere all'interno del contesto in cui il soggetto proprietario di quella coscienza si trova. Provando a declinare la metafora dell'attenzione nei termini del *body schema* e del *body image*, ciò potrebbe dunque significare che nel primo caso il corpo, nel contesto in cui si trova, crea insieme all'ambiente una condizione di possibilità nella quale la predisposizione fisica e le circostanze obbligano, per certi versi, a porre una sorta di 'attenzione inconsapevole'; al tempo stesso, questa interazione automatica crea le condizioni di emersione di un certo grado di consapevolezza, il tutto subordinato agli stimoli contestuali. Nel caso del *body image* invece, dove subentrano l'immaginazione e la percezione consapevole, l'attenzione è causale, attiva e in grado di richiamare schemi memorizzati nell'esperienza passata o di produrne di nuovi, grazie appunto alla facoltà immaginativa.

La condizione più critica è di certo quella relativa al *body schema*, in quanto dovrebbe includere un automatismo inconsapevole e al tempo stesso la consapevolezza di essere, preriflessivamente, nel proprio corpo. Questa propriocezione sembrerebbe ciò che James definiva come "sensazione di caldo e intimità" espressa nel termine di *material self*⁴¹⁵. Per quanto Gallagher critichi questa posizione sul *material self* in termini modali, ritenendola non così personale e molto più intersoggettiva e sociale di quanto sembri, resta il fatto che il corpo schematico, nella sua dimensione prenoetica, è nei fatti inconsapevole per il soggetto di cui fa parte ma al tempo stesso consapevole del mondo circostante. Tuttavia, non ci sono strumenti per confutare quella sensazione di intimità che James definisce proprio con il 'sentire' (*feel*) e che contraddistingue una generale *consciousness of self*⁴¹⁶. È questo 'sentire', infatti, a tradursi poi (potenzialmente) in consapevolezza, richiamata dal contesto o dal soggetto che decide in autonomia di rendersi cosciente e percettivo. In questo modo, si rientra nel mondo

⁴¹⁵ Gallagher, *The body in social context: Some qualifications on the 'warmth and intimacy' of bodily self-consciousness* cit., pp. 103-104.

⁴¹⁶ Ivi, p. 104.

fenomenologico tracciato da Husserl e successivamente nelle critiche di Merleau-Ponty e Gurwitsch, nel quale gli *hyletic data* sono qualità hylemorfiche sensibili dell'oggetto percepito nell'esperienza gestaltica⁴¹⁷, con un loro significato intrinseco non esplicabile (o *nonproposizionale*, per riprendere un termine già usato). Questo significato si dà intrinsecamente per la materia di cui è composto l'oggetto, formalmente mediante la forma dell'oggetto, spazialmente secondo la posizione che assumono soggetto e oggetto nella loro interazione relazionale e nel rapporto diretto soggetto-oggetto. In quest'ultimo caso, è l'esperienza pregressa del soggetto a determinare che tipo di relazione si ha con l'oggetto e il relativo significato. Gli *hyletic data* e i loro significati, secondo Husserl, sono veicolati dai *noetic schema*⁴¹⁸; nel nostro caso, e come ha già sostenuto Gallagher, è possibile affermare che questi schemi non sono solo noetici, ma anche prenoetici, immaginativi e corporei. È possibile dunque affermare che possa sussistere non solo un'attenzione consapevole, ma anche un'attenzione inconsapevole, che preserva la consapevolezza preriflessiva del soggetto agente.

In questa schematicità sussiste la relazione del soggetto con sé stesso attraverso il mondo, che fornisce i dati e le esperienze. La relazione con i vari sé passa dunque (e soprattutto) per il proprio corpo. Ciò risalta, come già visto, nella relazione *body schema* – *body image* e nei casi patologici di discrepanza tra i due. Riprendendo il caso Waterman e il caso Schneider, è evidente come lo scostamento o l'assenza tra uno schema e l'altro sia sintomo di percezione distorta e di problematiche nell'espressione di sé; la conseguenza è una tensione nella coscienza dell'individuo, che si rende conto (in buona parte dei casi) di tale problema e, come nel caso di Ian Waterman, agisce coscientemente in un certo modo per risolvere l'assenza di uno schema corporeo automatico. Ciò che accade nel rapporto organismo-ambiente è uno spazio di rottura tra schemi che si viene a creare tra l'automatismo dell'esperienza e l'attenzione che viene posta per cause interne o esterne al soggetto. Qui, in questa rottura, in questo scarto tra lo schema

⁴¹⁷ Gallagher riporta brevemente la critica a Husserl da parte dei filosofi a lui successivi, come Merleau-Ponty, Gurwitsch e Sartre, per i quali la distinzione tra forma e materia è un'astrazione, e quindi non rispecchia la realtà, e i dati hyletici sono parte degli oggetti, non della riflessione dettata dalla coscienza o dall'intenzionalità. Cfr. Gallagher S., [Journal date: 2011]. *Embodiment and phenomenal qualities: An enactive interpretation*. *Philosophical Topics* 39 (1) (2013): 1-14, pp. 5-7.

⁴¹⁸ Gallagher, *Embodiment and phenomenal qualities: An enactive interpretation* cit., p. 3.

e la consapevolezza, la coscienza fuoriesce, e il soggetto si fa consapevole e in grado di agire attivamente⁴¹⁹.

Nella fuoriuscita, o nell'emergenza di questa attenzione del soggetto, cambia la prospettiva, in senso trascendentale. Come conclude Tanaka nella discussione su *body schema* e *body image* nell'apprendimento motorio, lo schema corporeo opera egocentricamente in rapporto all'ambiente, mentre l'immagine corporea richiede una prospettiva esterna e per certi versi superiore, in cui il corpo appare come oggetto a sé, accompagnato da una cognizione spaziale e allocentrica⁴²⁰. Nel momento in cui si assume questa prospettiva esterna a sé, al soggetto sovengono quei dati sensibili che 'competono' per 'raggiungere' la sua percezione, per usare i termini di alcune metafore già esposte⁴²¹.

In questa 'gara' per l'attenzione del soggetto emerge dunque la coscienza. Una coscienza dettata da una consapevolezza innata, secondo Gallagher, che permette all'individuo di imitare l'ambiente circostante e i suoi consimili (qui in fase neonatale)⁴²² e di rendersi conto di sé e del mondo. Il corpo è il primo tramite di questa consapevolezza, nelle sue diverse declinazioni in base all'ambiente o alla percezione di esso. I concetti di *body schema* e *body image*, ovvero le due diverse astrazioni necessarie per comprendere il corpo, si rendono anche necessarie per la comprensione dell'esperienza del soggetto nel mondo e, nel nostro caso, di come si possa dare una coscienza incarnata, dove per 'incarnazione' si intende l'origine incarnata della coscienza stessa. Il processo di incarnazione si può ricondurre all'*empirical self* che Dewey aveva definito in contrapposizione⁴²³ all'Io trascendentale kantiano definito dalla mente che unifica nel giudizio tutte le esperienze del sé. Ma la coscienza non è solo un giudizio, o non emerge solamente come tale; si tratta, infatti, di una continua emersione tra un'attenzione e l'altra, sulla base del contesto, degli input, della volontà di ogni singolo soggetto nel mondo.

⁴¹⁹ Gallagher, *The Inordance of Time* cit., p. 185.

⁴²⁰ Tanaka, *Body schema and body image in motor learning: refining Merleau-Ponty's notion of body schema*, in: *Body Schema and Body Image: New Directions* cit., p. 81.

⁴²¹ Fernandez-Duque, Johnson, *Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention* cit., p. 18.

⁴²² Gallagher, *The moral significance of primitive self-consciousness* cit., p. 137.

⁴²³ Johnson, Tucker, *Out of the Cave* cit., p. 58.

2.3. Conoscere la coscienza

Sopra ho accennato a un ipotetico ‘spazio di rottura’ tra gli schemi nel rapporto organismo-ambiente, dal quale dovrebbe fuoriuscire la coscienza. Questa ‘rottura’ produce una discrepanza tra ciò che è abitudinario e inconscio e ciò che si fa riflessivo e consapevole. Per fare un esempio di ciò a cui mi riferisco, cito l’esperimento mentale di John Perry esposto nell’articolo *The problem of Essential Indexical* del 1979. Si tratta dell’esperimento mentale ‘del disastro al supermercato’, nel quale il soggetto che compie l’azione di camminare al supermercato spingendo un carrello della spesa arriva a un certo punto ad accorgersi che è ‘lui’, e non qualcun altro, a perdere lo zucchero dal carrello lasciando una scia⁴²⁴. La comprensione avviene dopo essersi posto la domanda “chi è colui o colei che sta facendo questo disastro?”; la risposta, per Perry, è ‘Io’, nel momento in cui il soggetto in prima persona si rende conto di ciò.

In questo caso, il rendersi consapevoli di un fatto dipende da un fattore esterno al soggetto ed è, a mio avviso, una rottura tra il credere che qualcuno stia facendo un disastro e la realizzazione che ‘Io’ sto facendo un disastro. Per rapportare il caso (in maniera molto approssimativa) ai termini di *body schema* e *body image*, è come se lo schema stesse agendo in modo autonomo e, successivamente, l’immagine di sé individuasse il responsabile dell’azione. In senso più ampio, è la stessa dinamica ripetuta precedentemente nei vari casi patologici di perdita di propriocezione o di capacità motoria. La rottura tra un automatismo e il rendersi consapevoli della perdita dell’automatismo apre a uno spazio di conoscenza dettato dall’emersione dell’attenzione, e quindi di un certo grado di consapevolezza e di coscienza. Si rende così possibile una conoscenza dell’essere coscienti, o in altre parole una conoscenza di sé, per citare Sartre. La conoscenza di sé, secondo Sartre, si distingue da un’autocoscienza che si manifesta automaticamente e con un certo grado di passività; per distinguere la conoscenza di sé e la coscienza di sé (o autocoscienza), Gallagher usa rispettivamente i termini *knowledge*, per quanto riguarda la conoscenza consapevole, e un più generale *acquaintance*, nel caso dell’autocoscienza⁴²⁵.

⁴²⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/self-locating-beliefs/>.

⁴²⁵ Gallagher, Zahavi, *The Phenomenological Mind* cit., p. 54.

L'autocoscienza è automaticamente in ogni esperienza come *acquaintance*; la conoscenza invece, intesa come *knowledge* dei fatti del mondo (compreso il soggetto che conosce sé stesso), è un richiamo esterno o interno all'attenzione che pone al centro l'oggetto della conoscenza. In questo contesto, e ragionando in termini di spazio, ritorna di nuovo la metafora CENTER-PERIPHERY entro la quale si muove il cono di luce della consapevolezza, nella quale l'autocoscienza è attorno al centro ed entro certi limiti, mentre la conoscenza mette al centro il proprio oggetto, sia esso il mondo esterno oppure il proprio 'Io'. Ogni conoscenza, una volta posta al centro dell'attenzione, disvela un elemento prima ignorato; questa dinamica richiama il compito principale della fenomenologia secondo Heidegger, ovvero quello di dischiudere (o svelare) il fenomeno alla coscienza, o la coscienza alla coscienza stessa⁴²⁶.

In questo contesto empirico è importante sottolineare che riferirsi alla coscienza non è qualcosa di astratto come si sarebbe portati a pensare all'interno del paradigma fenomenologico. Come sostiene Gallagher, l'esperienza incarnata ed enattiva permette di escludere i concetti di *qualia* e di dati hyletici come fenomeni che appaiono alla coscienza, per poter affermare che "*I am like as I experience X*", dove '*I*' è l'agente incarnato nel mondo, piuttosto che 'pura coscienza'⁴²⁷. Tale posizione è supportata anche da Alva Noë, il quale sostiene come *qualia* e dati hyletici non siano astrazioni, ma contingenze senso-motorie o capacità incarnate⁴²⁸. Poter dire che 'Io sono come Io faccio esperienza di X' permette oltretutto di affermare, all'interno di un sé cosciente, come questo Io-coscienza si confronti con tutti gli Io-sé che vanno appunto a costituire quelle vite interiori a cui faccio riferimento al paragrafo 2.1, nel rapporto tra coscienza e sé. La coscienza si confronta ed emerge, e quindi in parte viene anche plasmata, da quegli aspetti minimi individuati dalla *pattern theory of self* di Gallagher (individuati secondo gli aspetti minimali del *embodied, experiential, affective, intersubjectives, psychological/cognitive, narrative, extended e situated*)⁴²⁹. Ognuno di questi aspetti è basilare per l'espressione di un sé; ognuno di questi si

⁴²⁶ Gallagher, *Phenomenology* cit., p. 1.

⁴²⁷ Gallagher, *Embodied and Phenomenal Qualities: An Enactive Interpretation* cit., p. 13.

⁴²⁸ Gallagher, *Phenomenology* cit., p. 80.

⁴²⁹ Gallagher S., *A pattern theory of self*. *Frontiers in Human Neuroscience* 7 (443) (2013): 1-7. doi: 10.3389/fnhum.2013.00443), pp. 3-4.

confronta, nell'esperienza nel mondo, con la coscienza, e contribuisce all'emersione della stessa secondo il contesto e le esperienze pregresse rimaste come forze prenoetiche nell'incoscienza dell'individuo; ognuna di queste poi si esprime nella continua e potenziale critica della coscienza rispetto a questi sé, nella *conscientiousness* della coscienza.

Nelle rotture dove si manifesta la coscienza, questa oggettiva ciò che si pone alla sua attenzione, sia essa una parte del corpo o un'esperienza esterna. All'interno del soggetto, la rottura avviene tra *body schema* e *body image* poiché riguarda da vicino la singolarità dell'individuo, nella discrepanza tra i due modi di sentire e intendere il proprio corpo (e il proprio sé attraverso il corpo). Una simile discrepanza, invece, si dà anche tra il soggetto e l'alterità nel rapporto organismo-ambiente che si può desumere e spiegare attraverso gli *image schemas* e nelle metafore che da essi conseguono. Come già scritto, infatti, nelle metafore concettuali sussiste spesso una parte fisica e una parte concettuale. La parte fisica, dettata dagli *image schemas*, sono primariamente dei modi in cui si interiorizza la realtà. Dal punto di vista spaziale, sono per esempio le coppie SOPRA-SOTTO, ALTO-BASSO, DAVANTI-DIETRO e così via. Le proiezioni metaforiche invece sono il passaggio da un dominio dell'esperienza all'altro, e solitamente da una dimensione fisica a una concettuale; un esempio è dato dalla metafora già riportata nel capitolo precedente LE IDEE SONO OGGETTI, oppure IL TEMPO È DENARO. Il processo metaforico, inteso come movimento di significati da un dominio all'altro nell'esperienza gestaltica, è in sostanza un processo di trasformazione, o come lo definisce Johnson "an experientially motivated transformation of meaning basic to our cognition".⁴³⁰ Una cognizione che si fonda e dipende dall'esperienza, dalle singole parti degli *image schemas* già conosciuti dal soggetto, dal *transfer* semantico che avviene da un dominio all'altro nella quotidianità della vita vissuta.

Non a caso, Lakoff e Johnson hanno intitolato il loro primo libro *Metaphors we live by*. Le metafore possono essere introiettate e vissute da un soggetto: per esempio, nella metafora ARGUMENT IS WAR⁴³¹, un soggetto vive la discussione come una guerra, negli attacchi e nelle difese delle proprie opinioni. Nella

⁴³⁰ Johnson, *Knowing through the body* cit., p. 5.

⁴³¹ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 4.

metafora LOVE IS A JOURNEY, la vita sentimentale di due individui acquisisce le forme del viaggio. La metafora esprime il concetto per il quale si sintetizza un'esperienza, mentre gli *image schemas* all'interno della metafora ne analizzano le parti e i significati che vanno a permeare l'esperienza nei suoi due domini. La metafora, nelle sue funzioni, può sostituire i significati da un dominio all'altro, oppure li può comparare: affermare che "*man is a wolf*" sostituisce un'affermazione del significato letterale, come "*man is fierce*", oppure compie delle similitudini tra le proprietà dell'uomo e quelle del lupo⁴³². In entrambi i casi, la metafora esprime una soggettività propria, mettendo a confronto o sostituendo significati tra un dominio e l'altro⁴³³. Inoltre, ogni soggetto che si imbatte in una metafora potrebbe intenderla in base alla propria soggettività. Trasferire un significato vuol dire trasferire una conoscenza da un dominio a un altro e verso chi si appresta a conoscere, e ciò implica un trasferimento cognitivo⁴³⁴, ovvero un movimento da un punto A a un punto B.

La metafora, dunque, rispecchia a mio avviso un movimento (per quanto si possa parlare di 'movimento' nei concetti) e quindi un'azione che sposta i significati, creandone talvolta di nuovi. Per riprendere l'esempio precedente, accostare il significato 'uomo' e il significato 'lupo' crea un'entità che mescola le gestalt delle altre due. La metafora, come aveva già osservato Aristotele, trasferisce i significati delle parole, mentre secondo Paul Ricoeur, il significato della metafora sorpassa il significato delle singole parole⁴³⁵. Sempre secondo Aristotele, però, permane una certa 'oscurità' del significato della metafora; l'oscurità del significato può essere vista come tale, oppure si può intendere come un'apertura ai molteplici significati che può assumere. Mi riferisco a uno spazio aperto tra i due domini dell'esperienza, ovvero tra i due domini semantici, nei quali l'immaginazione opera una comprensione soggettiva, dettata dalla singolarità che si approccia a tale metafora.

Nel *meaning transfer* del linguaggio attraverso metafora, e in questo spazio aperto tra un dominio e l'altro, Nietzsche affermava che il soggetto incontra il suo

⁴³² Johnson (ed.), *Philosophical perspective on metaphor* cit., p. 24.

⁴³³ *Ivi*, p. 30.

⁴³⁴ *Ivi*, p. 35.

⁴³⁵ *Ivi*, pp. 5-7.

mondo nella relazione con esso⁴³⁶. Nella metafora si instaura quella relazione complessa (con la verità, per Nietzsche) che sembra rispecchiare le dinamiche fisiche di intersoggettività, primaria e secondaria, nelle quale Gallagher cala i concetti di *body schema* e *body image*. Questo paradigma si compie nell'unione tra la dimensione figurativa della metafora e quella logico-scientifica; un'unione che trova infine espressione nel cognitivismo⁴³⁷ e nel legame con la dimensione body-mind. L'innovazione che si determina dal punto di vista linguistico è il passaggio dall'uso simbolico e statico delle parole alla dinamica figurativa ed emotiva della metafora. La metafora non è questione di solo linguaggio, ma ne è una derivazione in cui il pensiero, attraverso l'immaginazione, costruisce significati attraverso la dissimilazione tra gli oggetti della metafora stessa, ovvero nello spazio tra la similitudine e la non-similitudine⁴³⁸ (e a questo proposito aiuta pensare al lavoro di Paul Grice sulle implicature conversazionali, che dipendono da contesti e intenzioni dei comunicanti⁴³⁹). La dissimilazione all'interno della metafora si produce in un 'passo all'indietro' dell'immaginazione, che Ricoeur individua all'interno di un processo in cui coesistono la modalità 'produttiva' dell'immaginazione, la quale produce gli schemi per sintetizzare la comprensione, e la modalità figurativa. Questo *negative step* implica la sospensione del riferimento primario della metafora nelle sue componenti semantiche singole. Tale 'passo negativo' contribuisce a supportare l'idea di spazio tra un termine e l'altro, in grado di creare un nuovo significato nell'interazione tra i due domini posti in interazione tra loro⁴⁴⁰.

Nella sospensione tra un significato letterale a un significato metaforico, all'interno della struttura schematica dell'immaginazione (e quindi della metafora), emerge la coscienza. È qui che si arriva, infine, nel campo della trascendenza, perché il processo di emergenza della coscienza supera e trascende sia l'esperienza che i significati in gioco tra le due parti della metafora. In questo spazio di emersione, si sospende una comprensione automatica dell'uno o

⁴³⁶ Johnson (ed.), *Philosophical perspective on metaphor* cit., p. 24.

⁴³⁷ Johnson si esprime nel confronto tra figura retorica e scienze della logica denotando un percorso storico nel quale la seconda si è imposta sulla prima, privando la possibilità di creare un dialogo che istituzionalizzasse scientificamente la metafora. Cfr. *Ivi*, p. 16.

⁴³⁸ *Ivi*, p. 19.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 33.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 40.

dell'altro termine: lì avviene la consapevolezza, nello stare di fronte alla creazione di un nuovo oggetto di conoscenza, ovvero del significato dinamico della metafora. Il nuovo significato, seguendo la teoria della *Biased Competition*, è accompagnato dall'attenzione cosciente, la quale viene richiamata dalla forza del significato (e qui la coscienza è effetto del contesto e delle sue forze) oppure si pone volontariamente come atto di attenzione verso tale significato.

La coscienza, in questo modo, emerge verso il mondo circostante. Nella lingua inglese, ciò viene reso bene concettualmente dalla metafora orientativa *conscious is up* (e *unconscious is down*), che rimarca come la coscienza si ponga al di sopra di un mondo sopito⁴⁴¹, normalmente associato a uno stato dormiente o di morte. A mio avviso (e come già anticipato per certi versi nella metafora CENTER-PERIPHERY) le metafore orientative riescono a spiegare in maniera efficace il rapporto tra le metafore stesse e i concetti di *body schema* e *body image*. Soprattutto nel caso del *body schema*, vi è una certa immediatezza, e quindi un certo automatismo (inconscio) nell'incarnarsi emotivo e conoscitivo delle prospettive e dei movimenti nello spazio. Per esempio, la felicità si associa facilmente a uno 'stare sopra' riconoscibile in un corpo eretto e aperto al mondo, a differenza della tristezza che porta invece a una chiusura delle spalle e a un abbassamento del capo; il futuro sta, per la maggior parte delle culture, di fronte a un soggetto, mentre il passato sta dietro la schiena; la razionalità è sopra, nella testa, mentre l'emotività è in basso, nel corpo⁴⁴². Dati questi esempi, è plausibile pensare che il *body schema* incarni tali concetti inconsapevolmente, e permetta loro di raggiungere un livello concettuale senza la necessità che un soggetto debba rendersene conto, per motivi fisici (l'esperienza diretta nel mondo) e per motivi culturali, dati dai presupposti della conoscenza che una comunità si dà⁴⁴³ senza indagare motivazioni e significati di azioni e comportamenti. Questa automaticità dell'incarnazione e della comprensione funge da base per l'emersione di una coscienza, e quindi di una consapevolezza, nel momento in cui si verifica uno scostamento semantico, dettato dall'intensità di un'esperienza, e quindi dalla sua

⁴⁴¹ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 15.

⁴⁴² Sono solo alcuni degli esempi che Lakoff e Johnson espongono per supportare la validità delle metafore orientative/spaziali, cfr. *Ivi*, pp. 15-17.

⁴⁴³ *Ivi*, p. 57.

forza, o da un'effettiva discrepanza dettata da due significati messi a confronto in modo inusuale.

Su questa base mi sento di portare un esempio estetico-artistico che riguarda la metafora TIME IS MONEY tramite il film *In Time* (2011) di Andrew Niccol⁴⁴⁴. Nel lungometraggio, le persone sono programmate geneticamente per invecchiare fino ai 25 anni di età; giunti a tale data, la loro vita e la loro morte è determinata dall'ammontare di tempo che riescono a guadagnare lavorando. Il film prende letteralmente la metafora TIME IS MONEY come primo termine di una nuova metafora. TIME IS MONEY è una delle metafore dominanti della nostra epoca, dove ognuno deve fare i conti su come spende il proprio tempo. Il secondo termine posto dal film è invece: TIME IS LIFE. Concettualmente non si tratta di una metafora particolarmente innovativa; tuttavia, è la resa pratica del film a spostare l'attenzione e la riflessione degli spettatori su un modo diverso di concepire la vita, dove il capitalismo si radicalizza nell'unica proprietà che può vantare un essere umano: il tempo a disposizione sulla Terra. Ma il film non si riduce solo alla metafora TIME IS LIFE; si può infatti vedere la restituzione cinematografica secondo il concetto di TIME IN MONEY, per esempio, spostando dunque l'attenzione da una metafora ontologica a una contenitiva/spaziale. Non ci sono limiti per spiegare l'arte in generale, se non la plausibilità della spiegazione di un significato. Le interpretazioni sono dettate dall'immaginazione e dai significati che si vengono a creare nello spazio tra due domini dell'esperienza, e tale esempio dimostra come la base estetica e incarnata sulla quale viviamo è fondamentale per capire chi siamo e come agiamo nel mondo e nella vita.

In queste dinamiche interne al soggetto, nel rapporto col proprio corpo (per quanto riguarda *body schema* e *body image*) e nella relazione con l'alterità (nel caso delle metafore), emerge dunque una coscienza che, in quanto emersione dinamica tra due termini, non è qualcosa di statico e onnipresente. La coscienza si attua e si attualizza, si muove sulla base dei moti esterni e interni all'individuo. La coscienza riprende, dunque, la struttura base della metafora in cui vengono coinvolti il dominio *motion-in-space* con il dominio degli eventi. La coscienza, così, si intende come evento emergente, soggetto a forze, cause ed effetti, cambiamenti, attriti e difficoltà, percorsi da intraprendere per raggiungere un

⁴⁴⁴ https://it.wikipedia.org/wiki/In_Time

luogo⁴⁴⁵. La coscienza è questo atto in movimento, parte del sistema ‘mente’, che a maggior ragione si può considerare frutto di un processo di incarnazione se mettiamo in gioco la metafora proposta da Sweetser ‘*The Mind is a Body*’⁴⁴⁶. Se così fosse, allora la coscienza sarebbe in tutti i sensi del nostro corpo; sarebbe la parte che rende consapevole o meno il mondo interno o esterno al corpo stesso e che, tra le sue facoltà, ha quella di permettere all’individuo di creare il proprio *body image*, ovvero la parte di ognuno consapevole a sé e per sé. La coscienza in quanto consapevolezza si rende parziale rispetto all’interazione organismo-ambiente (la quale sarebbe foriera di innumerevoli input di attenzione) nel rispetto del *free-energy principle*, ovvero di quel principio ripreso dalla termodinamica che regola la vita di un organismo attraverso la resistenza all’entropia nel mondo, in collaborazione col processo autopoietico⁴⁴⁷ della coscienza, la quale in effetti si autoproduce nell’esperienza, dalla nascita fino alla morte⁴⁴⁸.

In quanto ‘coscienza in atto’, la coscienza rientra a sua volta nel paradigma enattivista. Non si tratta, però, di un’azione della coscienza, che implicherebbe una volontà e un’azione conscia ed empirica, bensì di un atto dell’attenzione nel porre un soggetto consapevole di sé e dell’ambiente. La consapevolezza permette la conoscenza, la comprensione di ciò che accade e quindi dei significati delle azioni, le quali hanno sempre un significato in potenza nel contesto intersoggettivo in cui si attuano⁴⁴⁹. La comprensione dipende dall’attenzione e dall’immaginazione di chi partecipa a tali azioni e le percepisce, secondo l’assunto enattivista per il quale la cognizione non è solo nella mente, ma anche nel corpo e nelle azioni⁴⁵⁰. In questo modo si rende comprensibile il significato delle azioni, e quindi anche il significato in toto di un soggetto nell’insieme delle sue azioni nel mondo. Ogni soggetto ha un significato per la coscienza che lo percepisce, così come afferma l’enattivismo nell’ambito della percezione:

⁴⁴⁵ Lakoff, Johnson, *Philosophy in the Flesh* cit., p. 179.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 235.

⁴⁴⁷ Gallagher, *Embodied and enactive approaches to cognition. Elements in the Philosophy of mind* cit, p. 80.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 115

⁴⁴⁹ Gallagher S., and Hutto D., *Understanding others through primary interaction and narrative practice*. In: Zlatev, Racine, Sinha and Itkonen (eds). *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity* (17-38). Amsterdam: John Benjamins (2008), p. 6.

⁴⁵⁰ Gallagher, *Enactivist Intervention: Rethinking the Mind* cit., p. 1.

“Enactive perception of others means that we see their emotional expressions and contextualized actions as meaningful in terms of how we might respond to or interact with them”⁴⁵¹. Nelle azioni degli altri soggetti si celano i significati, e con essi le emersioni delle loro coscienze, come sintesi delle loro esperienze vissute, le quali si condensano nel significato cangiante e enattivo dell’essere umano.

3. *Obiezioni all’emergenza della coscienza*

La coscienza emerge dall’incarnazione della realtà e dei suoi significati, a seconda dell’attenzione che si riesce a porre verso di essi. Questa, in sintesi, è la tesi che ho provato a sostenere in queste pagine. Ho tentato di supportarla grazie a Gallagher e all’enattivismo, introducendo argomenti che mettessero al centro del problema il corpo e la percezione del proprio corpo da parte di un soggetto. Sono poi passato all’interazione organismo-ambiente, anch’essa presente e fondamentale per l’enattivismo, e ai significati che le azioni possono assumere nell’interazione stessa, trovando una chiave argomentativa nella teoria della metafora di Johnson. Ho quindi utilizzato l’enattivismo e il naturalismo per sostenere l’emergenza della coscienza dalla mente e dai significati incarnati.

Come ogni tesi, sussistono delle critiche che le si possono muovere e che mettono alla prova la sua validità. Alcune di queste critiche sono già state toccate nel corso dell’argomentazione a favore dell’emergenza della coscienza. Per esempio, la critica all’oggettivismo di Johnson può sembrare incoerente nei confronti di un’interattività tra organismo e ambiente, ovvero tra soggetto e oggetto, dove quest’ultimo sembrerebbe allora indispensabile per l’interazione naturalista. Inoltre, questo sembra giustificare proprio il dualismo cartesiano, nella presenza distinta tra una *res cogitans* e una *res extensa*. Tuttavia, come ho già espresso nel corso del capitolo II, la critica di Johnson è volta a demistificare l’oggettivismo, equiparando la sua importanza a quella del soggettivismo e attribuendo quindi validità alla sua posizione naturalista.

Un’altra critica alla tesi emergentista si potrebbe imputare all’argomento relativa alla teoria del significato, la quale sembrerebbe sostituirsi alla teoria del

⁴⁵¹ Gallagher, *Phenomenology* cit., p. 64.

‘fenomeno’ nella percezione degli oggetti. A mio avviso, però, la teoria del significato e le teorie relative al fenomeno si costituiscono su due piani filosofici diversi: la prima sul piano epistemologico, la seconda sul piano teoretico. La prima obiezione a tale critica, quindi, è che una teoria non esclude l’altra. A questa prima obiezione consegue direttamente la seconda: a prescindere da quale sia la sorgente del significato, ovvero dalla cosa-in-sé o dal fenomeno, ritengo che in entrambi i casi la teoria del significato sia complementare e valida epistemologicamente. Ciò a maggior ragione è supportato dal fatto per il quale la coscienza emergente dai significati incarnati è un fenomeno, ed è fenomeno tale da potersi esprimere attraverso diversi significati. L’emergenza della coscienza, dunque, dimostrerebbe la coesistenza tra fenomeno e significato.

Sempre all’interno della teoria del significato (e quindi del campo epistemologico) sussiste un’ulteriore critica riguardo l’ipotetico *mindreading* dell’essere umano come capacità intrinseca alla base dell’empatia e della socialità, che permette di comprendere intenzioni (mentali) e significati delle azioni di ognuno. Il *mindreading*, tuttavia, sembra qualcosa di difficile attuazione, poiché la mente, almeno in parte, sarebbe un ‘affare privato’ del singolo individuo. Il cosiddetto ‘affare privato’ della mente, però, si manifesta attraverso il corpo, e attraverso il corpo esprime dei significati. Inoltre, come ho già riportato nel precedente paragrafo 2.1, Dewey spiega come la mente non sia solo una questione del singolo, ma una produzione apicale alla cui base sta la cultura della comunità, che quindi ha gli strumenti per percepire e ‘leggere’ la mente altrui. La ‘mente pubblica’ sarebbe dunque visibile all’intera comunità; la ‘mente privata’ invece si renderebbe comprensibile attraverso le azioni del corpo.

A questi esempi di critiche già controargomentate nelle pagine precedenti seguono però altre obiezioni che ritengo più complesse e ampie nel dibattito a cui potrebbero portare. Ho individuato quindi quattro punti per i quali la tesi relativa all’emergenza della coscienza potrebbe vacillare negli argomenti che la supportano. I primi due punti sono di carattere generale e guardano alla tesi nella sua interezza argomentativa. Il primo punto a cui faccio riferimento è il forte relativismo sul quale è fondata la tesi e al conseguente rischio per il quale possa perdere carattere di scientificità, in quanto fondata su più elementi particolari che potrebbero non ricondurre a una universalità teorica. Il secondo punto, invece,

deriva da un dilemma personale nato durante lo studio e la scrittura di questa tesi, ovvero: si tratta veramente di ‘incarnazione della mente e del significato’, o sarebbe più corretto parlare di ‘intellettualizzazione del mondo’?

Le restanti due critiche minano invece ai singoli argomenti che supportano la tesi e alle loro validità. La prima obiezione all’emergenza riguarda il rischio di riduzionismo, metafisico e ontologico, al linguaggio e alla metafora. La seconda, infine, mira a valutare il rischio di caduta nel fisicalismo da parte dell’emergentismo, e quindi in un campo epistemico ‘forte’ che spiegherebbe qualsiasi tipo di emergenza della coscienza dal punto di vista scientifico, piuttosto che filosofico.

3.1. Soluzione alla deriva relativista

Nel caso dell’incarnazione della mente e della conseguente emergenza della coscienza è inevitabile che possa sussistere un rischio di forte relativismo. Questo rischio nasce dal rifiuto di alcune istanze oggettiviste e alla relatività dell’esperienza. L’interazione tra organismo e ambiente e la componente soggettiva dell’esperienza, ovvero la posizione enattivista e quella naturalista, comportano infatti una teoria fortemente legata alla particolarità del contesto e della situazione in cui azione e esperienza accadono. Gli unici elementi a sussistere in via generale sarebbero quelle ‘regole modali’ che governano le dinamiche interattive, dove per ‘regole modali’ intendo i concetti relativi agli schemi. Il problema è che tali regole non giungerebbero a un principio generale scientificamente valido: verrebbe a mancare, in sostanza, l’oggettività propria di un paradigma scientifico. Questa mancanza di oggettività renderebbe dunque impossibile pervenire a una verità univoca. La verità dipenderebbe ogni volta dalla diversità del contesto e della situazione⁴⁵², comportando un continuo scetticismo e la mancanza di valori assoluti in cui riconoscersi⁴⁵³. La mancanza della verità, ovvero di quell’oggetto superiore al contesto in cui si dà una interazione, in generale impedisce un assolutismo per il quale sussiste quella verità o quel valore applicabile in ogni tempo e luogo. Il problema del relativismo

⁴⁵² <https://plato.stanford.edu/entries/relativism/#StrVsWeaRel>.

⁴⁵³ <https://www.treccani.it/enciclopedia/relativismo/>.

riguarda sia la filosofia di Johnson, a cui si correla più chiaramente data la sua critica all'oggettivismo, sia quella di Gallagher, in quanto i concetti di *body schema* e *body image*, per quanto 'universali', si applicano e si manifestano nella singolarità di ogni individuo.

L'obiezione relativista si risolve prendendo come esempio l'ambito morale, così come Johnson fa nel suo *Moral Imagination* (1993). In questo libro, Johnson presenta la *moral law folk theory* come quel complesso di principi morali assoluti a cui l'essere umano fa riferimento nelle date situazioni. Johnson contrappone alla *moral law* un forte relativismo dei principi morali, i quali verrebbero pensati e adattati sulla base della situazione data, grazie alla facoltà immaginativa. È quindi proprio grazie all'immaginazione che Johnson risolve la questione legata a un eccessivo relativismo. Johnson considera errato rifiutare totalmente l'oggettività che, invece, ammette grazie alla funzione immaginativa della ragione. Johnson, infatti, rifiuta l'assolutismo (morale) non perché sia sbagliato in toto, ma perché la filosofia, nel suo decorso storico, ha escluso l'immaginazione dal processo di comprensione della realtà. L'immaginazione, infatti, con la sua capacità plastica di adattarsi al contesto dato, permetterebbe di adattare quei principi e quei valori che, se presi in assoluto, rischierebbero di 'falsare' la giustizia che si vorrebbe imporre. Johnson, infatti, accomuna l'assolutismo e il relativismo come aventi lo stesso problema nel rapporto tra verità e falsità⁴⁵⁴.

L'operazione di Johnson (morale, ma applicabile ad altri ambiti filosofici in cui subentra il lavoro dell'immaginazione) complica il processo di conoscenza introducendo alla base del suo sistema l'immaginazione, senza escludere questa o quella corrente filosofica perché contraria al suo sistema. Anzi, alla fine arriva ad ammettere una delle correnti che, nella teoria, sarebbe critica verso le posizioni relativiste: quella del realismo. Nel realismo di Johnson si ammettono allo stesso tempo l'oggettività e la singolarità della verità⁴⁵⁵, poiché per Johnson si perviene a un'oggettività quando si ha un risultato delle interazioni organismo-ambiente. Ciò fa sì che esistano sia l'oggetto, inteso gestalticamente come prodotto superiore delle singole parti, sia la verità a cui si perviene nell'interazione del soggetto che fa esperienza dell'oggetto, in campo scientifico e sociale (cioè intersoggettivo). La

⁴⁵⁴ Johnson, *Moral Imagination* cit., p. 218.

⁴⁵⁵ <https://plato.stanford.edu/entries/relativism/#RelCon>.

coscienza che emerge, in questo senso, è vera per il singolo individuo, si (auto)produce nelle interazioni reali ed è l'oggetto della sua autoproduzione, nel momento in cui l'attenzione si pone su sé stessa. Ciò, peraltro, non esclude la possibilità di pervenire a un'oggettività superiore alle singole parti, se si fa ricadere tale dinamica nel contesto dell'autonomia relazione. Preservando l'autonomia, e quindi la verità di ciascuno, e ponendo ogni autonomia nel riconoscimento reciproco della socialità⁴⁵⁶ nella sfera enattiva, sarebbe dunque possibile arrivare a una legge assoluta che regoli le vite degli individui in senso comunitario.

3.2. Incarnazione della mente o intellettualizzazione del mondo?

Nello scrivere questa tesi sull'emergenza della coscienza e i risvolti semantici che consentono tale 'risultato', mi sono posto due problemi. Il primo di questi riguarda il riduzionismo alla metafora, ed è formulabile nella seguente domanda: "non è forse l'incarnazione una grande metafora per spiegare la conoscenza della coscienza?". Questo però si risolve in ambito semantico, sottolineando come il significato viene perlopiù carpito dalla lingua (e dalla metafora), ma non è solo linguaggio e metafora, anzi; lo si vedrà più nel dettaglio nel prossimo paragrafo. La seconda domanda che mi sono posto, invece, è più complessa: "si tratta veramente di incarnazione della mente (e di conseguente emergenza della coscienza), o si tratta piuttosto di una 'intellettualizzazione del mondo'?".

Per 'intellettualizzazione del mondo' intendo una sorta di riduzione al mentale (idea o concetto) dell'esperienza umana. Il mentale, in questo modo, non sarebbe altro che l'unica esperienza consentita al soggetto, il quale sfrutterebbe la lingua e il proprio corpo semplicemente per appropriarsi del mondo e trasformarlo in 'materiale' comprensibile all'intelletto attraverso i processi cognitivi. 'Intellettualizzare il mondo' vorrebbe dire far rientrare l'idea di fenomeno attraverso il 'cognitivismo', preservando dunque l'idea che vi sia una differenza tra la cosa-in-sé inconoscibile e l'esperienza del fenomeno priva della mediazione data dall'ambito semantico. Attraverso il fenomeno colto cognitivamente, il

⁴⁵⁶ Gallagher, *Action and Interaction* cit., pp. 207-208.

soggetto si adatta pragmaticamente, attraverso la propria percezione. In questa interazione plastica, la percezione fornisce infine il materiale cognitivo adeguato a creare e connettere significati, e quindi alimentare la conoscenza mentale.

Dare tale importanza alla parte intellettuale della conoscenza fa ricadere questa ‘intellettualizzazione del mondo’ nell’ambito dell’intellettualismo⁴⁵⁷. L’intellettualismo è storicamente posto come contrario al volontarismo e a qualsiasi filosofia che tende a valorizzare l’azione, il modernismo e il pragmatismo⁴⁵⁸. Il primo caso in cui si utilizza il termine ‘intellettualismo’ riguarda la filosofia socratica, dove per ‘intellettualismo socratico’ si indica la conoscenza come una virtù. Fu Platone, però, a elevare lo status mentale della conoscenza, discostandosi dalla saggezza pratica auspicata da Socrate, con l’idea di iperuranio e l’elevazione di idea⁴⁵⁹ a conoscenza delle cose nella loro purezza⁴⁶⁰. L’idea di intellettualizzazione del mondo sembra dunque indicare, dunque, il contrario dell’idea di incarnazione della mente. Dall’intellettualismo (delle virtù) all’intellettualizzazione del mondo, avviene il processo per il quale l’idea, trattata come ‘oggetto’, viene staticizzata e assolutizzata. Ciò avviene sia per le idee platoniche, sia per la morale, come visto nel paragrafo precedente riguardo la critica di Johnson alla *moral law folk theory*.

La questione viene chiarata in campo epistemologico attraverso la distinzione adottata da Gilbert Ryle tra *knowledge-how* e *knowledge-that*⁴⁶¹. Sapere-come e sapere-che non sono la stessa cosa; inoltre, non è detto che la presenza della conoscenza del ‘come’ implichi la presenza del conoscere ‘cosa’. Il *knowledge-how* si esprime nella forma logica “‘S knows how to Φ’ is true just in case S knows, for some way w of Φ-ing, that w is a way he himself could Φ” che la distingue dal *knowledge-that*. Posta questa differenziazione, si potrebbe attribuire al processo di incarnazione il ‘come’ si conosce un oggetto o un’esperienza, mentre si potrebbe attribuire al ‘cosa’ la comprensione concettuale.

⁴⁵⁷ <https://www.treccani.it/vocabolario/intellettualismo/>.

⁴⁵⁸ Abbagnano N., *Dizionario di Filosofia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, pp. 496-497.

⁴⁵⁹ Lakoff e Johnson spiegano la filosofia di Platone attraverso la metafora IDEAS ARE OBJECTS, la quale rende bene l’idea di come si ricada nell’oggettivismo mentale; cfr. Lakoff, Johnson, *Philosophy in the Flesh* cit., p. 358.

⁴⁶⁰ <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>.

⁴⁶¹ <https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-how/#LingArgu>.

D'altronde, 'Conoscere come' è lo stesso processo maieutico adottato da Socrate: una 'saggezza interattiva' e dialogica tra lui e gli interlocutori, al fine di raggiungere la conoscenza, la virtù e quindi il bene. Il punto, però, non era solo giungere a destinazione, ma l'azione del 'come' giungervi. La maieutica era infatti un atto verbale, condiviso e pieno di esempi concreti. La sapienza pratica di Socrate, nel contesto in cui questa veniva applicata, permetteva dunque la conoscenza, sia del 'come' che del 'cosa'.

Trasportando l'esempio socratico e del *knowledge-how* sulla questione tra incarnazione e intellettualizzazione, tale rischio di intellettualismo si supererebbe grazie al pragmatismo e all'enattivismo, i quali per definizione non possono escludere l'azione dall'atto della conoscenza, così come Socrate agiva nel processo maieutico. La differenza tra maieutica e enattivismo sta nell'aggiunta del contesto e dell'interazione organismo-ambiente. Ci si dovrebbe allora chiedere: esiste un rischio di intellettualizzare l'azione, ovvero trasformare un processo in un concetto? Parrebbe difficile l'idea di 'astrarre un'azione', in quanto si tratta di un fatto concreto che avviene nell'atto stesso, il quale al massimo si può verbalizzare. Ammettendo questa verbalizzazione dell'atto come unico modo per astrarlo, ci si dovrebbe allora porre un problema relativo alla verità o alla falsità di tale verbalizzazione linguistica. Tale condizione imporrebbe dunque una costante *epoché* relativa ai fatti, ai contesti e alle interazioni. Ciò che rimarrebbe certo e vero per ognuno è il pensiero, così come aveva dichiarato Cartesio, e il concetto come risultato di un'operazione logica tra più termini per pervenire alla conoscenza. I termini, però, non sono dettati dal pensiero stesso: è il pensiero che li prende e li elabora a partire dall'esperienza che il soggetto compie durante la propria vita. Il pensiero, per sua natura logica, senza la sostanza dell'esperienza sarebbe allora una struttura vuota e fine a sé stessa, mentre l'esperienza senza pensiero sarebbe un flusso continuo e irrefrenabile di azioni e parole. Per questo l'incarnazione è necessaria: è nella sostanza dell'esperienza, e all'interno delle strutture logiche e linguistiche (come la metafora) che si rende conoscibile la mente nelle sue funzioni incarnate, che portano infine a una emergenza della coscienza. Il processo enattivo è l'operazione che congiunge azione e struttura mentale che lo accompagna: in questo modo si può rendere conoscibile il senso

dell'esperienza consapevole e in continuo divenire. La mente si incarna nelle esperienze e le fa proprie nel processo di *exaptation*.

La coscienza, nelle strutture mentali della metafora, emerge non come ente o proprietà stabile e fissa, ma in un continuo movimento intermittente. Il punto, dunque, non è circoscrivere e limitare la conoscenza a una 'intellettualizzazione del mondo', bensì ricordare che la concettualizzazione è alla fine di un processo più complesso, e questo processo è per gran parte un'incarnazione della conoscenza già presente, dove la carne si fa da tramite per raggiungere il concetto.

3.3. *La metafora tra contestualismo e riduzionismo*

Se le critiche al relativismo sono facilmente confutabili, lo sono meno le critiche che si potrebbero muovere all'utilizzo della metafora come struttura adeguata alla comprensione del mondo. Questo per due motivi principali. Il primo riguarda l'essenza della metafora, che per definizione veicola un significato figurativo e non letterale; ciò vorrebbe dire che il significato è sempre interpretabile, poiché la figura non fissa un significato univoco. Il significato inteso in questo modo, dunque, rischierebbe la falsificazione e aprirebbe un problema relativo alla verità veicolata dalla metafora. Il secondo punto invece riguarda il rischio che l'atto della conoscenza, così come esposto da Johnson, possa essere ridotto alla metafora. Questo farebbe sì che l'intera gnoseologia possa venir ridotta a uno strumento linguistico come la metafora. I due problemi comporterebbero, ai fini della tesi sull'incarnazione della coscienza, nel primo caso a una falsificazione del processo per il quale si perviene alla coscienza, nel secondo un riduzionismo al linguaggio a cui sarebbe imputabile l'incapacità di cogliere l'essenza della coscienza.

Parto da questa seconda critica. Guardando al progetto filosofico di Lakoff e Johnson, viene infatti facile pensare che ogni modalità di comprensione di sé e del mondo possa essere esplicabile attraverso la metafora. La metafora, infatti, sembrerebbe poter comprendere la complessità dei significati che è possibile trovare nell'esperienza, e sembrerebbe poter concettualizzare, e quindi rendere epistemologicamente valido, qualsiasi tipo di ragionamento che derivi direttamente o indirettamente da essa. Inoltre, all'interno del suo sistema

linguistico, la stessa metafora prevede delle riduzioni ai singoli termini, ovvero quegli *image schemas* che compongono le parti gestaltiche dell'esperienza. Sembrerebbe, in sostanza, un sistema concettuale autonomo e applicabile in toto alla conoscenza.

Ma il problema, in realtà, è un falso-problema, poiché connotato indissolubilmente alla natura stessa della metafora, e in generale delle figure retoriche. La metafora non è un principio, né una legge. La metafora, come le altre figure retoriche, è una regola linguistica. Solo successivamente, grazie all'incremento delle discipline linguistiche e cognitive, questa regola si è rivelata come uno strumento che permette di comprendere il mondo. In quanto regola, la metafora non risponde né a leggi che si potrebbero ritenere assolute, né a principi da considerarsi primi. La regola definisce una struttura, riconosciuta tanto linguisticamente quanto cognitivamente, che nel caso della metafora e delle figure retoriche a essa correlate spiega come avviene la creazione, la comprensione e il passaggio della conoscenza. È proprio la natura della metafora, quindi, a confutare qualsiasi obiezione riduzionista, poiché la presenza di due termini messi a confronto, quali sono i due domini dell'esperienza (reale e/o concettuale), impedisce di ridurre in maniera univoca e statica un processo cangiante e ogni volta diverso, nonostante la medesima struttura e il permanere delle regole di comparazione e sostituzione semantica per ogni singolo caso. Il meccanismo di riduzione, quindi, non sussiste, nonostante la metafora sia a livello strutturale uno strumento in parte ancora inesplorato di comprensione e di conoscenza.

Vi è poi un'altra questione che funge da ponte tra l'obiezione riduzionista e l'altra critica inerente alla falsificazione del significato: la totale privazione di un significato univoco e indipendente della metafora. Tale constatazione deriva da una delle affermazioni presenti alla voce '*Metaphor*' della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* redatta da David Hills, ovvero: "Verbal and nonverbal signs don't possess fixed meanings or applicability conditions independent of particular occasions of use."⁴⁶². Per segno verbale o non verbale si riferisce, abbastanza inequivocabilmente, all'uso di parole e di gesti. Se entrambi questi 'segni' non hanno significati fissi e indipendenti, men che meno li ha la metafora. La metafora, nella sua complessità, è un segno aperto: ciò significa che la metafora

⁴⁶² <https://plato.stanford.edu/entries/metaphor/>.

non chiude la sua capacità semantica così come potrebbe fare in misura maggiore una singola parola. La metafora indica il passaggio semantico da un dominio all'altro, contribuendo alla comprensione di uno dei due e rendendo il significato veicolato ancor meno fisso, univoco e autonomo. È una seconda istanza, questa, che indica come la metafora non sia un punto a cui ridurre tutta la conoscenza. In quanto struttura, la metafora si fa luogo esperienziale e concettuale in grado di accogliere una pluralità di significati. La metafora, quindi, non è un principio a cui ridurre un valore intrinseco superiore agli altri, né una regola generale più assoluta rispetto ad altre. Linguisticamente parlando, si potrebbe considerare la metafora come un significante superiore ai significanti delle singole parole, in grado di accogliere molti più significati rispetto ai singoli termini.

Questa seconda obiezione a un eventuale rischio di riduzionismo alla metafora conduce, come già anticipato, alla seconda critica diretta alla metafora, di natura epistemologica e gnoseologica: la falsificazione del significato. Il rischio di falsificazione del significato si darebbe attraverso quella che viene definita come *context-sensitivity* della metafora, ovvero la spiccata sensibilità della figura retorica al contesto in cui viene espressa. Questa sensibilità al contesto dipende dal significato letterale espresso dalla metafora, dai possibili significati figurativi, da ciò che un parlante esprime e dall'interpretazione di chi ascolta o riceve il messaggio. "What truth and falsity and propositional content accrue to first and foremost are speakings to particular communicative effect on the part of particular speakers"⁴⁶³, scrive Hills a proposito della metafora, rimarcando come verità e falsità di una metafora dipendano, appunto, da quegli effetti comunicativi dati dal parlante (nei quali dobbiamo inserire anche gli assunti pragmatici della prossemica di corpo e voce) e da ciò che viene compreso da chi riceve la comunicazione.

Nella metafora tutto ciò si complica, dato che non si tratta di una singola affermazione, né di un singolo significato esplicito, ma di molti altri significati figurativi dettati dalla figura retorica. La questione si gioca nella pretesa e nell'intesa all'interno di una metafora, come sostiene Hills riportando la teoria di Colin Murray Turbayne. Pretendere che un'affermazione, o una metafora, abbia un dato significato vuol dire giocare con la falsità di tale affermazione o metafora.

⁴⁶³ <https://plato.stanford.edu/entries/metaphor/>.

La sfumatura che consente di passare dal falso al vero è l'intendere in maniera corretta tale proposizione: se l'ascoltatore capisce quel che viene proferito, vuol dire che c'è intesa tra chi comunica e chi riceve la comunicazione. Turbayne riconduce questa dinamica al concetto di *making-believe game*, chiamato così perché riprende le dinamiche di gioco dei bambini quando, proferendo parole o usando giocattoli, creano uno spazio di *credenza* dove la realtà immaginativa acquista verità per quella data situazione⁴⁶⁴.

Verità e falsità nell'ambito del *making-believe game* assumono dunque una relatività interattiva che conduce alla seguente conclusione: il significato è falso nel momento in cui non c'è riconoscimento nella pretesa di un'affermazione o, nel nostro caso, di una metafora. Al contrario, la verità di un'affermazione si dà quando si ha inteso ciò che viene proferito. Questo non salva la metafora da qualsiasi tipo di falsificazione del significato, ma ne preserva lo spazio interpretativo, il quale deve ammettere un rischio di falsificazione. È la dimensione sociale la parte preponderante in cui avviene la metafora e il successivo scambio di conoscenza⁴⁶⁵; in questo caso, dove l'immaginazione fonda dinamiche e strutture di interazione, la conoscenza assume connotati che non si limitano alla scienza cosiddetta naturale, ma comprendono aree più labili, relative all'esperienza e alla cultura, ma non per questo meno importanti ai fini epistemologici.

Le confutazioni relative a un riduzionismo della metafora e alla falsificazione del significato permettono di preservare il campo epistemico che giustifica l'emergenza della coscienza e la sua natura incarnata. Il nonriduzionismo mantiene la diversità delle varie nature della coscienza e i significati che le coscienze assumono nella vita di ognuno, consentendo tuttavia di salvaguardare ciò che effettivamente sembra assoluto e generale quando si parla di coscienza, ovvero la consapevolezza e l'attenzione che la riguardano. La metafora, e la lingua in generale, sono uno strumento con il quale l'essere umano si esprime; tuttavia, l'essere umano non comunica solo con la lingua parlata, e il linguaggio non è solo pensiero, conoscenza o verità. A tal proposito, riporto le parole di Ludwig Wittgenstein: "Philosophy is the *battle* against

⁴⁶⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/metaphor/>.

⁴⁶⁵ <https://plato.stanford.edu/entries/contextualism-epistemology/#OthVie>

[the *bewitchment* of our intelligence by means of our language]”⁴⁶⁶. Il linguaggio è quindi uno strumento, e i suoi effetti dipendono da come viene usato, in ragione del suo potere e dei suoi rapporti con verità e falsità. Il linguaggio è uno strumento di cui si fa esperienza, con tutti i rischi del caso, come quello della falsificazione del significato, necessario per riconoscere la verità di sé, della propria coscienza, dell’alterità di cui un soggetto si circonda. Credere che il linguaggio sia solamente uno strumento ‘oggetto’ con il quale comprendere il mondo rischia di cristallizzare il linguaggio stesso. ‘L’attività linguistica è un’esperienza’ enattiva, che ha senso solo nell’esperienza (comunicativa)⁴⁶⁷. Ciò fa sì che azione e linguaggio siano strettamente correlati, in quanto in entrambi si veicolano significati spesso intrecciati tra loro. In questa corrispondenza tra azione (fatto) e linguaggio sta l’idea di verità. Credere che una persona possa o non possa fare una determinata cosa si determina in base alla verità che quella coscienza riconosce ed esprime e nella corrispondenza tra ciò che si dice e ciò che si fa. Se creduta nelle sue azioni, la persona è vera. Altrimenti, risulterà falsa.

3.4. *L’emergentismo e il rischio fisicalista*

Un’ultima obiezione rimasta da affrontare riguarda direttamente l’emergentismo in quanto si tratta di una delle critiche che tipicamente vengono mosse a questa corrente filosofica. L’obiezione è relativa al rischio fisicalista, e quindi di come questo potrebbe ripercuotersi sulla tesi dell’emergenza della coscienza.

La conclusione dettata dall’incarnazione della mente e dei significati presenti nella realtà e nel mondo porta all’emersione della coscienza; un’emersione, si è scritto, che si origina dalle interazioni e dalle esperienze del corpo per poi esprimersi nelle abitudini, nei comportamenti e nei collegamenti ‘sinaptici’, frutto delle interazioni precedenti e nei quali si manifesta una coscienza intesa come proprietà (seguendo ciò che dice l’emergentismo) di prestare attenzione alle cose. Secondo l’emergentismo, infatti, nella relazione R dei costituenti A, B, e C, si manifesta una proprietà che non è deducibile dalla

⁴⁶⁶ <https://plato.stanford.edu/entries/metaphor/>.

⁴⁶⁷ Johnson, *The Aesthetic of Meaning and Thought* cit., p. 93.

comprensione e dalla conoscenza dei singoli costituenti A, B, e C, e la proprietà manifestata tra i tre costituenti varia sulla base della modalità di interazione⁴⁶⁸. Se poniamo dunque come costituenti della coscienza i concetti generali di *body schema* e *body image* e gli *image schemata*, secondo l'emergentismo dovrebbe emergere, da questa interazione, una proprietà R a cui possiamo riferirci come coscienza.

La teoria meccanicista, nominata così da Charlie Dunbar Broad⁴⁶⁹ e oggi riconducibile al fisicalismo, rifiuta la deduzione 'gestaltica' per la quale la conoscenza dei costituenti non spiega la proprietà emergente. Secondo il fisicalismo, infatti, ogni fenomeno naturale è riconducibile alla condizione dell'essere fisico. Ciò non significa che non possano esistere, nel mondo, oggetti biologici, psicologici, morali, sociali o matematici, per loro natura complessi e spesso astratti. Questi, tuttavia, sarebbero sempre riconducibili a una relazione fisica, nella quale la sommatoria dei costituenti è uguale all'oggetto risultante. Nel caso della tesi sull'incarnazione della mente e dell'emersione della coscienza si potrebbe dunque concludere che la coscienza sia frutto di interazioni fisiche riconducibili al rapporto con lo spazio e con la natura fisica del mondo, tanto negli schemi corporei quanto nelle operazioni dell'immaginazione sul proprio corpo e sugli *image schemas* che costituiscono le metafore concettuali, la cui sommatoria dà come risultato la coscienza.

Il fisicalismo, colto in questo senso, sarebbe espressione di un emergentismo debole, corrente nella quale le proprietà emergenti sono fortemente dipendenti dal contesto fisico (in contrapposizione all'emergentismo forte, che preserva in linea teorica l'autonomia di ciò che emerge rispetto all'interazione fisica dei fenomeni⁴⁷⁰). Il paradigma fisicalista, inoltre, sarebbe giustificato non solo dai fenomeni fisici, ma anche da quelli linguistici, poiché anche la metafora ha una ragion d'essere incorporata, come si è visto nel corso del capitolo II. La teoria della metafora, infatti, per come è esposta da Lakoff e Johnson, prevede un continuo trasferimento semantico da ciò che è sensibile (e quindi fisico) a ciò che è concettuale e comprensibile alla mente.

⁴⁶⁸ <https://plato.stanford.edu/entries/broad/#Eme>.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ <https://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/#WeakEmer>.

Il rischio fisicalista è concreto e difficilmente evitabile. Essere fisicalisti, infatti, significa a mio avviso avere la pretesa di poter conoscere scientificamente e oggettivamente l'esperienza umana, così da poter isolarne costituenti singoli e operare quell'operazione di addizione in grado di pervenire a delle conclusioni altrettanti oggettive. Il soggetto, in questo contesto, sembra assumere un ruolo passivo nei confronti della conoscenza, in quanto subisce l'esperienza oggettiva e tutt'al più la può comprendere. Permane dunque una forte oggettivizzazione della comprensione, e nel caso dell'emergentismo della mente e delle sue proprietà è evidente come il risultato delle interazioni fisicaliste e oggettive diano come risultato la coscienza.

L'emergentismo però, se non si può confutare, si può quantomeno controbilanciare attraverso due constatazioni: la soggettività dell'esperienza e l'interpretazione immaginativa dei significati. Un esempio di ciò è stato riportato nel paragrafo 1.1 del capitolo II, dove richiamo la critica di Lakoff e Johnson in merito alla percezione dei colori. La percezione del colore non dipende solo 'dall'oggetto colore', ma anche dall'interazione e dalla capacità del soggetto; dipende dalla lunghezza d'onda, dalle condizioni di luce, dalle capacità oculari della singola persona. L'esperienza, nella normalità della vita vissuta, è soggettiva, ed è difficile rendere oggettiva ogni singola parte di ciò che la compone. Si tratta, in altri termini, di ciò che esprime l'esperimento mentale di 'Mary nella stanza'. Mary può arrivare a conoscere ogni sfumatura fisica e teorica del colore 'rosso', ma non potrà mai ricondurre l'esperienza del colore 'rosso' alle conoscenze fisiche relative al 'rosso'. La stessa idea è espressa dall'esperimento mentale dell'arcangelo e dell'ammoniaca di Broad⁴⁷¹: un arcangelo può conoscere a priori la formula chimica della reazione tra azoto e idrogeno, può spiegare scientificamente la reazione olfattiva di un essere umano quando respira ammoniaca, ma non può dire che odore ha così come invece può un essere umano.

Sembra, da questi due esempi, che il fisicalismo possa circoscrivere le leggi e le strutture con le quali è possibile conoscere qualcosa, ma quel qualcosa continua a mantenere un nucleo di in conoscibilità, che però risulta paradossalmente conoscibile nella semplice esperienza. Sulla base di questo assunto, a mio avviso, non resta che stabilire quanto i fenomeni naturali

⁴⁷¹ <https://plato.stanford.edu/entries/broad/#Eme>.

determinino un fenomeno fisico dell'esperienza. Nel caso di forte determinazione, si ha un emergentismo debole; viceversa, l'emergentismo si definisce 'forte', poiché alcuni fenomeni di alto livello manifestano una scarsa dipendenza e una forte autonomia rispetto alle cause fisiche. Assodato ciò, ritengo che la distinzione netta tra l'idea di forza e di debolezza dell'emergentismo non sia idonea, o meglio: sono entrambe valide e si danno in maniera più o meno graduale nel processo di consapevolezza di un individuo, per sé e nel mondo. Una medesima coscienza si può manifestare con forza quando le circostanze attorno ad essa sono deboli, oppure si manifesta con debolezza se il contesto attorno è forte. Queste 'circostanze' sarebbero i fattori esterni, ovvero le informazioni che un soggetto deve processare mentre fa esperienza del mondo. Abbozzando un esempio, si potrebbe dunque sostenere che più sono e più sono forti le informazioni dettate dalle circostanze, più il soggetto sarà cosciente di queste e non di sé stesso. Al contrario, minori e più deboli sono le informazioni esterne, più il soggetto potrà essere cosciente di sé, del suo pensiero o della sua coscienza. Ciò può comunque dipendere sia da fattori esterni che da fattori interni al soggetto: la sua esperienza passata, fisica e mentale, il suo grado di attenzione verso di sé e verso il mondo, la sua forza nel mantenersi attento e focalizzato verso un oggetto. Le variabili, quindi, sono molteplici, e non dipendono solo da leggi fisiche che governano il mondo. Un giorno, forse, queste leggi fisiche potranno spiegare molto più di quanto si possa immaginare oggi in merito al pensiero, alla coscienza, al significato che ruota attorno alla vita dell'essere umano, grazie alla fisica quantistica. Ma è altrettanto probabile che rimarrà sempre qualcosa di inspiegabile e inconoscibile 'in sé', a cui si tenderà sempre per espandere la conoscenza.

Questo qualcosa di inspiegabile si può attribuire, in parte, al ruolo dell'immaginazione e a ciò che l'immaginazione può esprimere e percepire attraverso una metafora. Questa è la seconda obiezione a un rischio di ricaduta fisicalista dell'emergentismo. L'immaginazione, attraverso gli *image schemas* e le metafore che ne conseguono, può continuamente correlare significati, creandone di nuovi. Il collegamento tra parti e campi semantici da un *image schema* all'altro rimanda di continuo a significati diversi, i quali possono essere creati coscientemente oppure essere percepiti e imitati nel contesto in cui si è coscientemente presenti. Il corpo, a livello di *schema*, si può adattare a diverse

situazioni e proporre movimenti diversi per intraprendere questa o quella azione. Ciò permette di fornire nuovo materiale per l'immagine di sé, e al tempo stesso fornisce la condizione necessaria per la creazione o percezione di nuovi *image schemas*. I significati che ne possono scaturire sono infiniti, e quindi infinita è la possibilità di conoscenza e comprensione di nuovi significati. Il significato, e con esso il significato della coscienza, è in continua emersione, e proprio per la sua natura immaginativa non è possibile ridurre questo processo dinamico e interattivo alle sole leggi fisiche.

Con quest'ultima critica alle obiezioni contro l'emergenza della coscienza si chiude questo capitolo. Come già anticipato in introduzione, le critiche riportate sono semplici e superficiali rispetto alle discussioni che potrebbero sorgere dalle istanze relativiste, intellettualiste, riduzioniste, fisicaliste e ai legami che si potrebbero creare tra una corrente e l'altra. Quest'ultimo paragrafo, tuttavia, ha una propria utilità nel suggerire quali critiche si potrebbero muovere alla posizione presentata di emersione della coscienza dal punto di vista fisico, incarnato ed enattivo. In modo altrettanto semplice, espongo i motivi per i quali queste critiche si possono respingere. In generale, la posizione emergentista, naturalista e enattivista non rifiuta l'una o l'altra critica, ma cerca di essere onnicomprensiva, così come è d'altronde l'esperienza umana in questa vita terrena: un continuo movimento, una continua scoperta, una continua conoscenza.

Conclusione

Una metafora per la coscienza

La coscienza, si è sostenuto, emerge attraverso l'incarnazione della mente dal punto di vista 'interno' al soggetto, mentre l'incarnazione dei significati dal punto di vista 'esterno' al soggetto. Da ciò derivano almeno due conclusioni importanti: in prima istanza, l'emergenza della coscienza implica una concezione di natura enattiva. In seconda istanza, la derivazione incarnata della coscienza comporta dei risvolti nel campo della semantica e relativi all'esistenzialismo, dato che riguardano (anche e soprattutto) la conoscenza della propria coscienza e il rapporto che intercorre tra questa e il proprio io, inteso come mente e persona, centro che dirige l'attenzione verso sé e verso il mondo.

La concezione enattiva riguarda la natura della coscienza. L'impressione infatti è che, in campo fenomenologico, la coscienza sia stata perlopiù descritta come una condizione statica del soggetto, in alternanza ad altrettante condizioni statiche di autocoscienza o incoscienza. Ciò deriva dalla principale preoccupazione di definire cosa sia o non sia la coscienza e ciò che ne è correlato, senza dare spazio a un processo che colleghi il passaggio da una condizione all'altra e che al contempo consideri la realtà come tale. A questa visione tradizionale e fenomenologica della coscienza si contrappone quella emergentista, supportata dagli argomenti enattivisti legati all'azione del *body schema* e alla percezione del *body image*. Ritengo, infatti, che la coscienza sia una proprietà emergente di un soggetto, l'atto con il quale si manifesta l'attenzione del soggetto verso l'oggetto di conoscenza e una percezione critica della coscienza stessa, suggerita dal concetto di *conscientiousness*.

L'atto della coscienza si darebbe nel momento in cui vi è una differenza tra due termini, due domini, due parti dell'esperienza. Sono le rotture tra *body schema* e *body image* a cui ho fatto riferimento nel III capitolo, per esempio, insieme agli spazi di azione delle forze gestaltiche negli schemi generali dell'immaginazione, che attraggono l'attenzione del soggetto nell'esperienza di

una data situazione. Si tratta di rotture, quest'ultime, dettate dall'ambiente esterno, di cui ci si può rendere consapevoli nel momento in cui si trovano nuove metafore, nuove strutture, nuovi significati che spiegano e permettono di comprendere il mondo circostante. La percezione della coscienza, nel suo movimento interno ed esterno, dipende dall'intensità con la quale l'esperienza raggiunge l'epicentro del soggetto, e l'intensità dipende dalla forza e dallo spazio nell'ambiente dato. Il movimento della coscienza nello spazio le permette di ritirarsi o di manifestarsi, in base alle forze presenti in quello spazio e in base alla forza del soggetto stesso che vi partecipa. In questo modo, la coscienza emerge, per sé e nel mondo. La coscienza, dunque, non sarebbe una condizione o una proprietà statica, bensì un atto dinamico di attenzione, dipendente dalla *Biased Competition*, la cui frequenza di attivazione e percezione dipende dall'esperienza. La coscienza viene attratta nel mondo, divenendo effetto dell'attrazione, oppure è causa dell'attenzione stessa; in entrambi i casi, la prossimità, la forza e l'intenzione dati nel contesto determinano l'emergenza della coscienza, la cui azione si esprime attraverso la *conscientiousness*, cioè il pensiero che pensa la propria esperienza in maniera critica.

La condizione enattiva della coscienza sembra avere implicazioni di natura epistemologica e ontologica per la coscienza stessa. Dal punto di vista naturalistico la proprietà-coscienza è e rimane una sola, ma facendo opera di astrazione nel conoscere la sua natura si potrebbe dire che esistano due coscienze: una coscienza del corpo e una coscienza della mente. La distinzione è, appunto, puramente astratta, così come Gallagher astrae all'interno dei suoi studi sul corpo per distinguere *body schema* e *body image*. Allo stesso modo, astraendo teoricamente tra la coscienza del corpo e la coscienza della mente, si renderebbe possibile un'interazione tra due diversi livelli di coscienza. La coscienza del corpo sarebbe propria del *body schema* e sarebbe sempre attiva nei confronti dell'ambiente. Questa condizione automatica diventerebbe tale solo in seguito a un 'allenamento' del soggetto nello spazio dato, dove impara e conosce sé, le proprie funzioni e lo spazio stesso. Data tale conoscenza, il corpo continuerebbe la sua interazione automatica e cosciente per il sé-corpo, rendendo possibile la sovrapposizione di una coscienza della mente, ovvero l'attenzione e la percezione critica che la mente (e la coscienza) dirige verso sé e verso il mondo.

Distinguere in via teorica una coscienza del corpo da una coscienza della mente permetterebbe, a mio avviso, di eliminare il rischio di cattiva infinità legato alla percezione del fenomeno a livello conscio, autoconscio e inconscio, dove non sembra mai esserci un punto di arrivo rispetto alle dinamiche di apprensione e rappresentazione dell'oggetto. Al fenomeno si sostituisce la non-riducibilità dell'esperienza del corpo nella sua 'trasparenza' integrata nel mondo e nell'ambiente, attraverso la quale la mente si può rendere cosciente. Sta al soggetto penetrare o meno questa trasparenza, per poter percepire le interazioni dell'organismo con l'ambiente.

La coscienza emergente, in quanto unico risultato autopoietico e complesso delle interazioni con il mondo e con sé stessi (nella dimensioni *body schema-image*) impone un'ulteriore conclusione di natura esistenziale e naturalista riguardante l'immaginazione. È l'immaginazione, come facoltà di schematizzazione del mondo e in quanto contenente l'immagine e il significato negli schemi da lei prodotti, a risultare centrale e fondativa per il soggetto e la sua coscienza. Infatti, si è visto come la coscienza sia il prodotto delle interazioni dei significati che vengono percepiti e compresi all'interno di schemi e metafore, con le implicazioni immaginative ed estetiche del caso, secondo la schematizzazione corporea indotta in parte dall'immaginazione del *body image* e resa poi funzionale e integrata dal *body schema*. In questa interazione spaziale e contenitiva, l'immagine di sé è in continua evoluzione, da un *primitive body image* dettato da una consapevolezza innata a una maggiore complessità di cui si riveste lo stesso *body image*, via via che percepisce e sintetizza le esperienze precedenti con i relativi significati. Il *body image* è il risultato delle esperienze percepite sia dal corpo, e al corpo consapevolmente rivolte, sia dalla mente, nella funzione di cognizione semantica del mondo. In entrambi i casi, la coscienza si accompagna a questa costruzione di sé e ne viene modificata. L'attenzione della coscienza nei confronti delle esperienze future dipende dall'attenzione posta alle esperienze passate, le quali si fanno condizione di possibilità per un processo in divenire, dove il concorso di immaginazione, percezione e attenzione permettono alla coscienza di essere consapevole di sé e del mondo che la circonda, e quindi della conoscenza che ne può trarre.

Tale consapevolezza permette quindi la conoscenza, che si trasmette tramite il significato. Johnson mostra che la semantica non è solo una branca della linguistica che studia il significato delle proposizioni, bensì è qualcosa di più ampio, in grado di fornire strumenti epistemologici capaci di ridefinire la conoscenza attraverso la realtà e il realismo, utilizzando l'idea di nonproposizionalità del significato. La semantica si applicherebbe dunque non solo alle parole, ma anche alle azioni del corpo e alla capacità cognitiva degli organismi di incarnare significati. Nel processo di incarnazione e di emergenza della coscienza, l'aspetto estetico risulta determinante nella ricezione dei significati nascosti nell'esperienza.

Per questo motivo mi piace pensare – e vorrei proporla come conclusione – che l'essere umano sia in grado di pensare con il proprio corpo. Trovo vi sia una certa attinenza tra il pensiero e l'esperienza incarnata e le dinamiche comuni che dimostrano quanto il corpo e la mente siano le proverbiali facce della stessa medaglia. Sia l'apprendimento fisico che quello mentale procedono per tentativi ed errori; sia il movimento del corpo che il flusso di pensiero sono in costante movimento, perlopiù in modo inconscio. E come la mente, anche la conoscenza tramite il corpo passa dalla curiosità, dall'esplorazione del movimento, dalla ripetizione dell'oggetto di apprendimento fino a che questo non viene in qualche modo automatizzato e fatto proprio. Più che una conclusione, 'pensare con il corpo' è un invito a utilizzare tutto ciò che è in nostro possesso – collo, braccia, gambe, piedi e mani – per ampliare la nostra conoscenza: se non del mondo, almeno di noi stessi. Una sorta di ripresa dell'antico *mens sana in corpore sano*, che sottolinea come i nostri due ambiti, corpo e mente, vadano di pari passo.

Queste conclusioni conducono, infine, a due domande che hanno attraversato il percorso di scrittura di questo lavoro. Trattando di significati, di incarnazioni e di metafore, mi è sembrato ovvio chiedermi: quale dovrebbe essere, allora, il significato della coscienza? Una domanda ovvia, perché l'emergenza della coscienza è, o dovrebbe essere, il risultato di interazioni semantiche; una domanda, però, anche complessa, perché se questo fosse vero, tali interazioni sarebbero pressoché infinite, in quanto dettate da tutte le azioni che un essere umano compie durante la sua vita. Questa domanda potrebbe avere due risposte:

la prima riguarda la dimensione dell'attenzione della coscienza, la seconda invece la sintesi.

Per quanto riguarda l'attenzione della coscienza nei confronti dei significati del mondo, si potrebbe concludere che la coscienza si limiti ad accompagnare tali significati, similmente a come per Kant l'*Io-penso* accompagnava tutte le rappresentazioni. In tal senso, la coscienza non avrebbe altro significato, se non quello di accompagnare tutti i significati per la loro percezione in potenza e per il loro pensiero, nell'atto della *conscientiousness*. Si tratterebbe, dunque, di una proprietà neutra dell'essere umano, nonché della proprietà principale per potersi dire consapevoli di essere un 'essere umano'.

Si potrebbe però avanzare anche una seconda ipotesi sul significato della coscienza, ovvero considerare la coscienza come sintesi di tutti i significati di cui un soggetto fa esperienza in vita. In quanto sintesi delle esperienze di tutta una vita, risulta difficile separare e circoscrivere un'esperienza da un'altra, sondando i diversi significati di cui si caricano. A tal proposito, però, nell'ultimo secolo si è fatta largo una disciplina che si è incaricata di sondare la psiche degli esseri umani, con il suo carico di reminiscenze, esperienze inconsce e significati reconditi, spesso manifesti attraverso sintomi psicosomatici. La filosofia, da questo punto di vista, non sarebbe altro che la consueta "nottola di minerva", con al contempo la capacità di tracciare i confini e le strade da percorrere per la conoscenza futura.

Non resta che un'ultima domanda a cui dare risposta. Ho parlato ampiamente di significati e di metafore, ma quale potrebbe essere una buona metafora per la coscienza? Ci ho pensato per mesi, non senza un certo affanno nel voler trovare qualcosa che fosse attinente all'atto della coscienza. Ho trovato delle buone risposte, guardando a figure retoriche diverse dalla metafora, benché direttamente correlate ad essa. Husserl, per esempio, aveva ipotizzato che nel sistema intermodale dei *body schema* vi fosse un apprendimento per analogia. Si tratta ovviamente di un analogia fisica, non verbale; tuttavia, l'idea di analogia tra i corpi potrebbe condurre a una comprensione solida dell'apprendimento per via corporea ed enattiva (nonostante i problemi riscontrati da Husserl stesso)⁴⁷².

⁴⁷² Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* cit., p. 81.

Lakoff e Johnson, invece, hanno posto l'accento sulla metonimia come processo di personificazione e incarnazione di significati relativi ad oggetti⁴⁷³.

Da questi due esempi, rimane la suggestione che avvicinare il mondo delle figure retoriche a quello del cognitivismo potrebbe risultare importante per studi futuri in campo epistemologico. Ritornando però alla metafora per la coscienza, alla fine una risposta, mia personale, è arrivata. La coscienza potrebbe esprimersi attraverso una metafora eletta per la propria vita, come per esempio LIFE IS A JOURNEY, oppure LIFE IS A GAMBLING. In generale, però, mi piace pensare che la coscienza di ognuno di noi sia la marea del mare. Come maree, le nostre coscienze risentono degli influssi e delle gravità esterne a noi. Come l'acqua del mare ci avviciniamo o ci ritiriamo dalla battigia delle cose che ci circondano, circondiamo scogli e a volte portiamo relitti a riva. Ma al contrario dell'acqua possiamo scegliere: lasciarci andare o opporre una resistenza. Prestare attenzione alle cose è un atto di cura, e ritengo che questo abbia molto a che fare con la dimensione morale dell'individuo e della comunità. Avere attenzione verso questo o quel significato, capire non solo razionalmente ma soprattutto emotivamente lo stato d'animo di un'altra persona, rendersi conto che vi è sempre un'altra prospettiva: queste tre 'dimensioni' dell'essere in vita penso siano tra le fondamentali per dirsi pienamente viventi e ricchi di esperienze da vivere e da raccontare.

Concludo con un ultimo parallelismo, frutto della mia esperienza accademica nel corso degli ultimi sei anni. Se la bioetica ha salvato l'etica come disciplina dalle derive normative e metaetiche, dando una ritrovata importanza alla materia, allo stesso modo ritengo che le scienze cognitive abbiano dato nuova linfa all'estetica, creando questo nuovo ambito che si potrebbe definire *estetica dell'incarnazione*. Nell'estetica dell'incarnazione, come ho cercato di spiegare in maniera spesso maldestra, confluiscono più discipline: fenomenologia, morale, estetica, scienze cognitive, neurofisiologia. In questo confluire di discipline e di saperi, è l'estetica a risultare fondamentale nel recupero dell'esperienza del mondo come cosa in sé che non deve per forza essere compresa attraverso un fenomeno. L'estetica, quindi, diventa pietra d'angolo sulla quale poggiare una nuova filosofia che attinge il proprio pensiero dal reale. Non più una divisione e

⁴⁷³ Lakoff, Johnson, *Metaphors we live by* cit., p. 35.

un'astrazione del pensiero, ma una unione dove le differenze vengono preservate e proprio per questo contribuiscono a esaltare questo pensiero o quell'altro. Non si tratta di discernere tra oggetti e soggetti, ma di pensarsi come un tutt'uno in continuo divenire: raramente uguali a sé, sempre diversi dall'altro, eppure immersi nella medesima vita.

Bibliografia

- Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., *Body Schema and Body Image: New Directions*. Oxford, Oxford University Press, 2021:
- De Preester H., *A radical phenomenology of the body: subjectivity and sensations in body image and body schema*, in: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 52-68;
- De Vignemont F., Pitron V., Alsmith A.J.T., *What is the body schema?* In: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 3-17;
- De Jaegher H., Di Paolo E., Gallagher S., *Does social interaction constitute social cognition?* *Trends in Cognitive Sciences* 14 (10) (2010),: 441-447;
- Fernandez-Duque D., Johnson M., *Attention Metaphors: How Metaphors Guide the Cognitive Psychology of Attention*, (Coauthor Diego Fernandez-Duque), *Cognitive Science*, 23: No.1 (1999), 83-116.
- Gallagher S., *Hyletic Experience and the Lived Body*. *Husserl Studies* 3 (1986): 131-166;
- Gallagher S., *Lived Body and Environment*. *Research in Phenomenology* 16 (1986): 139-170;
- Gallagher S., *Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification*, *Journal of Mind and Behavior* 7 (1986): 541-554;
- Gallagher S., *The Theater of Personal Identity: From Hume to Derrida*. *The Personalist Forum* 8 (1993): 21-30;
- Gallagher S., Cole J., *Body schema and body image in a deafferented subject*. *Journal of Mind and Behavior* 16 (1995): 369-390;
- Gallagher S., *Body schema and intentionality*. In *The Body and the Self*, eds. José Bermúdez, Naomi Eilan, and Anthony Marcel, Cambridge: MIT/Bradford Press (1995), 225-244;

- Gallagher S., *The moral significance of primitive self-consciousness. Ethics: an international journal of social, political and legal philosophy* 107 (1) (1996): 129-140;
- Gallagher S., *The inordinance of time*. Northwestern University Press., 1998;
- Gallagher S., Marcel A.J., *The Self in Contextualized Action*, Journal of Consciousness Studies, 6, No. 4, (1999), pp. 4–30;
- Gallagher S., *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, Trends in Cognitive Science 4, No. 1 (2000): 14-21;
- Gallagher, S. and Marcel, A. J., *The Self in Contextualized Action*. Journal of Consciousness Studies. 6. 4-30, in Gallagher S. and Jonathan Shear, eds. 1999. *Models of the Self*. Exeter: Imprint Academic. (Reviewed in: *Contemporary Psychology: APA Review of Books* (April 2001), Volume 46, Number 2;
- Gallagher S., *How the Body Shapes the Mind*. Clarendon Press, 2005;
- Gallagher S., *Where's the action? Epiphenomenalism and the problem of free will*. In W. Banks, S. Pockett, and S. Gallagher. *Does Consciousness Cause Behavior? An Investigation of the Nature of Volition* (109-124). Cambridge, MA: MIT Press (2006);
- Gallagher S., *The natural philosophy of agency. Philosophy Compass* 2 (j.1747-9991.2006.00067.x), (2007);
- Gallagher S., and Hutto D., *Understanding others through primary interaction and narrative practice*. In: Zlatev, Racine, Sinha and Itkonen (eds). *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity* (17-38). Amsterdam: John Benjamins (2008);
- Gallagher S., *Brainstorming: Views and Interviews on the Mind*. Exeter: Imprint Academic, 2008;
- Gallagher S., *Joint attention, joint action, and participatory sense making. Alter: Revue de Phénoménologie* 18 (2010): 111-124;
- Gallagher S., *Introduction: A Diversity of Selves*, in Shaun Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, online ed., Oxford Academic, 2 May 2011, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548019.003.0001>;
- Gallagher S., *Interactive coordination in joint attention*. In A. Seeman (ed.), *Joint Attention: New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience*. Cambridge (2012);

- Gallagher S., *The body in social context: Some qualifications on the 'warmth and intimacy' of bodily self-consciousness*. *Grazer Philosophische Studien* 84 (2012): 103–133;
- Gallagher S., *Phenomenology*. Palgrave Macmillan, 2012;
- Gallagher S., *A pattern theory of self*. *Frontiers in Human Neuroscience* 7 (443) (2013): 1-7. doi: 10.3389/fnhum.2013.00443);
- Gallagher S., [Journal date: 2011]. *Embodiment and phenomenal qualities: An enactive interpretation*. *Philosophical Topics* 39 (1) (2013): 1-14;
- Gallagher S., *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2017;
- Gallagher S., *How moving is sometimes thinking*. *Idea Journal* 17 (2) (2020): 58-68. doi.org/10.37113/ij.v17i02.386;
- Gallagher S., *Action and Interaction*. Oxford: Oxford University Press, 2020;
- Gallagher S., *Reimagining the body image*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 85-98;
- Gallagher S., Zahavi D., *The Phenomenological Mind*, Routledge (3rd edition; 2nd edition 2012; 1st edition 2008), London, 2021;
- Gallagher S., *Performance/Art: The Venetian Lectures*. Milan: Mimesis International Edizioni, 2021, <http://www.ummoos.org/Gall21PerformanceArt.pdf>;
- Gallagher S., *Narrative as an interpretation of self-pattern*. In Hanna Meretoja and Mark Freeman (eds.), *The Use and Abuse of Stories: New Directions in Narrative Hermeneutics* (136-153). Oxford: Oxford University Press (2023),. doi:10.1093/oso/ 9780197571026.003.0007;
- Gallagher S., *The Self and its Disorders*, Oxford, Oxford University Press, 2024;
- Gallagher S., *Embodied and enactive approaches to cognition*. *Elements in the Philosophy of mind*, a cura di F. Parisi, trad. it. di Rossella D'Alfonso, *Paradigmi della cognizione incarnata ed enattiva: elementi di filosofia della mente*), Mimesis, Milano, 2025;
- Gallagher S., Gallagher J., *Vestire i panni di un altro: l'empatia dell'attore nei confronti del personaggio*. Trans. I. Basso. *Bollettino Filosofico* 37 (2022);

- Halák J., *Body schema dynamics in Merleau-Ponty*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 33-51;
- Johnson M. (ed.), *Philosophical perspectives on metaphor*, University of Minnesota Press, 1981;
- Johnson M., *Metaphorical Reasoning*, Southern Journal of Philosophy, 21, No. 3 (1983), 371-389.
- Johnson M., *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. The University of Chicago Press, 1987;
- Johnson M., *Embodied Knowledge*, Curriculum Inquiry, 19(4) (1989), 361–377. <https://doi.org/10.2307/1179358>;
- Johnson M., *Image-schematic Bases of Meaning*, RSSI (Recherches Sémiotique Semiotic Inquiry), 9, Nos. 1-2-3 (1989), 109-118.
- Johnson M., *Knowing Through the Body*, Philosophical Psychology 4, No. 1, (1991), 3-18.
- Johnson M., *Conceptual Metaphor and Embodied Structures of Meaning*, Philosophical Psychology, 6, no. 4 (1993), 413-422.
- Johnson M., *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, 1993;
- Johnson M., *Incarnate Mind*, Minds and Machines, 5, No. 4 (1995), 533-545.
- Johnson M., *Embodied Musical Meaning*, Theory and Practice, 22/23 (1997), 95–102. <http://www.jstor.org/stable/41054304>;
- Johnson M., *Law Incarnate*, Brooklyn Law Review, 67: No.4 (2002), 949-962;
- Johnson M., *Cause and Effect Theories of Attention: The Role of Conceptual Metaphors*, (Co-author Diego Fernandez-Duque), General Review of Psychology, 6: No.2 (2002), 153-165;
- Johnson M., *Something in the Way She Moves: Metaphors of Musical Motion*, (co-author, Steve Larson). Metaphor and Symbol, 18, No. 2: 63-84 (2003);
- Johnson M., *Mind Incarnate: From Dewey to Damasio*, Daedalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences, 135: no. 3 (2006), 46-54;
- Johnson M., *Merleau-Ponty's Embodied Semantics: From Immanent Meaning, to Gesture, to Language*, EurAmerica, 36, no. 1 (2006), 1-27.

- Johnson M., *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. University of Chicago Press, 2007;
- Johnson M., *What Makes a Body?* The Journal of Speculative Philosophy, 22(3) (2008), 159–169. <http://www.jstor.org/stable/25670709>;
- Johnson M., *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*, 2014;
- Johnson M., *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How our Bodies Give Rise to Understanding*, 2017;
- Johnson M., *The Aesthetics of Meaning and Thought The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art*, University of Chicago Press, 2018;
- Johnson M., Tucker D., *Out of the Cave: A Natural Philosophy of Mind and Knowing*, MIT Press, Cambridge-London, 2021;
- Johnson M., Schulkin J., *Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living*, MIT Press, 2023;
- Kanayama N., Hiromitsu K., *Triadic body representation in the human cerebral cortex*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 133-151;
- Lakoff G., Johnson M., *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, 1980;
- Lakoff G., Johnson M., *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, 1999;
- Lima P., About primary metaphors. DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada (2006). 22. 109-122. 10.1590/S0102-44502006000300009;
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della Percezione*, Studio Bompiani Filosofia, 2023;
- Morris D., *The space of the Body schema: putting the schema in movement*, in *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 18-32;
- Norman B., *Body schema and body image disturbances in individuals with multiple sclerosis*, in: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 285-300;

- Rochat P., Valencia Botto S., *From implicit to explicit body awareness in the first two years of life*. In: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 181-193;
 - Tanaka S., *Body schema and body image in motor learning: refining Merleau-Ponty's notion of body schema*, in: *Body Schema and Body Image: New Directions*, ed. by Ataria Y., Tanaka S., Gallagher S., Oxford, Oxford University Press, 2021, qui pp. 69-84.
-

Sitografia

- Abbagnano N., *Dizionario di Filosofia*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, <https://archive.org/details/abbagnano-nicola.-dizionario-di-filosofia-ocr-1971>;
- IL RUOLO DELL'IMITAZIONE: dalle basi neurobiologiche ai trattamenti per l'autismo - www.neuropsicomotricista.it;
- Meltzoff A. N., Moore M. K., Newborn Infants Imitate Adult Facial Gestures. *Child Development*, 54(3) (1983), 702–709. <https://doi.org/10.2307/1130058>;
- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/conscientiousness#dictionary-entry-1>
- <https://neuropsychiatry.com/about>;
- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/conscientious>;
- <https://plato.stanford.edu/entries/bodily-awareness/>;
- <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>;
- <https://plato.stanford.edu/entries/civil-disobedience/>;
- <http://plato.stanford.edu/entries/broad/#Eme>
- <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-evolutionary/>;
- <https://plato.stanford.edu/entries/imagination/#TaxIma>;
- <https://plato.stanford.edu/entries/loyalty/>;
- <https://plato.stanford.edu/entries/moral-character-empirical/>;

- <https://plato.stanford.edu/search/search?query=self;>
- [https://plato.stanford.edu/entries/self-locating-beliefs/;](https://plato.stanford.edu/entries/self-locating-beliefs/)
- [https://plato.stanford.edu/entries/schema/;](https://plato.stanford.edu/entries/schema/)
- [https://www.thelancet.com/journals/laneur/article/PIIS1474-4422\(16\)30389-1/fulltext;](https://www.thelancet.com/journals/laneur/article/PIIS1474-4422(16)30389-1/fulltext)
- [https://www.treccani.it/enciclopedia/enattivismo_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/;](https://www.treccani.it/enciclopedia/enattivismo_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/)
- [https://www.treccani.it/vocabolario/fenomenologia/;](https://www.treccani.it/vocabolario/fenomenologia/)
- [https://www.treccani.it/vocabolario/immagine/.](https://www.treccani.it/vocabolario/immagine/)
- [https://www.treccani.it/vocabolario/schema/;](https://www.treccani.it/vocabolario/schema/)
- [https://www.treccani.it/enciclopedia/schematismo_\(Dizionario-di-filosofia\).](https://www.treccani.it/enciclopedia/schematismo_(Dizionario-di-filosofia).)
- https://it.wikipedia.org/wiki/In_Time