

**Anna Re, Sonia Malvica**

## **IL SÉ E IL CORPO**

### **L'AZIONE COME FONDAMENTO DELLA COGNIZIONE**

ABSTRACT. Dall'*entelechia* di Aristotele fino alla percezione di Merleau-Ponty, si osserva un tentativo di liberare la soggettività da un guscio che non permette alcun tipo di relazione con il mondo: superando la scelta cartesiana di isolare una volta per tutte il soggetto, un approccio fenomenologico permette di riconoscere nel corpo non un semplice oggetto, bensì la chiave per la costruzione del Sé, così da concepire uno spazio peri-personale e, in accordo con l'esistenzialismo di Sartre, una prospettiva sulla realtà resa possibile solo tramite l'azione. Si tratta, sostanzialmente, di affiancare alla propriocezione un altro tipo di informazione che necessita di una consapevolezza che solo il corpo può garantire: non può sussistere un individuo senza una relazione. Lo scopo del presente lavoro è discutere l'importanza della nostra presenza nel mondo attraverso il corpo, in accordo con la fenomenologia e la cognizione incarnata. Se l'azione e il corpo sono elementi del Sé, è importante indagare come il corpo sia connesso con la mente, la quale non può essere considerata in modo solipsistico, alla luce anche dei risultati ottenuti nelle neuroscienze cognitive, dalla scoperta dei neuroni specchio agli studi

sull'intersoggettività fino a conferme sperimentali, come l'illusione della mano di gomma, che non permettono di concepire un Sé disincarnato.

**Parole chiave:** *Sé corporeo, Fenomenologia, Azione, Cognizione corporea, Relazione.*

ABSTRACT. From Aristotle's *entelechia* to Merleau-Ponty perception, it's evident a clear effort to free subjectivity from shell against any sort of relationship with the world: overcoming the Cartesian choice to isolate the subject once and for all, a phenomenological approach allows to see the body not as an object, but as the key for Self-construction, in order to conceive a peri-personal space and, according to Sartre's existentialism, a perspective on the reality which is possible only with the action. It's basically necessary to complement proprioception with another type of information which needs an awareness only the body can guarantee: an individual without *relation* can't exist. The aim of this paper is to discuss the importance of our presence in the world through the body, in agreement with the phenomenology and the embodied cognition. If action and body are elements of the Self, it's important to investigate how the body is connected with the mind, which could not be considered in a solipsistic way, also in view of the results of cognitive neurosciences, from mirror neurons to intersubjectivity and experimental confirmations, like the rubber hand illusion, which don't allow to talk about a disembodied Self.

**Keywords:** *Bodily Self, Phenomenology, Action, Embodied cognition, Relation.*

## 1. Una dicotomia in aiuto dell'io?

Quando si tenta di ottenere una definizione di “corpo”, è consuetudine, per via dell'enorme impatto storico che le compete, cercare argomentazioni nella dottrina cartesiana. Cartesio, da essere umano calato nel proprio contesto storico, ha dovuto necessariamente fare i conti con la nascente scienza moderna, la quale avanzava l'ipotesi di un mondo perfettamente accessibile attraverso le leggi della fisica; per salvare, dunque, dalle leggi del determinismo tutto ciò che può essere denominato come “io”, la decisione di Cartesio è stata quella di liberare la mente dai vincoli dell'estensione. A tal proposito, Di Francesco analizza con accuratezza il processo che avrebbe portato Cartesio a una vera e propria “interiorizzazione della persona” (Di Francesco 2015, p. 59) essa sarebbe il risultato di basi gettate da Agostino, il quale si servì della differenza tra anima e corpo così come presentata negli scritti di Platone per formulare qualcosa di diverso, secondo un processo storico che ha avanzato tramite precise metafore:

L'origine del cammino che porta nella cultura occidentale alla metafora dell'interiorità della mente e alla contrapposizione tra un mondo interiore (spirituale) e uno esteriore (materiale), Taylor la

rintraccia in Platone (427-347 a.C.) e nel suo tentativo di porre la ragione come principio (superiore) di unificazione delle passioni (inferiori). [...] Per Platone [...] la fonte della verità morale è nel mondo delle idee che è esterno all'anima. [...] Non sarà dunque Platone a sviluppare la dicotomia interno-esterno, ma Agostino. [...] È da Agostino in poi, infatti, che la strada che porta alla verità passa per l'interno dell'uomo. (Di Francesco 2015, p. 59)

Con Cartesio, dunque, si assiste al recupero di un Io interiorizzato già scoperto da Agostino per poi liberarlo da tutto ciò che compete alla materia, permettendo di riscoprire una sostanza immune alle leggi naturali della scienza: la *res cogitans*.

In una ricerca che fa della chiarezza e della distinzione le regole fondamentali, l'indagine cartesiana getta le proprie basi nel dubbio metodico per ritrovare nel *cogito* quale Io pensante l'unica cosa sulla quale non è possibile esprimere alcun dubbio, diversamente da ciò che i sensi possono percepire. Il *cogito* è il pensiero, è una sostanza astratta che nulla ha da condividere, ontologicamente parlando, con la *res extensa* che costituisce invece la materia e, dunque, anche il corpo. Di fronte alla famosa ipotesi del genio maligno quale entità ingannatrice, Cartesio si è chiesto cosa possa sfuggire a qualsivoglia finzione, per trovare la soluzione, appunto, nel pensiero quale salvaguardia dell'esistenza stessa, essendo l'unica facoltà immune al dubbio (Cartesio 2007).

Con l'entrata in scena della *res cogitans* e della *res extensa* siamo dunque di fronte a due sostanze ontologicamente differenti, il cui dialogo sembra impossibile: in effetti, alla fine lo stesso Cartesio sentirà l'esigenza di un processo di unificazione che possa consentire la delineazione di un Io, tuttavia quel che è importante rilevare è che le

critiche al dualismo cartesiano sfoceranno spesso in tentativi di liberarsi dalle pretese di una sostanza, come evidenza, per esempio, la *bundle theory* di Hume, secondo cui il mentale può essere ridotto a un fascio di percezioni rispetto al quale tutto ciò che può essere concepito come “mente” non è altro che un’elaborazione al fine di tenere insieme le percezioni stesse (Hume 2008).

Il dualismo, sostanzialmente, non sembra essere una carta del tutto vincente nella difesa dell’Io e della soggettività: esso, infatti, porta necessariamente a quesiti circa la causazione mentale che neanche un dualismo interazionista riesce a risolvere del tutto; la risposta più convincente, in tale senso e ad oggi, sembra essere quella della teoria computazionale della mente, secondo la quale il pensare può essere ridotto a una serie di computazioni su rappresentazioni mentali (Perconti 2015), risolvendo il problema della causazione mentale attraverso la nozione di simbolo ma con il rischio, però, di mettere ancora una volta da parte la corporeità.

Che ne è, allora, del Sé? Si affaccia dunque la possibilità di negarlo del tutto? A tale domanda si tenterà di rispondere nel terzo paragrafo, argomentando di ciò che può intendersi come “esperienza corporea”.

## **2. Un corpo che agisce**

Come già accennato precedentemente, per Cartesio era inconcepibile non sentirsi tanto affascinato quanto vulnerabile di fronte alla nascente scienza moderna; allo

stato attuale, però, ciò che si auspica è la possibilità di trovare un accordo tra il concetto di causa (e dunque le pretese dell'indagine scientifica) e la possibilità di un Sé che non debba sentire la necessità di rifugiarsi nell'astrazione. Nel fare ciò, potrà sembrare all'inizio paradossale cercare la soluzione in un contesto addirittura antecedente a quello di Cartesio, precisamente in Grecia.

La causalità, infatti, non è del tutto una novità del pensiero moderno: Aristotele vi dedicò la sua *Fisica*, concependo la famosa dottrina delle quattro cause in spiegazione della natura. Se questa non è certamente la sede per uno studio approfondito della causalità portata avanti dallo Stagirita e delle differenze con la causalità del pensiero moderno, è però utile indagare il delicato rapporto tra la causa finale e la causa formale in relazione al concetto aristotelico di anima.

L'anima, per Aristotele, è *entelechia*, ossia atto di ciò che il corpo è solo in potenza, ma è anche una facoltà da intendersi come vera e propria attività: per Aristotele, infatti, “avere un'anima significa essere un organismo biologico in grado di svolgere le proprie funzioni vitali” (Di Francesco 2015, p. 53). L'anima, dunque, è ciò che permette al corpo di espletare le proprie funzioni e di essere responsabile di azioni: se il corpo è materia, l'anima è forma nel suo essere atto.

A questo punto è possibile ritornare alla causalità più nel dettaglio. La causa formale, responsabile, appunto, della forma, è legata alla causa finale in quanto quest'ultima sarebbe attuazione della forma specifica (Giardina 2006): sostanzialmente, possedere una forma significa prendere parte a un *telos*, fondamento dell'equilibrio naturale che

non necessita di una teologia fondante. Nell'essere parte di un simile ordine, ogni cosa non deve fare altro che tendere al proprio scopo portando avanti le proprie funzioni; possedere una forma, dunque, significa concretizzare una partecipazione attiva nel mondo.

Ci si chiederà, a questo punto, se una simile conclusione possa salvare la materia, il corpo. Basterà ricordare come la visione aristotelica sia opposta a quello che sarà il dualismo cartesiano: per Aristotele, infatti, l'anima non è separabile dal corpo; l'anima, per essere facoltà, ha necessariamente bisogno di un sostrato materiale che ne renda possibile l'applicazione (Aristotele 1998). Con Aristotele ha dunque inizio quella visione dell'essere umano quale organismo che, solo nella sua interezza così intesa, è concepibile come tale.

Nonostante l'anacronismo del pensiero aristotelico per diversi aspetti, è proprio in esso che sembrano essere gettate le basi di quella che potrebbe essere una via verso la rivalutazione dell'aspetto prettamente attivo del corpo nonché del suo essere indispensabile per la costruzione del Sé così come inteso dalla più recente fenomenologia. L'appena affermato anacronismo, in ogni caso, è dovuto ai nuovi traguardi della psicologia computazionale, la quale ad oggi non ha bisogno di richiamarsi ad una dottrina causale arcaica per affrontare il problema della causalità intesa in senso moderno a testa alta.

### 3. La necessità cognitiva del corpo

La ripresa del pensiero aristotelico rappresenta comunque un modo per “sfuggire” al dilemma cartesiano delle due sostanze irriducibili e per spostare l’attenzione sul ruolo attivo che il Sé può fare proprio senza ricorrere ad astrazioni: siamo ben lontani da un pensiero distaccato dalla corporeità, anzi, sembra proprio, secondo quanto detto, che esso sia possibile solo tramite il corpo; inoltre, se di “mente” deve parlarsi, la si può concepire solo nell’esplicazione delle attività.

È su una strada simile che si muove la fenomenologia, precisamente un approccio fenomenologico-esperenziale: in una positiva collaborazione tra la fenomenologia e le neuroscienze, infatti, è possibile guardare con occhi nuovi un Sé legato al corporeo capace di riscattare i sensi nel necessario contatto con la realtà esterna.

Quanto detto presuppone un ruolo attivo del soggetto: è il primo passo verso la rivalutazione della percezione, fondamento della fenomenologia di Merleau-Ponty. Quest’ultimo ritiene che non possa esserci coscienza in assenza di un corpo senziente: in tale senso, la riflessione filosofica non può operare in direzione di un approccio astratto che non tenga conto del rapporto tra corpo e mondo e della nostra esperienza nel mondo. Il corpo si sottrae a qualsiasi considerazione oggettivante, poiché “noi siamo al mondo in virtù del nostro corpo, in quanto percepiamo il mondo con il nostro corpo. Ma riprendendo così contatto con esso e con il mondo,

ritroveremo anche noi stessi, giacché, se si percepisce con il proprio corpo, il corpo è un io naturale e come soggetto della percezione” (Merleau-Ponty 2003, p. 281).

Partendo dalle considerazioni husserliane sulla corporeità, possiamo distinguere tra il termine *Körper*, utilizzato per designare il corpo-oggetto che occupa un certo spazio tra gli altri oggetti del mondo, e il *Leib*, ovvero il corpo vissuto (Husserl 1973). La peculiarità del corpo proprio consiste nel fatto che non può essere considerato un oggetto tra gli altri: mentre gli altri oggetti si collocano al di fuori di uno spazio dal quale posso allontanarmi o avvicinarmi, il mio corpo è con me, nella sua permanenza. Per Merleau-Ponty la conoscenza del mondo si sviluppa all'interno della dimensione percettiva di cui il corpo è il principale latore:

Io ho un corpo e in quanto agisco nel mondo attraverso questo corpo, lo spazio e il tempo non sono per me una somma di punti giustapposti, né d'altra parte una infinità di relazioni di cui la mia coscienza effettuerebbe la sintesi e nella quale essa implicherebbe il mio corpo; io non sono nello spazio e nel tempo, non penso lo spazio e il tempo: inerisco allo spazio e al tempo, il mio corpo si applica ad essi e li abbraccia. (Merleau-Ponty 2003, p. 195).

Il ruolo che Merleau-Ponty attribuisce all'esperienza del corpo è qualcosa che si costituisce proprio partendo dalla percezione, che è alla base del rapporto tra coscienza e mondo. L'esperienza percettiva del corpo proprio si oppone alla separazione di soggetto e oggetto a favore di una soggettività incarnata in un corpo vivente, che è il vero nucleo pulsante della nostra esistenza. La coscienza è quindi incarnata in un corpo che mi appartiene e che costituisce il presupposto essenziale del mio essere al

mondo, un corpo del quale ho una consapevolezza implicita e immediata. Questa autoconsapevolezza corporea ancorata alla prospettiva in prima persona prevede l'esistenza di una modalità di consapevolezza pre-riflessiva che si estende soprattutto ai movimenti basati sulle possibilità pragmatiche offerte dall'ambiente: la nostra attenzione non verte sui nostri movimenti corporei, dato che la gran parte delle nostre azioni è controllata da processi sub personali che rientrano nello schema corporeo e si collocano al di sotto della soglia della coscienza (Gallagher *et al.* 2009).

L'azione è possibile solo attraverso il corpo, il quale si pone nello spazio plasmandolo allo stesso tempo, in accordo con le più recenti teorie filosofiche ma anche con i risultati nell'ambito delle neuroscienze che vedono nell'interazione con l'ambiente uno dei tasselli fondamentali alla base della neuroplasticità (Làdavas 2012).

A proposito di siffatta esperienza del proprio corpo, diversa dall'esperienza di un qualsiasi altro corpo-oggetto esterno, può essere utile ricordare le considerazioni di Merleau-Ponty a proposito di due precisi fenomeni, ossia l'arto fantasma e l'anosognosia, rispettivamente la percezione del proprio arto amputato e la non accettazione a livello percettivo di un eventuale deficit. Nel caso dell'anosognosia per l'emiplegia, ad esempio, il punto focale del disturbo risiederebbe nel fatto che la negazione del proprio deficit motorio perdura anche quando “la mancata esecuzione di un movimento, traducendosi in un'assenza di cambiamento della situazione

rispetto al contesto, dovrebbe informare il paziente che qualche cosa non ha funzionato nel suo comportamento” (Berti 2010, p. 120).

Secondo Merleau-Ponty, entrambi i fenomeni sarebbero il risultato di una distinzione tra “corpo abituale” e “corpo attuale” (Merleau-Ponty 2003), nonché della necessità del corpo di calarsi in un mondo che ha fatto proprio e che, in nome di siffatta continuità, non vuole lasciare andare. Siamo di fronte ad un “Io impegnato in un certo mondo fisico e interumano, che continua a protendersi verso il suo mondo nonostante le deficienze o amputazioni, e che, in questa misura, non le riconosce de jure” (Merleau-Ponty 2003, p. 130).

#### **4. Il corpo come azione**

Affidato il corpo al fertile terreno dell’identificazione del Sé, resta da capire come esso, utilizzando con cautela il linguaggio aristotelico, ne attui la forma specifica.

A un simile punto dell’argomentazione, è evidente l’importanza che il corpo attribuisce al campo dell’azione, non solo nel senso percettivo accennato sopra, quanto piuttosto nel vero e proprio concetto di “spazio afferrabile”: nel fare del mondo una propria parte, il Sé deve essere infatti capace di accedervi in tutta la sua intenzionalità, da intendersi come un rivolgere gli stati mentali verso precisi obiettivi.

La soluzione può trovarsi nell’illusione della mano di gomma. Gallese e Sinigaglia prestano infatti molta attenzione al modo in cui è stata collocata nello spazio la mano

di gomma, sostenendo che, se la disposizione non risulta compatibile con l'anatomia del soggetto, l'illusione non si verifica, indipendentemente dalla precisione degli stimoli: "If the dummy hand occupies a position in space incompatible with the power of action intrinsic to the body schema, the illusion does not occur" (Gallese *et al.* 2010, p. 6). E ancora: "We posit that the potentiality for action of our bodily self is a necessary condition to accomplish the sense of body ownership we normally entertain. In bodily self-consciousness we experience ourself as bodily-anchored potential agents" (Gallese *et al.* 2010, p. 6).

Sembra incredibile ritrovare in un simile contesto la definizione "potential agents" nel delineare ciò che rende possibile il Sé incorporato, alla luce anche di quanto esposto all'inizio riprendendo Aristotele: in quel caso, si parlava esattamente di corpo come potenza resa atto nel rendere esplicite le proprie azioni competenti. Da questo punto di vista, è possibile infatti parlare di spazio peri-personale come quella parte dello spazio, appunto, concepita dall'individuo come spazio raggiungibile dal corpo e, quindi e in un certo senso, ad esso 'appartenente': è proprio sulle nozioni di spazio peri-personale ed extra-personale che le attuali ricerche si muovono nello sviluppo di tecnologie che possano fare delle strumentazioni qualcosa che il corpo percepisca come un vero e proprio prolungamento dello stesso.

Se di conoscenza e pensiero, dunque, deve parlarsi, non si può escludere la presenza del corpo. Come spiega Noë: "Il mondo si rende disponibile al percipiente per mezzo del movimento corporeo e dell'interazione [...]. Quel che percepiamo è determinato

da quel che facciamo (o da quel che sappiamo come fare); è determinato da quel che siamo pronti a fare” (Noë 2004, p. 1).

È d’obbligo il rimando al lavoro di Gallese e altri studiosi in merito alla scoperta dei neuroni specchio e al potenziale conoscitivo di questa scoperta. Oggigiorno possediamo conoscenze molto più concrete e attendibili rispetto a quelle maturate in passato, che ci permettono di comprendere, sulla base di importanti dati sperimentali, il modo in cui il nostro agire è finalisticamente orientato sulla base delle possibilità offerte dal mondo con il quale il soggetto interagisce. I nostri movimenti infatti variano a seconda delle possibilità che uno stesso oggetto offre e possono essere eseguiti in funzione di scopi differenti. Il nostro sistema motorio non è dunque un semplice controllore di movimenti ma un sistema deputato al controllo di atti motori ovvero movimenti finalizzati ad uno scopo (Gallese 2009). Gli esperimenti condotti sui macachi da Rizzolatti e dal suo gruppo di ricerca hanno portato alla scoperta di un gruppo di neuroni motori della corteccia premotoria (neuroni canonici) nell’area F5 che si attivano proprio durante l’esecuzione di atti motori e non di semplici movimenti. Si tratta di neuroni con proprietà visuo-motorie che rispondono all’osservazione di oggetti le cui caratteristiche fisiche (forma, grandezza) sono intimamente correlate con il tipo di azione codificato da quegli stessi neuroni (Rizzolatti *et al.* 2016). Inoltre, nella convessità corticale dell’area F5, sono stati scoperti dei neuroni (neuroni specchio) la cui attivazione presenta un aspetto peculiare che risiede nel fatto che si attivano anche durante l’osservazione delle stesse

azioni compiute da altri. Un qualsiasi oggetto acquista dunque valenza sulla base della relazione pragmatica che stabilisce con l'agente.

È inoltre importante osservare che l'attivazione dei neuroni specchio di fronte alla percezione di un'azione si verifica solo se è possibile codificare l'azione stessa, ossia quanto percepito deve essere parte del bagaglio conoscitivo dell'individuo: è necessario, sostanzialmente, che l'azione sia oggetto di comprensione, con un richiamo all'autoreferenzialità che può trovare un terreno fertile solo in una cognizione di tipo incarnato piuttosto che concettuale (Gazzaniga *et al.* 2015).

Per Gallese tutte queste considerazioni conducono sul piano fenomenologico a delle conseguenze circa il modo in cui facciamo esperienza di noi stessi come soggetti incorporati. Ma a quali conseguenze? Abbracciando la prospettiva di Gallese nel ritenere che la consapevolezza corporea non è esclusivamente di natura propriocettiva ma è intesa anche come potenzialità d'azione, non stiamo affermando che l'informazione propriocettiva non sia necessaria a caratterizzare il senso di sé corporeo come lo esperiamo abitualmente: ciò che invece si sta affermando, in linea con le argomentazioni di Gallese, è che un qualunque tipo di informazione propriocettiva, seppur essenziale, da sola non basta.

Se mi accingo ad afferrare una tazza, sono consapevole della mia mano che raggiunge la tazza per afferrarla, non tanto della mia mano che si muove e del movimento delle dita verso la tazza; questo genere di consapevolezza corporea è, come ribadito più volte, non riflessiva e non concettuale. La prospettiva elaborata da

Gallese, e con lui da altri studiosi, è sicuramente molto importante perché si basa su evidenze empiriche che la scoperta dei neuroni-specchio ha contribuito a rendere possibili. Si tratta di una linea argomentativa che, nell'ambito di un discorso sulla consapevolezza corporea, ci permette di estendere la riflessione che la concerne nella direzione di una maggiore attenzione alle forme in cui tale consapevolezza si realizzerebbe nel forgiare la nostra stessa esperienza di soggetti incarnati.

Il soggetto si costituisce come Sé nel contatto con gli altri Sé; se siffatto Sé è corporeo, è nell'azione che può scoprirsi, riscoprirsi e darsi, in quella stessa azione che Sartre legava alla sensazione quale connubio di contingenza e necessità (Sartre 2014).

## 5. Conclusioni

Nel superamento di una visione solipsistica della mente, il Sé è stato dunque definitivamente incarnato. Il dualismo cartesiano è stato superato nel considerare una divisione ontologica del tutto inadeguata in nome di una riscoperta dell'essere umano secondo un approccio relazionale di tipo ecologico (Ingold 2001). L'azione rende possibile avvalorare tesi ampiamente appoggiate dalla teoria dell'*embodiment*: non esisterebbe quindi una linea di confine che separa il mondo interno da quello esterno, bensì un mondo nel quale agiamo come individui coscienti. Il nostro corpo svolge un

ruolo significativo ed è una componente essenziale sia per ciò che concerne l'aspetto propriamente sensoriale e materiale che quello fenomenico e relazionale.

Se il gap esplicativo con il quale deve confrontarsi ogni indagine sulla coscienza sembra ruotare attorno all'assenza di un collegamento spiegabile tra il livello mentale e quello fisico, allora è essenziale iniziare da dove tali collegamenti risultano già evidenti ossia nell'esperienza incarnata (Gallagher 2000). Un approccio fenomenologico di tale portata implica dei processi cognitivi che, senza il corpo, non potrebbero avere luogo. La presenza corporea è, ad esempio, alla base anche dell'intersoggettività che Gallese identifica già nel rapporto tra la madre e il bambino di pochi mesi: lo studioso, infatti, non solo osserva (anche alla luce di studi precedenti) la preferenza del neonato nei confronti dei volti umani, bensì è proprio nell'interazione visiva bidirezionale tra la madre e il bambino che quest'ultimo costruisce le fondamenta della propria formazione sociale ed emotiva, permettendo l'entrata in scena di una psicologia comportamentale che, neurologicamente parlando, si traduce in un periodo di marcata sinaptogenesi (Ammaniti *et al.* 2014). Quanto detto, ovviamente, presuppone uno scambio, una *relazione* che fa dei due agenti un vero e proprio sistema dinamico:

[...] ogni partner, con la propria organizzazione endogena personale, influenza l'altro ed è contemporaneamente influenzato dall'altro. L'esperienza della mutua regolazione viene trasferita all'interno del senso agente (*agency*) del bambino (Rustin, 1997); allo stesso tempo, il bambino ha un proprio senso di *agency* mediante il quale influenza il sistema. [...] Nella costruzione personale del senso del sé, il senso agente di sé gioca un ruolo rilevante [...]. (Ammaniti *et al.* 2014, p. 173)

La formazione del Sé necessita, quindi, di una corporeità in quanto elemento imprescindibile dell'azione, la quale, a sua volta, permette la formazione del sistema di cui il soggetto è parte: non a caso, i citati neuroni specchio hanno rappresentato anche il superamento di una visione del cervello quale mero controllore dell'esecuzione dei movimenti, portando invece alla luce il ruolo dell'*intenzione* quale capacità di contestualizzare le nostre azioni scegliendo tra una vasta gamma di possibilità motorie, facendo dunque dell'azione stessa il “terreno comune” tra esecuzione e osservazione (Rizzolatti *et al.* 2008). È proprio nel continuo scambio con l'ambiente, reso possibile, appunto, solo dal corpo, trova le basi anche il linguaggio, specie-specificità dell'essere umano, nel momento in cui si riconosce proprio nella “simulazione interna dei gesti, che veicolano il linguaggio e che coinvolgono labbra, lingua e altri effettori locali” (Zipoli Caiani 2013, p. 60) la possibilità di comprendere il prodotto del linguaggio stesso, accreditando le posizioni dell'*embodied cognition* circa l'impossibilità di concepire un agente cognitivo disincarnato.

Sembra dunque quasi scontato, sul filo delle argomentazioni di volta in volta esposte, abbandonare quella concezione dualistica che considera mente e corpo come due entità distinte e separate. Si tratta di una concezione che permane in modo residuale anche oggi ma che possiamo senz'altro mettere in discussione sulla scia di un nuovo modo di intendere l'esperienza che quotidianamente ci vede coinvolti come soggetti incarnati in una dimensione che trova nel corpo la sua possibilità d'esistenza.

## BIBLIOGRAFIA

Ammaniti M., Gallese V. (2014), *La nascita della intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Milano, Raffaello Cortina.

Aristotele (1998), *L'anima*, [trad.it] Movia G., Milano, Rusconi.

Berti E. (2010), *Neuropsicologia della coscienza*, Torino, Bollati Boringhieri.

Cartesio (2007), *Meditazioni Metafisiche*, [trad.it] Landucci S., Roma-Bari, Laterza.

Di Francesco M. (2015), *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma, Carocci.

Gallagher S. (2000), *Phenomenological and experimental research on embodied experience*, Phénoménologie et Paris, Cognition Research Group CREA.

Gallagher S., Zahavi D. (2009). *La mente fenomenologica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Gallese V., *Neuroscienze e Fenomenologia*, "Treccani Terzo Millennio" Vol. I, 2009, pp. 171-181.

Gallese V., Sinigaglia C., *The bodily self as power for action*, "Neuropsychologia" 48(3), 2010, pp. 746-755.

Gazzaniga M.S., Ivry R.B., Mangun G.R. (2015), *Neuroscienze Cognitive*, Bologna, Zanichelli.

Giardina G.R. (2006). *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys II*, Catania, CUECM.

Hume (2008), *Opere filosofiche. Vol. 1: Trattato sulla natura umana*, [trad.it]

Carlini A., Mistretta E., Roma, Laterza.

Husserl E. (1973), *Meditazioni cartesiane*, [trad.it] Costa F., Milano, Bompiani.

Ingold T. (2001), *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.

Làdavas E. (2012). *La riabilitazione neuropsicologica*, Bologna, Il Mulino.

Merleau-Ponty M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, [trad.it] Bonomi A., Milano, Bompiani.

Noë A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press.

Perconti P. (2015), *La prova del budino. Il senso comune e la nuova scienza della mente*, Milano, Mondadori Università.

Rizzolatti G., Sinigaglia C. (2016). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina Raffaello.

Rizzolatti G., Vozza L. (2008), *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Bologna, Zanichelli.

Sartre J.P. (2014), *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, [trad.it] Del Bo G., Milano, Il Saggiatore.

Zipoli Caiani S., *Cognizione Incorporata*, "APhEx", n. 8, 2013.