

NICOLA DE PISAPIA

COSCIENZA E SOGGETTIVITÀ: UN PONTE TRA NEUROSCIENZE COGNITIVE E SCIENZE UMANE

CONSCIOUSNESS AND SUBJECTIVITY:
A BRIDGE BETWEEN COGNITIVE NEUROSCIENCE AND THE HUMANITIES

This essay explores the possibility of an integrative dialogue between contemporary cognitive neuroscience and the philosophical thought of Antonio Rosmini, focusing on the nature of consciousness. Drawing from neurophenomenology and theories of subjective experience, the analysis highlights conceptual parallels with Rosmini's notion of fundamental feeling, proposing a non-reductionist, embodied, and temporally structured view of consciousness.

1. Introduzione

Nella storia delle scienze poche nozioni sono apparse tanto centrali quanto elusive come quella di coscienza. A differenza di molti altri costrutti teorici in psicologia e neuroscienze cognitive, la coscienza non è semplicemente una proprietà da mettere in relazione con i dati, ma la condizione stessa della possibilità di ogni dato mentale. Eppure, come accade spesso nella ricerca scientifica, proprio ciò che è più prossimo e fondamentale viene trascurato, obliato o ridotto a ciò che è misurabile.¹

Nell'ambito delle neuroscienze contemporanee la coscienza è stata a lungo un tema problematico e in parte un tabù epistemologico. Solo a partire dagli anni Novanta, dopo il progressivo superamento dell'orientamento strettamente comportamentista già iniziato con la nascita delle scienze cognitive moderne alcuni decenni prima, essa è rientrata con forza nel dibattito, favorita anche dal progresso delle tecnologie di *neuroimaging* e dall'affermarsi di nuove metodologie di indagine soggettiva. E, tuttavia, permane una tensione di fondo: da una parte l'impulso

¹ Cfr. A. FRANK - M. GLEISER - E. THOMPSON, *The Blind Spot: Why Science Cannot Ignore Human Experience*, MIT Press, Cambridge (MA) 2023.

a misurare e oggettivare l'esperienza, dall'altra la consapevolezza che proprio l'esperienza soggettiva è ciò che sfugge a ogni piena riduzione.²

La presente riflessione nasce da un tentativo: quello di costruire un ponte epistemologico e metodologico tra le neuroscienze cognitive contemporanee, in particolare l'approccio della neurofenomenologia, e la prospettiva filosofica radicata nel pensiero di Antonio Rosmini. Il contesto generale di questo lavoro è duplice. Da un lato, l'urgenza scientifica di elaborare un modello della coscienza che integri i dati neurobiologici con la dimensione vissuta dell'esperienza. Dall'altro, la possibilità di riscoprire nel pensiero filosofico, e in particolare in quello rosminiano, intuizioni potenti e inattese che possono dialogare con le sfide aperte dalla scienza contemporanea.

Naturalmente non si tratta qui di sovrapporre due mondi concettuali eterogenei, né di compiere una forzatura interpretativa. Piuttosto, si vuole suggerire che la coscienza è potenzialmente il luogo di convergenza tra scienze naturali e scienze umane, e che filosofi come Rosmini, nella misura in cui hanno tematizzato la soggettività, possono offrire suggestioni e strumenti preziosi per una rinnovata comprensione della mente umana nella sua totalità.

2. *Dalla mente computazionale alla soggettività incarnata*

L'ingresso della coscienza nel campo delle scienze cognitive contemporanee ha una genealogia complessa, che si intreccia con lo sviluppo delle tecnologie informatiche e delle metafore computazionali. La cosiddetta rivoluzione cognitiva degli anni Cinquanta e Sessanta, spesso celebrata come il momento di rottura rispetto al comportamento osservabile del paradigma comportamentista, ha di fatto mantenuto una significativa distanza dalla dimensione soggettiva dell'esperienza. L'emergere di modelli dell'elaborazione dell'informazione, ispirati alla logica dei primi calcolatori elettronici, ha prodotto teorie estremamente sofisticate su componenti oggettive di attenzione, memoria, linguaggio, ma ha lasciato ai margini la questione del «che cosa si prova» a essere un soggetto o un agente.³

Nel contesto di questa prima stagione cognitivistica, dominata da figure come Herbert Simon o Alan Newell, la mente era concepita essenzialmente come un sistema simbolico che manipola rappresentazioni. In questo quadro, l'esperienza vissuta appariva come un'appendice difficile da formalizzare: nel migliore dei casi un epifenomeno, ma senza uno *status esplicito* nei modelli psicologici o computazionali. È significativo, a tal proposito, che alcune delle prime indagini sulla coscienza siano state confinate a territori liminali come lo *split brain* o i disturbi della consapevolezza, dove l'alterazione patologica offriva uno specchio negativo del funzionamento

² Cfr. D.J. CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York - Oxford 1996.

³ Cfr. T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, in «Philosophical Review», LXXXIII, 1974, 4, pp. 435-450.

normale.⁴

A partire dagli anni Novanta – anche grazie alla dichiarazione della *Decade of the Brain* da parte del Congresso statunitense – si è assistito a una progressiva legittimazione scientifica dello studio della coscienza. Nuove tecnologie, come ad esempio la risonanza magnetica funzionale e la stimolazione magnetica transcranica, hanno permesso di osservare correlati neurali dell'esperienza soggettiva con crescente interesse e precisione. È in questa fase che emergono gli studi sui cosiddetti *Neural Correlates of Consciousness* (NCC) – pattern cerebrali associati a stati mentali riportati dai soggetti.⁵

In questa rivoluzione,⁶ ciò che ha cambiato la prospettiva non è stato solo il progresso tecnologico. È stata, piuttosto, l'apertura epistemica alla legittimità del vissuto come dato. La possibilità di interrogare il soggetto non solo come portatore di segnali elettrofisiologici, ma come agente esperienziale – capace di riferire, articolare, descrivere – ha segnato un punto di svolta. La soggettività, per lungo tempo considerata una minaccia all'oggettività scientifica, ha iniziato a essere riconosciuta come una componente strutturale del fenomeno cosciente.

A questa trasformazione ha contribuito in modo decisivo il paradigma dell'*embodied cognition*, secondo cui i processi cognitivi non sono confinati al cervello, ma emergono dall'interazione dinamica tra cervello, corpo e ambiente. La coscienza, da questo punto di vista, non è un'entità localizzata né un prodotto esclusivo dell'attività neurale, bensì un processo distribuito, incarnato e situato. Il sentire, il percepire, il riconoscersi come identità hanno una dimensione biologica, corporea, temporale, relazionale.⁷

L'attenzione crescente alla corporeità, al movimento, alla dimensione affettiva, ha reso progressivamente possibile un riavvicinamento alle tradizioni filosofiche – fenomenologia, filosofia della mente, epistemologie critiche – che per prime avevano indicato la centralità della soggettività vissuta. In questo contesto nasce e si sviluppa l'approccio neurofenomenologico, che verrà analizzato nelle sezioni successive.

3. Lo hard problem e le sfide per la scienza della coscienza

Nonostante i progressi delle neuroscienze degli ultimi anni, a oggi la coscienza continua a

⁴ Cfr. M.S. GAZZANIGA, *The Split-Brain: Rooting Consciousness in Biology*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», CXI, 2014, 51, pp. 18093-18094.

⁵ Cfr. D. CHALMERS, *What Is a Neural Correlate of Consciousness?*, in T. METZINGER (ed.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Issues*, MIT Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 17-40.

⁶ Cfr. M.A. BODEN, *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*, Oxford University Press, Oxford 2008.

⁷ Cfr. F.J. VARELA - E. THOMPSON - E. ROSCH, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge (MA) 1991.

rappresentare una sfida teorica e metodologica tra le più ardue dell'intero panorama scientifico. Il termine stesso rimane polisemico e sfuggente: si oscilla tra coscienza morale, autocoscienza, consapevolezza percettiva, intenzionalità, senza un accordo né semantico né operativo. La traduzione stessa di *consciousness* dall'inglese in italiano apre ad ambiguità. Tuttavia, al di là delle difficoltà terminologiche, il vero ostacolo sta nella natura intrinseca dell'oggetto di studio: la coscienza non è qualcosa di cui si fa esperienza, ma quella cosa attraverso cui ogni esperienza si dà.⁸

Il filosofo David Chalmers, nella sua ormai celebre distinzione tra i problemi facili (*easy problems*) e il problema difficile (*hard problem*) della coscienza, ha portato questa sfida al centro della filosofia della mente. I primi riguardano funzioni misurabili: attenzione, memoria, categorizzazione, decisione. Il secondo riguarda la qualità intrinsecamente soggettiva dell'esperienza, ciò che Thomas Nagel ha definito «what it is like» essere qualcosa o qualcuno.⁹ Nessuna spiegazione neurofisiologica – per quanto raffinata – sembra in grado, da sola, di spiegare perché esista qualcosa che si prova nel percepire un colore, nel sentire un dolore, nel contemplare un paesaggio.¹⁰

Le neuroscienze affrontano il problema della coscienza attraverso una pluralità di approcci teorici. Alcuni privilegiano la ricerca dei correlati neurali della coscienza, cercando di individuare pattern di attivazione cerebrale costantemente associati a specifici stati soggettivi. Altri propongono modelli più ambiziosi: la *Global Workspace Theory*, la *Integrated Information Theory* (IIT, di Giulio Tononi), la *Higher-Order Thought Theory*, la *Predictive Processing Theory*, ed altri, ma nessuna di queste teorie riesce, a oggi, a sciogliere la tensione tra il dominio oggettivo delle misurazioni e quello soggettivo dell'esperienza.¹¹ La teoria dell'informazione integrata, in particolare, ha suscitato notevole interesse, proponendo che la coscienza emerga da una struttura di informazione internamente differenziata e integrata. Ma, come è stato osservato da molti critici, la formalizzazione matematica della teoria non garantisce una corrispondenza empirica affidabile. Il rischio di panpsichismo implicito – ovvero l'attribuzione di coscienza a qualsiasi sistema sufficientemente integrato, inclusi termostati o circuiti digitali – ha suscitato perplessità profonde nella comunità scientifica.¹²

Un secondo ordine di difficoltà è epistemologico: come può una scienza empirica fondarsi su dati soggettivi? La tradizione galileiana ha escluso la soggettività dal campo del vero oggetto della scienza, relegandola a residuo qualitativo, irriducibile alla misurazione. Ma nel caso della coscienza, l'esclusione della soggettività corrisponde all'esclusione del fenomeno stesso. L'incongruenza di un'epistemologia che pretende di studiare ciò che deve prima negare è ormai sempre

⁸ Cfr. N. DE PISAPIA, *La coscienza*, Il Mulino, Bologna 2024.

⁹ Cfr. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, cit.

¹⁰ Cfr. CHALMERS, *The Conscious Mind*, cit.

¹¹ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

¹² Cfr. S. FLEMING [et al.], *The Integrated Information Theory of Consciousness as Pseudoscience*, preprint, PsyArXiv, 2023.

più evidente.¹³

C'è poi una difficoltà metodologica: quale *status epistemico* dare ai report fenomenologici? Se la coscienza è ciò che ciascuno sperimenta dall'interno, e se questa esperienza è irriducibile a un pattern neuronale, allora si rende necessario un dialogo con metodi che non siano esclusivamente oggettivanti. Ed è proprio qui che la neurofenomenologia offre una via alternativa: non negare né ridurre, ma integrare. Riconoscere valore epistemico all'esperienza, senza rinunciare al rigore sperimentale.

4. La neurofenomenologia come paradigma integrativo

La neurofenomenologia nasce come tentativo di affrontare direttamente l'*hard problem* della coscienza, evitando le scorciatoie riduzionistiche e, al tempo stesso, superando la separazione tra scienze naturali e scienze dello spirito.¹⁴ La sua origine è legata alla figura di Francisco Varela – biologo, neuroscienziato e studioso della pratica buddista – che già negli anni Novanta propose un'integrazione metodologica tra *first-person data* (dati dell'esperienza vissuta) e *third-person data* (dati neurofisiologici), nel solco della tradizione fenomenologica inaugurata da Husserl. In altre parole, Varela auspicava un programma di ricerca in cui i resoconti della soggettività e le misure oggettive del cervello si vincolassero reciprocamente. Il cuore della proposta neurofenomenologica è infatti la mutualità causale: l'esperienza soggettiva non è solo effetto dell'attività neuronale, ma può anche essere causa di cambiamenti nella dinamica cerebrale. Questo implica una forma di reciprocità epistemica tra il vissuto e il misurabile, in cui si creano vincoli reciproci (*mutual constraints*) tra il campo dei fenomeni rivelati dall'esperienza e il campo dei fenomeni stabiliti dalle scienze cognitive. In tal modo si rompe l'asimmetria epistemologica del paradigma neuroscientifico standard, nel quale la fisiologia rappresenta la realtà vera e l'esperienza soggettiva ne è una semplice narrazione collaterale.

La neurofenomenologia non è solo una teoria, ma anche una prassi. Richiede un addestramento metodologico tanto del soggetto sperimentale quanto dello sperimentatore, a cui è chiesto di sospendere il giudizio, secondo una forma operativa di *epoché*, per accogliere la testimonianza del soggetto nella sua irriducibile singolarità. Questo approccio di ricerca prima-persone/terza-persone richiede dunque una disciplina rigorosa e una fiducia reciproca tra scienziato e partecipante, in cui entrambi si fanno in qualche misura esploratori della coscienza. La sfida sperimentale è notevole: bisogna trovare correlazioni e ponti tra due domini eterogenei (esperienza vissuta e processi neurali) lasciando che ciascuno informi l'altro in un circolo virtuoso.

Un aspetto distintivo della neurofenomenologia è il suo carattere interdisciplinare radicale. Non si limita a collegare neuroscienze e fenomenologia filosofica, ma si apre alla psicologia

¹³ Cfr. FRANK - GLEISER - THOMPSON, *The Blind Spot*, cit.

¹⁴ Cfr. F.J. VARELA, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, in «Journal of Consciousness Studies», VI, 1996, 2-3, pp. 330-349.

contemplativa, all'epistemologia critica, all'estetica, alla mistica comparata. In questo approccio, la soggettività non è una minaccia per la scienza, ma il suo presupposto trasparente, da esplorare con strumenti nuovi. La coscienza cessa di essere un oggetto isolato nel cervello e si rivela come un processo relazionale che coinvolge cervello, corpo, ambiente e cultura – al tempo stesso biologica e biografica, neuronale e narrativa. Studi recenti in questo ambito mostrano proprio l'efficacia di questo dialogo iterativo: ad esempio, nel campo della coscienza del sé, gruppi di ricerca hanno utilizzato diversi metodi fenomenologici (interviste, questionari esperienziali) e varie misure neuroscientifiche, esplorando scientificamente il senso di sé e dei suoi confini.¹⁵

Forse la proposta più innovativa della neurofenomenologia è l'idea che la coscienza possa essere indagata non solo nei suoi contenuti, ma anche nella sua forma pre-categoriale, cioè nel 'modo in cui si dà'. Per questo emerge un grande interesse per stati di coscienza non ordinari, in cui le strutture dell'io, del tempo e della percezione vengono alterate. Stati indotti da meditazione profonda, sonno senza sogni, sogno lucido, trance ipnotica, oppure mediante sostanze psichedeliche, diventano laboratori per osservare la coscienza in tutti i suoi stati.¹⁶ In casi più estremi, lo studio si spinge alla coscienza senza oggetto, una sorta di presenza pura che rimane quando i contenuti particolari svaniscono. In questi studi, la neurofenomenologia più che mai invita a osservare la coscienza come campo anziché come oggetto puntuale, esplorando la soglia in cui la coscienza è semplicemente cosciente di sé, priva di forma determinata.¹⁷

Da questo punto di vista, è notevole la convergenza con una intuizione rosminiana *ante litteram*. Il filosofo Rosmini, in un altro linguaggio, aveva indicato qualcosa di analogo attraverso il concetto di sentimento fondamentale, ossia una consapevolezza pre-riflessiva, originaria, che non può essere oggettivata ma solo vissuta. Così come per la neurofenomenologia, anche nel pensiero rosminiano l'esperienza non è un dato da spiegare, ma una condizione costitutiva di ogni spiegazione ulteriore.

5. L'idea di coscienza in Rosmini: sentimento fondamentale e pre-riflessività

Il pensiero di Antonio Rosmini (1797-1855), solitamente incasellato nella tradizione filosofica e teologica italiana, offre spunti sorprendenti per il dibattito contemporaneo sulla coscienza – specialmente se letto alla luce delle recenti riflessioni sulla soggettività incarnata (*embodied cognition*) e pre-riflessiva.¹⁸ Tra questi spicca la nozione di sentimento fondamentale, che in

¹⁵ Cfr. A. BERKOVICH-OHANA [et al.], *The Hitchhiker's Guide to Neurophenomenology. The Case of Studying Self Boundaries with Meditators*, in «Frontiers in Psychology», XI, 2020, 1, art. 1680.

¹⁶ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

¹⁷ Cfr. T. METZINGER, *The Elephant and the Blind. The Experience of Pure Consciousness. Philosophy, Science, and 500+ Experiential Reports*, MIT Press, Cambridge (MA) 2024.

¹⁸ Cfr. M. GALVANI, *Uno sguardo sull'umano. Antropologia e metafisica in Antonio Rosmini e Edith Stein*, Tab Edizioni, Roma 2020.

Rosmini si manifesta come una percezione indistinta dell'essere da parte del soggetto incarnato, anteriore a ogni riflessione, a ogni distinzione tra oggetto e soggetto, e dunque originaria rispetto alla coscienza esplicita. Nella sua formulazione più compiuta, il sentimento fondamentale non è un contenuto particolare della coscienza, ma ciò che rende possibile qualsiasi contenuto. È, per così dire, una consapevolezza senza oggetto che costituisce il piano di fondo su cui si disegnano tutte le altre esperienze. In questo senso Rosmini anticipa una concezione radicalmente pre-intenzionale della coscienza, paragonabile – per certi versi – all'idea di *pure awareness* presente in molte tradizioni contemplative e, più recentemente, nei modelli di coscienza cosiddetti non-duali studiati dalla neurofenomenologia e dalla psicologia contemplativa.

Importante sottolineare che il sentimento fondamentale, per Rosmini, è intrinsecamente corporeo. Esso si radica nella percezione del corpo come primo oggetto e, insieme, come primo luogo dell'esperienza.¹⁹ Non abbiamo a che fare, dunque, con una coscienza astratta o disincarnata, ma con una soggettività incarnata, nella quale sensazione e intelletto si co-originano. In termini attuali, Rosmini prefigura ciò che oggi chiamiamo *embodied cognition*: la percezione del sé corporeo costituisce il fondamento dell'identità personale e della consapevolezza situata nel mondo. Il corpo vivo non è un semplice oggetto fra gli altri, ma la condizione perché vi sia un punto di vista, un campo di presenza cosciente.

Un passaggio particolarmente emblematico di questa concezione si trova nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*,²⁰ dove Rosmini propone una sorta di esperimento (ed esperienza) interiore. Egli scrive:

Se io mi colloco in un luogo di perfetta oscurità, e me ne sto perfettamente immobile per lungo tempo, se cerco ancora di tor via dalla mia fantasia ogni immagine sensibile ricevuta; io mi troverò finalmente in tal stato, nel quale mi sembrerà di non aver più cognizione de' confini del mio corpo, della collocazione delle mie mani e de' miei piedi e di tutte l'altre parti. Facendo quest'esperienza nel modo più perfetto che si possa, o riportandoci coll'astrazione in uno stato, per quanto è possibile, anteriore a tutte le sensazioni ricevute; io dico che soprastà in me tuttavia un sentimento vitale di tutto il mio corpo.²¹

Questo esercizio, concepito da Rosmini in chiave filosofica e gnoseologica, può essere reinterpretato in termini contemporanei come una forma di meditazione basata sulla depravazione sensoriale, capace di indurre uno stato alterato di coscienza in cui il sentimento fondamentale diviene più accessibile. Il parallelismo con le pratiche contemplative avanzate – o con stati modificati di coscienza indotti da mezzi moderni – è impressionante. Pratiche meditative di isolamento (si pensi alle camere di depravazione sensoriale o ai ritiri ascetici) riportano in molti casi un senso di presenza nuda, non mediata da oggetti o rappresentazioni. I mistici spesso parlano di una luce che non illumina nulla se non sé stessa, o di uno spazio vuoto ma vivo: immagini paradossali per descrivere una coscienza priva di contenuti specifici, ma intensamente vigile. È

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* [1830], a cura di G.A. AUSONIO, Città Nuova, Roma 1992.

²¹ Ivi, n. 711, pp. 248-249.

la coscienza come sfondo puro – potenzialità in atto, pre-condizione di ogni atto cosciente successivo. Gli stati di *trance* estatica descritti in ambito religioso, così come le esperienze di vuoto cosciente dei meditanti esperti, o ancora i *white dreams* (sogni privi di contenuto) in ambito onirico, convergono tutti nell'indicare la possibilità di una coscienza senza forma, ma non per questo spenta. Anzi, talvolta tale stato è accompagnato da un senso di chiarezza e di apertura maggiori del normale.²²

Questa convergenza concettuale non implica una sovrapposizione semplice tra Rosmini e la neurofenomenologia, ma suggerisce una risonanza profonda. Rosmini giunge al sentimento fondamentale per via speculativa e teologica; Varela e colleghi vi arrivano per via sperimentale e fenomenologica. Eppure, in entrambi i casi si riconosce che la coscienza non è una cosa, ma una trasparenza: un evento che si dà a sé stesso prima di ogni tematizzazione, di ogni linguaggio, di ogni identità riflessa. Il filosofo trentino e il neuro-scientiato cileno, pur lontanissimi per contesto, concordano nel vedere nella soggettività primaria il *principium* da cui partire. L'interesse filosofico di questo confronto non risiede solo nella similarità formale tra le due concezioni, ma nella possibilità di pensare la coscienza come fondamento ontologico e non derivato. In Rosmini, il sentimento fondamentale è ciò che apre l'accesso all'idea dell'essere. Nella neurofenomenologia, la coscienza è considerata la condizione originaria di ogni conoscenza – il *blind spot* della scienza, come recita significativamente il titolo dell'opera recente di Adam Frank e colleghi.²³ In entrambi i casi si tratta di riconoscere che non vi è esperienza del mondo se non *all'interno* di un campo di coscienza già operante (benché non tematizzato).

Alla luce di queste considerazioni, il sentimento fondamentale può essere considerato come una forma di intuizione pre-concettuale. Non è un oggetto tra gli altri, ma ciò che accompagna ogni oggetto possibile. Proprio in questa sua qualità liminare, il pensiero rosminiano si rivela sorprendentemente moderno: non tanto perché anticipi specifiche teorie neuroscientifiche, ma perché testimonia un'esigenza radicale e ancora aperta – quella di pensare la coscienza non come un *risultato*, ma come un *inizio*.

6. Incontri inattesi: Rosmini, la deprivazione sensoriale e gli stati alterati

Nel passo del *Nuovo saggio sull'origine delle idee* in cui Rosmini invita il lettore a isolarsi in uno spazio oscuro e silenzioso, privo di immagini sensibili e di stimoli corporei, si delinea – come abbiamo visto – un esercizio spirituale tanto di ogni epoca quanto attuale. Non si tratta solo di un esperimento mentale (alla maniera cartesiana), ma di un vero e proprio esperimento fondato sull'esperienza diretta. Ebbene, questo scenario è precisamente ciò che oggi viene esplorato da numerosi studi neuroscientifici sugli stati modificati di coscienza che, come abbiamo accennato, vanno dalle esperienze fatte nel sonno profondo non-REM al sogno lucido, dalla *trance* ipnotica

²² Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

²³ Cfr. FRANK - GLEISER - THOMPSON, *The Blind Spot*, cit.

alle esperienze mistiche, fino all'uso controllato in ipnosi.²⁴ Tutti questi stati mettono in discussione la configurazione ordinaria dell'esperienza cosciente, modificando la percezione, l'identità, il senso del tempo e dell'oggettività. In particolare, gli stati indotti da depravazione sensoriale – come quelli vissuti in camere anecoiche, in esperimenti di isolamento prolungato o in ambienti virtuali immersivi – risultano affini al gesto rosminiano sopra descritto. In tali condizioni, la coscienza non si spegne (come una concezione riduzionista suggerirebbe), ma si riorganizza. Emergono forme di presenza senza oggetto, di consapevolezza vuota, ma intensa, in cui non vi è differenziazione esperienziale tra soggetto e oggetto (i già citati stati non-duali), e in cui si è coscienti senza poter riferire contenuti esplicativi.

La neuroscienza contemporanea conferma che quando il cervello è privato di input esterni non cade nel buio privo di mente, bensì mostra dinamiche endogene peculiari: alcune reti neurali diminuiscono la propria attività, mentre altre – spesso silenti – si attivano, forse correlate proprio a quella base cosciente elementare.

Significativamente, molti di questi studi puntano il focus sulle reti neurali legate al sé narrativo. Ad esempio, ricerche sugli effetti di meditazione profonda o di psichedelici classicamente riportano una diminuzione di coesione funzionale nella *Default Mode Network* (DMN), la rete cerebrale che normalmente sostiene il nostro *mind-wandering* (divagare mentale) autoreferenziale e al tempo stesso dà struttura al senso ordinario di sé. La dissoluzione dell'ego sperimentata in stati estatici o psichedelici è stata messa in relazione proprio con un'inibizione/transitoria disintegrazione dell'attività della DMN.²⁵

Ciò che colpisce è che, nonostante questa disattivazione di alcune strutture cerebrali di alto livello, la coscienza in senso fenomenologico non vada perduta. Anzi, in molti resoconti soggettivi si riscontra un aumento della lucidità, un sentimento di connessione emotiva più vasto e una profonda coerenza interna dell'esperienza. In altri termini, l'assenza temporanea dell'io narrativo non comporta affatto l'incoscienza, bensì può aprire a una forma di soggettività più ampia e trasparente, in cui il confine tra sé e mondo si attenua. È un dato paradossale, ma documentato: l'identità personale può addirittura rafforzarsi dopo essere passata per la sua sospensione temporanea.

Rosmini, nella sua riflessione teologica e ascetica, riconosceva in anticipo questa possibilità. Nei suoi scritti descrive momenti in cui l'intelligenza si ritrae e rimane solo il sentimento dell'essere. Non è l'annullamento del sé, ma il suo superamento in apertura: un sé che si lascia attraversare, che si offre. Questa esperienza – nella tradizione cristiana spesso associata alla grazia o alla presenza divina – può oggi essere riletta in termini fenomenologici come una formalimite della coscienza, in cui le strutture egoiche si dissolvono per lasciare emergere la coscienza come pura disponibilità all'Essere. Lo stupore metafisico di fronte all'Essere, di cui parlano molti mistici, trova dunque un riscontro nelle scansioni cerebrali moderne: il cervello in stati estatici mostra schemi anomali, ma non caotici – come se si riordinasse intorno a centri nuovi,

²⁴ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

²⁵ Cfr. Y. YESHURUN - M. NGUYEN - U. HASSON, *The Default Mode Network: Where the Idiosyncratic Self Meets the Shared Social World*, in «Nature Reviews Neuroscience», XXII, 2021, 3, pp. 181-192.

temporanei, che riflettono l'insorgere di insight profondi e ristrutturanti. Ad esempio, studi di *neuroimaging* su persone in meditazione profonda evidenziano che, mentre la DMN si quieta, aumentano le connessioni funzionali tra aree cerebrali prima distinte.²⁶ Ciò suggerisce una destruzione della gerarchia cerebrale e una maggiore integrazione globale, che potrebbe corrispondere – sul piano fenomenologico – a quella sensazione di unità e chiarezza citata dai praticanti di esercizi spirituali.

7. Esperienza incarnata, identità, tempo e dissoluzione dell'ego

Dalle riflessioni precedenti emergono alcuni nodi concettuali di rilievo sia per le neuroscienze sia per la filosofia: il legame tra corporeità e coscienza, la natura temporale dell'identità personale e il rapporto con l'alterità, fino alla possibilità di una dissoluzione positiva dell'ego. Tutti questi temi trovano spazio tanto nella neurofenomenologia quanto nel pensiero rosminiano.

In primo luogo, l'esperienza cosciente si rivela intrinsecamente incarnata. La coscienza, lungi dall'essere un atto intellettuale disincarnato, si dà sempre in un corpo e attraverso un corpo. Questo fatto, evidente per Rosmini, è ribadito dalla fenomenologia contemporanea e dalle scienze cognitive. La mente è inseparabile dal corpo vivente; e ciò che Rosmini chiamava sentimento fondamentale corporeo oggi lo riconosciamo come la base del senso di sé minimale, quella percezione interna di esistere qui-ed-ora in un organismo. Senza il costante flusso di segnali interocettivi e propriocettivi dal nostro organismo, la coscienza di sé sarebbe vuota di realtà concreta. La neurofenomenologia sottolinea esattamente questo punto: ogni esperienza, anche la più astratta, si radica in uno stato corporale (posturale, viscerale, cinestesico) che ne costituisce il tono di base. Rosmini, con il linguaggio del suo tempo, affermava qualcosa di analogo, quando sosteneva che nel sentimento fondamentale corporeo ognuno di noi si sente vivere, ha il senso di sé come sintesi di corpo e coscienza.

In secondo luogo, la coscienza è intrinsecamente temporale e ciò ha implicazioni decisive per l'identità. Rosmini descrive la coscienza come attualità fluente, come presente che scorre e si conserva nella memoria e nell'attesa. Riprendendo in parte la tripartizione agostiniana del tempo (memoria, attenzione, anticipazione) e, per altri aspetti, anticipando le analisi della fenomenologia husseriana, egli vede la soggettività come un flusso. Il tempo della coscienza non è il tempo cronologico degli orologi, ma il tempo vissuto, il tempo come forma dell'esperienza incarnata. In questa prospettiva, l'identità personale non è un dato fisso ma un compito: è la capacità di ritrovarsi nella continuità dell'esperienza malgrado il mutamento incessante. Ma questa continuità non è mai chiusa né autonoma: è sempre esposta all'altro, al mondo, al sacro. Proprio in tale esposizione, la coscienza può sperimentare anche la propria apertura radicale – fino alla dissoluzione dell'ego.

²⁶ Cfr. S. FIALOKE [et al.], *Functional Connectivity Changes in Meditators and Novices During Yoga Nidra Practice*, in «Scientific Reports», XIV, 2024, art. 12957.

Vale la pena ribadire che la dissoluzione dell'ego, di cui si è detto, non va intesa come fenomeno patologico, bensì come una possibilità esperienziale inscritta nella coscienza stessa. Stati di coscienza non ordinari – estasi mistiche, esperienze psichedeliche, meditazione profonda, sogno lucido, situazioni limite come le NDE (*Near-Death Experiences*, o esperienze di pre-morte) – mostrano tutti la stessa struttura di base: la narrazione ordinaria di sé (il piccolo io autobiografico) può temporaneamente dissolversi, lasciando spazio a una consapevolezza impersonale. Ma impersonale qui non significa assenza di soggettività; al contrario, significa soggettività in forma pura – priva di appropriazione egocentrica, di giudizio, di identificazione rigida. È come se la coscienza si riconoscesse per ciò che è, al di là delle forme contingenti che assume nella vita quotidiana. Molti riportano che queste esperienze di morte dell'ego coincidono con sentimenti di unità con gli altri e con il mondo, come se cadessero le barriere che normalmente ci isolano. Non sorprende allora che, una volta rientrati nello stato ordinario, tali vissuti possano avere effetti positivi durevoli: maggiore apertura mentale, cambiamenti nei valori, riduzione dell'ansia di morte, ecc. (dati confermati da studi clinici sulle esperienze psichedeliche controllate). In breve, l'ego può dissolversi senza che la coscienza si estingua; anzi, l'io può ritrovarsi trasformato e rafforzato proprio attraverso la sua temporanea sospensione.²⁷

Rosmini aveva un'intuizione di tutto ciò nella sua dottrina spirituale. Egli distingueva tra l'io superficiale – legato alle passioni disordinate – e un sé più profondo aperto alla grazia. Nei momenti di contemplazione più alta, secondo Rosmini, l'intelletto umano si ritrae davanti allo splendore dell'Essere e lascia che sia il puro sentimento dell'Essere (il sentimento fondamentale) a regnare. Questa condizione, descritta a tratti nei suoi scritti ascetici, risuona con le testimonianze mistiche di tutti i tempi. Non è un caso che Rosmini fosse affascinato da figure come la giovane mistica tirolese Maria von Mörl, celebre per le sue estasi prolungate: in una lettera il filosofo la descrive come incessantemente rapita in estasi.²⁸ La filosofia rosminiana della coscienza nasceva anche in dialogo con queste esperienze-limite. La neurofenomenologia, dal canto suo, cerca di tradurre simili esperienze in protocolli e dati: non per ridurle, ma per comprenderne le condizioni di possibilità e inserirle in una cornice conoscitiva condivisa.

In definitiva, tanto Rosmini quanto la neurofenomenologia convergono sull'idea che la coscienza sia relazione più che sostanza, processo aperto più che entità chiusa. L'identità personale, allora, non è un monolite ma una narrazione incarnata che si costruisce nel tempo e nelle relazioni con gli altri. La coscienza umana fiorisce nel dialogo – tra sé e sé, tra sé e l'altro, tra l'uomo e Dio – e tale dialogo costitutivo lascia tracce nell'organizzazione del nostro cervello (ad esempio, nelle reti deputate alla *social cognition* e all'empatia). L'alterità (l'altro-da-sé) non è un elemento estrinseco, ma un fattore co-creativo del sé: senza l'altro non diverremmo mai pienamente coscienti di noi stessi.

²⁷ Cfr. DE PISAPIA, *La coscienza*, cit.

²⁸ Cfr. L.M.I. GADALETA, *Rosmini e una mistica del suo tempo: Maria von Mori*, in «Rosmini Studies», IX, 2022, pp. 49-68.

8. Conclusione: verso un nuovo umanesimo neurofenomenologico

Nel corso di questo capitolo abbiamo abbozzato un itinerario che va dal paradigma computazionale della mente a una concezione della coscienza come fenomeno incarnato, relazionale e temporale. In questo tragitto, due tradizioni solo apparentemente distanti – il pensiero di Antonio Rosmini e la neurofenomenologia contemporanea – si sono incontrate in una serie di snodi concettuali inattesi: il sentimento fondamentale, la coscienza pre-riflessiva, la dissoluzione dell'ego, la temporalità vissuta, la centralità del corpo, l'esperienza mistica come forma conoscitiva.

In questo itinerario concettuale, abbiamo evidenziato alcune corrispondenze strutturali tra il pensiero di Antonio Rosmini e l'approccio neurofenomenologico contemporaneo. Pur appartenendo a contesti storici, linguistici e disciplinari differenti, entrambi affrontano la coscienza non come oggetto esterno da misurare, ma come evento primario da riconoscere e descrivere. Per riassumere, e per fornire una sintesi che possa fungere da spunto per successivi approfondimenti, ecco i principali punti di convergenza:

1. Fondamento della coscienza: Rosmini individua nel sentimento fondamentale una consapevolezza originaria, pre-riflessiva, incarnata. La neurofenomenologia descrive analogamente la coscienza come consapevolezza pre-intenzionale, che precede ogni contenuto tematico.

2. Metodo conoscitivo: l'esplorazione rosminiana si fonda sull'introspezione filosofico-teologica e sull'esperienza spirituale. La neurofenomenologia combina invece descrizione fenomenologica in prima persona e raccolta di dati neurali, secondo un principio di reciprocità epistemica.

3. Temporalità della coscienza: entrambi riconoscono il carattere temporale e dinamico della coscienza. Rosmini parla di attualità fluente, la neurofenomenologia di tempo vissuto, in dialogo con Husserl e le neuroscienze contemporanee.

4. Corporeità e *embodiment*: per Rosmini, il corpo è il primo luogo della coscienza; per la neurofenomenologia, il sé emerge dalla percezione incarnata e interattiva, coerente con la teoria dell'*embodied mind*.

5. Identità e dissoluzione dell'ego: Rosmini contempla la possibilità di una sospensione dell'intelligenza e di una consapevolezza impersonale nelle esperienze mistiche. La neurofenomenologia e le neuroscienze contemplative osservano analoghi stati non ordinari, in cui la interconnessione della rete cerebrale DMN si allenta temporaneamente, dando luogo a stati di coscienza ipoegici o senza ego.

6. Stati alterati ed esperienze liminali: l'esperimento mentale rosminiano dell'isolamento sensoriale trova riscontro nei moderni studi sulla depravazione sensoriale, il sonno profondo consapevole, la meditazione profonda e gli stati psichedelici, come modalità di accesso a forme radicali di coscienza pre-rappresentativa.

7. Trascendenza e relazione: in Rosmini, la coscienza si apre all'idea dell'essere e a Dio come orizzonte ontologico ultimo. La neurofenomenologia non tematizza la trascendenza in senso teologico, ma riconosce nell'apertura all'alterità un tratto costitutivo della coscienza.

Questi parallelismi non annullano le differenze tra i due approcci, ma rivelano un itinerario o un'intersezione capace di ispirare una nuova riflessione sulla coscienza: non più dominio esclusivo della scienza o della filosofia separatamente, ma luogo condiviso di interrogazione sull'umano.

Ciò che emerge da questo confronto non è una teoria nuova della coscienza, ma una trasformazione del modo stesso di porre la questione. La coscienza non può più essere pensata come un oggetto da spiegare, ma come un'origine da riconoscere. Essa non si trova in una regione del cervello, né si lascia ridurre a funzioni adattive: è il campo stesso in cui l'esperienza ha luogo, il lume in cui ogni contenuto diventa mondo, il luogo primordiale dell'incontro con l'essere. La proposta neurofenomenologica, riletta attraverso la lente rosminiana, conduce verso ciò che potremmo chiamare imprudentemente un nuovo umanesimo. Non un ritorno all'umanesimo astratto della coscienza cartesiana, né a quello identitario e logo-centrico della modernità, ma un umanesimo trasparente e plurale, che riconosce nella coscienza la sede di un'originaria vulnerabilità, di un'esposizione all'altro, di una disponibilità a trascendere sé stessi.

Questo umanesimo non è centrato sull'ego, ma sulla relazione; non sulla sostanza, ma sull'apertura; non sull'ordine imposto, ma sull'ascolto. Esso implica una ridefinizione epistemologica, in cui l'esperienza soggettiva non è più il residuo o l'epifenomeno dell'oggettività, ma la sua condizione di possibilità. Implica anche una trasformazione etica, per cui il riconoscimento dell'altro come essere cosciente diventa fondamento di responsabilità e di compassione. E, infine, implica un'apertura ontologica: la coscienza intesa come segno del fatto che l'Essere non è mai totalmente afferrabile, ma sempre dato, donato, eccedente ogni presa concettuale.

Rosmini, in questo orizzonte, non appare più come un pensatore relegato alla storia della filosofia italiana di fine Settecento o alla teologia cattolica, ma come un interlocutore vivo per le scienze della mente e dell'esperienza. Il suo pensiero, che unisce rigore speculativo e tensione mistica, può essere riscoperto come risorsa per costruire ponti tra domini disciplinari oggi ancora separati. Non si tratta di attualizzarlo in modo strumentale, ma di riconoscerne l'affinità strutturale con la ricerca contemporanea più audace e riflessiva. Dall'altra parte, la neurofenomenologia – arricchita dall'incontro con prospettive filosofiche profonde – può evitare di scivolare in un nuovo scientismo. Invece di cercare meri correlati neuronali della coscienza, essa può ambire a una comprensione integrale dell'esperienza, dove dati empirici e significati esistenziali coesistano in un quadro unitario.

È tempo, dunque, di riconoscere che la coscienza non è solo un problema scientifico da risolvere, ma anche una via conoscitiva da percorrere. In questo percorso, il sapere non si oppone alla trasformazione, ma la accompagna; l'esperienza non si riduce alla descrizione, ma la supera continuamente; e il pensiero filosofico – nella sua forma più alta – non spiega soltanto, ma orienta, custodisce, apre orizzonti di senso. In questo senso, l'incontro tra Rosmini e la neurofenomenologia qui solamente abbozzato non è stato per noi solo un confronto teorico, ma un esercizio di ascolto reciproco: una pratica ermeneutica che restituisce alla coscienza la sua complessità, la sua profondità e la sua vocazione più radicale – quella di essere la soglia tra l'umano e lo spirituale.

nicola.depisia@unitn.it

(Università di Trento)