

Fenomenologia naturalizzata e fenomenologia naturale. Il problema degli stati qualitativi.

Roberta Lanfredini

1. Naturalizzare la fenomenologia?

È facile scorgere nell'impostazione fenomenologica un chiaro esempio di anti-riduzionismo e, più in generale, di anti-naturalismo.

A dire il vero, in tempi recenti, ci sono stati alcuni tentativi significativi di naturalizzare la fenomenologia e di sostenere la piena compatibilità fra metodo fenomenologico e scienze cognitive e, più in generale, la piena compatibilità fra i concetti fondamentali della fenomenologia (vissuto, coscienza, intenzionalità, e così via) e i concetti fondamentali delle scienze naturali¹.

I tentativi di naturalizzare la fenomenologia si basano solitamente sulla convinzione che la maggior parte degli argomenti apportati da Husserl per rifiutare l'integrazione fra fenomenologia e scienze naturali possano essere di fatto superati alla luce dei significativi progressi recentemente conseguiti dalle scienze naturali, sia in ambito matematico e geometrico (la geometria differenziale e la topologia permettono di render conto del carattere vago, inesatto, non ideale e non deduttivo che caratterizza le entità fenomenologiche), sia in ambito fisico (la teoria delle catastrofi e la teoria dei sistemi dinamici non lineari configurano i primi stadi di una scienza capace di spiegare in termini fisici l'emergenza del livello qualitativo e morfologico di cui tratta la fenomenologia). Dire questo significa sostenere che la nota tesi husserliana della non matematizzazione diretta dei *plena* è in sé plausibile solo perché la matematica a cui Husserl faceva riferimento non è sufficientemente duttile e sofisticata; in breve, non è sufficientemente aggiornata.

In realtà, l'intento di naturalizzare la fenomenologia mediante un ampliamento della entità naturalizzante (la scienza naturale e i suoi strumenti), benché del tutto rispettabile e interessante, deve essere fortemente ridimensionato.² Tale intento non coinvolge, infatti, l'impianto centrale della fenomenologia, che è di tipo specificamente e

¹ Si veda, ad esempio, J. Petitot, J. Varela, J. Pachoud e J.M. Roy (a cura di), *Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

² Su questo punto concordo con il parere che Emiliano Trizio esprime in *Fenomenologia e scienze cognitive. Osservazioni sul progetto di naturalizzazione della fenomenologia*, in *La mente e il corpo tra scienza e filosofia*, a cura di M. Giannasi e F. Masi, Milano, Mimesis, 2008, pp. 421-444.

irriducibilmente trascendentale. Com'è noto, l'approdo di Husserl al riconoscimento dell'esistenza di un io trascendentale, residuo assoluto della riduzione fenomenologica, è netto e definito. La coscienza pura o trascendentale, che non si identifica con il mero flusso o la mera compagine di vissuti di coscienza, costituisce a tutti gli effetti una regione d'essere non reale, ontologicamente prioritaria, indubitabile, non dipendente, non relativa. Il che è come riconoscere il carattere essenzialmente non naturale della coscienza stessa. La coscienza naturalisticamente intesa, l'io uomo (o io donna), la coscienza empirica che si manifesta cioè come indissolubilmente legata ad un corpo e alla realtà mundana e naturale, altro non è, per la fenomenologia, che una particolare apprensione della coscienza trascendentale, la quale intende i propri vissuti come connessi a una realtà psicologica determinata. I vissuti psicologici, e la soggettività in senso naturale, altro non sono, insomma, che un capitolo della costituzione dell'ego trascendentale. Questa soluzione, drasticamente anti-naturalistica, è bene espressa dalle parole di Merleau Ponty, il quale rintraccia nella fenomenologia il chiaro riconoscimento della insindacabile primarietà e originarietà delle operazioni soggettive rispetto a qualsiasi forma di oggettualità o datità scientifica:

Io non sono il risultato o la convergenza delle molteplici causalità che determinano il mio corpo o il mio "psichismo", non posso pensarmi come una parte del mondo, come il semplice oggetto della biologia, della psicologia e della sociologia, né chiudere su di me l'universo della scienza. Tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza, lo so a partire da una veduta mia o da una esperienza del mondo senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla. Tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto e se vogliamo pensare la scienza con rigore, valutarne esattamente il senso e la portata, dobbiamo anzitutto risvegliare questa esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda.³

La coscienza naturale e anche scientifica, in quanto determinazione del mondo percepito, è, quindi, prodotto secondario, conseguente, derivato. Io sono, *in primo luogo*, coscienza non naturale.

Io sono la fonte assoluta, la mia esistenza non viene dai miei antecedenti, dal mio ambiente fisico e sociale, ma va verso di essi e li sostiene, giacché sono io che faccio essere per me (e dunque essere nel solo senso che la parola possa avere per me) questa tradizione che scelgo di riprendere o questo orizzonte la cui distanza da me – non appartenendogli come proprietà – si eclisserebbe se io non fossi lì a percorrerla con lo sguardo. Le vedute scientifiche per le quali io sono un momento del mondo, sono sempre ingenua e ipocrite, perché sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta – quella della coscienza – per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia ad esistere per me. Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione

³ M. Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris, 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003, pp.16- 17.

scientifico è astratto, segnitivo e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume.⁴

Il modo in cui la coscienza si presenta a noi nell'atteggiamento naturale, cioè in quell'atteggiamento immediato che è alla base tanto del senso comune (o "immagine manifesta") quanto dell'attività di ricerca scientifica (o "immagine scientifica"), è quindi frutto dell'attività di costituzione della coscienza trascendentale.

Se prendiamo sul serio questo risultato, ritenuto da Husserl un dato fenomenologicamente imprescindibile, la strada della naturalizzazione della fenomenologia, intesa come scienza della coscienza trascendentale, sembra essere definitivamente sbarrata, configurandosi addirittura come una sorta di contro-senso.

Si tratta ora di vedere se e fino a che punto non solo il progetto di *anti-naturalizzazione* ma anche il progetto di *anti-naturalità* della fenomenologia possa essere conseguito con successo proprio in vista dell'intento metodologico e epistemologico che tale disciplina si propone. A tal fine, dovremo prima cercare di chiarire e sostenere la legittimità della distinzione fra naturalizzazione e naturalità.

2. Naturalizzazione vs naturalità

I vari modi di intendere la naturalizzazione (naturalizzazione ontologica, cioè di enti o fenomeni; naturalizzazione epistemologica, cioè di discipline o teorie; naturalizzazione metodologica, cioè di metodo o analisi), sottintendono un atteggiamento di *conversione* o *riconduzione* di qualcosa a qualcos'altro.

Conversione che, a prescindere dal valore (positivo o negativo) che le viene attribuito, esprime comunque l'intento di ridurre elementi (ontologici, epistemologici, metodologici) non naturalizzati a elementi naturalizzati (entità scientifiche, teorie scientifiche, metodi scientifici). Questa conversione permette di salvaguardare quell'ideale di continuità che anima qualsiasi progetto di naturalizzazione: continuità negli enti; continuità nelle teorie, continuità nei metodi utilizzati.

Continuità non significa necessariamente riduzione. Una naturalizzazione non riduzionistica è, com'è noto, del tutto possibile.⁵

La naturalizzazione è quindi, in realtà, un processo differenziato: si potrà parlare di naturalizzazione nel senso del riduzionismo fisicalista, ma anche di naturalizzazione nel

⁴ Ibid. p. 17.

⁵ È questa, ad esempio, la posizione sostenuta da Mario De Caro in M. De Caro e D. Macarthur, *Naturalism in question*, Harvard University Press, 2004; trad. it. *La mente e la natura*, Fazi, 2005.

sensu meno stringente di naturalizzazione alle scienze cosiddette non dure, come le scienze umane.

D'altro canto, la coerenza rispetto alla fattualità della dimensione scientifica è, quando si cerca di naturalizzare qualcosa, un dato da cui difficilmente è possibile prescindere. Il che è un altro modo per dire che, nello scontro fra immagine scientifica e immagine manifesta, è la cornice concettuale fornita dall'immagine scientifica ad ottenere il primato, così come sono le entità postulate all'interno di quella cornice a poter essere considerate gli unici costituenti della realtà effettiva.

La nozione filosofica di naturalità si distingue dalla nozione di naturalizzazione in quanto, piuttosto che *riconduurre* elementi innaturali a elementi naturalistici, rileva la necessità di un' *immersione* nel contesto complessivo della natura anche degli elementi a prima vista ritenuti più innaturali. Ciò risulta inoltre necessario proprio al fine di offrire una piena descrizione fenomenologica di quegli stessi elementi.

Se è vero, quindi, che la fenomenologia non è naturalizzabile se non, in pratica, a costo di una sua eliminazione, è anche vero che la fenomenologia, per potersi interamente dispiegare, deve reintrodurre in qualche misura l'atteggiamento naturale. Naturalizzazione (scientifica) e atteggiamento naturale (ingenuo) sono infatti, contrariamente a quanto sostenuto da Husserl, atteggiamenti diversificati e addirittura, per alcuni aspetti, in reciproca collisione. Se la naturalizzazione della fenomenologia, infatti, fa cadere la fenomenologia in un evidente controsenso, l'atteggiamento naturale può diventare – come vedremo - elemento necessario per l'istituirsi stesso della fenomenologia.

Sospendere, neutralizzare, ridurre l'atteggiamento naturale significa quindi, in realtà, due cose: da un lato distinguere rigorosamente la descrizione fenomenologica della coscienza trascendentale da qualsiasi analisi di tipo scientifico-oggettuale (non naturalizzazione della coscienza); dall'altro concepire la coscienza trascendentale come dimensione integralmente, cioè senza residui, innaturale (non naturalità della coscienza).

Quello che tenterò di mostrare è che solo la prima strada, e non la seconda, risulta davvero conforme al metodo fenomenologico. Se la sospensione dell'atteggiamento naturale, inteso come atteggiamento scientifico-naturale, conduce all'individuazione di quel terreno senza il quale la fenomenologia non può dispiegarsi, cioè il terreno delle operazioni costitutive della soggettività; la sospensione dell'atteggiamento naturale inteso come descrizione della coscienza nella sua naturalità, rischia di perdere di vista e lasciarsi sfuggire quello stesso terreno faticosamente avvistato dalla fenomenologia. Vedremo infatti come il risultato della conversione della coscienza naturale nella innaturalità dell'io

puro prosciughi la pienezza della coscienza fino a renderla coscienza disincarnata, meramente strutturale, funzionale, immateriale.

Potremmo anche dire che la coscienza innaturale sta a quella naturale come una mappa o una cartina sta al territorio nel quale siamo immersi; o, come afferma Merleau Ponty, come «la geografia sta nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato che cos'è una foresta, un prato o un fiume»: la prima è un'entità astratta, artificiale; la seconda un'entità effettiva, naturale.

Per mostrare questa differenza, occorrerà ora guardare più da vicino la morfologia del territorio individuato dalla fenomenologia (e prima ancora da Descartes): la dimensione della coscienza assoluta e trascendentale. Utilizzando però, oltre che strumenti fenomenologici, anche strumenti e argomenti mutuati dalla recente filosofia della mente.

3. La filosofia della mente e il problema degli stati qualitativi

L'idea dell'*innaturalità* della dimensione soggettiva è, per Husserl, una chiara eredità cartesiana. Per Descartes, la *res cogitans* costituisce una dimensione ontologicamente e epistemologicamente del tutto estranea alla dimensione della cosa materiale, sia essa sensibile o non sensibile. Il naturalismo, inteso come possibile assimilazione dell'*ego cogito* alla sfera della materialità, è un controsenso: la cosa materiale sottintende, infatti, sempre e comunque, l'esistenza prioritaria e indubitabile del cogito.

Per Husserl, in modo del tutto analogo, la coscienza trascendentale (noetica) è una regione d'essere non-reale o irreali, assoluta, prioritaria e imprescindibile, eideticamente distinta dall'ambito relativo e derivato della oggettualità (noematico).

La dimensione coscienziale, noetica, quindi, sostiene e legittima qualsiasi ambito oggettuale, compreso quello della soggettività empirica e dei suoi vissuti psicologici. Ma, ci potremmo chiedere, la vita di coscienza nella sua pienezza e interezza, quella vita tenacemente perseguita sia da Descartes sia da Husserl, è davvero riducibile a pura innaturalità? Oppure, viceversa, per render conto della vita di coscienza in tutto il suo dispiegarsi, risulta necessario reintrodurre un elemento di naturalità?

Al fine di mostrare come, contrariamente a quanto sostenuto da Descartes e da Husserl, è la seconda soluzione a configurarsi come la più plausibile, prendiamo le mosse da alcune affermazioni molto note in filosofia della mente e che riguardano da vicino il fenomeno coscienza.

L'esperienza cosciente è a un tempo la più familiare e la più misteriosa tra le cose al mondo.

(...)

La coscienza può essere sorprendentemente intensa; è il fenomeno per noi più vivido e reale, ma d'altra parte può essere sfuggente in modo frustrante.

(...)

È la coscienza fenomenica a rendere *tormentoso* il problema della coscienza.

(...)

Ma il problema realmente difficile è quello della coscienza fenomenica, ed esso non è toccato dalle spiegazioni della coscienza psicologica che sono state finora avanzate.⁶

Mistero, ostacolo, problema, sono termini che ricorrono costantemente nella letteratura di filosofia della mente. Per coscienza i filosofi della mente intendono, com'è noto, l'esperienza cosciente, o, meglio, la qualità soggettiva di tale esperienza. La nozione di coscienza si concreta e dispiega infatti nelle sue qualità fenomeniche, o *qualia*.

Molti filosofi della mente fanno un'importante distinzione fra il concetto fenomenico di mente (la mente in quanto esperienza cosciente) e il concetto cognitivo di mente (la mente in quanto base causale e esplicativa del comportamento). Per lo stato mentale inteso in questo secondo senso, il fatto di possedere una *qualità* cosciente è di scarsa importanza, certo un'importanza molto minore rispetto al *ruolo* che quello stato ricopre nell'economia cognitiva (apprendimento, memoria, credenza).

La distinzione fra mente e coscienza offre al contempo una formulazione più articolata e una maggiore specificazione del problema mente-corpo. Il problema mente-corpo può essere infatti, alla luce di questa distinzione, analiticamente suddiviso in tre sotto-sezioni. Se interpretato come *problema mente cognitiva-corpo*, il problema mente-corpo è, a detta di molti, un rompicapo più che un autentico problema. L'analisi funzionale della mente, infatti, pur rivestendo notevole interesse filosofico, presenta difficoltà di natura più tecnica che metafisica.

Ben altra cosa è il problema mente–corpo inteso come *problema mente fenomenica-corpo*, il quale, lungi dall'essere mero rompicapo, assume le statura di un vero e proprio problema paradigmatico.⁷ Così come fondamentale è il terzo

⁶ D.Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford, Oxford University Press 1996; trad it. *La mente cosciente*, Milano, Dynamie 1999, pp.3, 29 e 31.

⁷ Uso i termini “rompicapo” e “problema” nel senso kuhniano secondo il quale alcuni problemi hanno la forza di mettere in crisi una tradizione paradigmatica antecedente e di scardinare i dogmi che ne costituiscono l'intelaiatura concettuale. Si veda, in particolare, T. Kuhn, *The function of dogma in scientific research*, in A.C.Crombie, *Scientific change, Historical studies in the intellectual, social and technical conditions for scientific discovery and technical invention, from antiquity to the present*, London, Heinemann Educational

corno del problema, cioè il *problema mente fenomenica-mente cognitiva*.

Quest'ultimo può essere definito problema mente-mente; il problema, cioè, di come e perché le proprietà funzionali siano associate a proprietà fenomeniche o esperenziali⁸.

Il problema della coscienza nasce, com'è noto, dalla sua apparente irriducibilità a elementi che non sono, a loro volta, coscienziali. Irriducibilità che fa balzare in primo piano, metodologicamente parlando, la spaccatura fra immagine manifesta e immagine scientifica. Perché, se è vero che di per sé l'esperienza cosciente è quanto di più familiare, prossimo, naturale vi sia, è anche vero che dal punto di vista dell'immagine scientifica (o, meglio sarebbe dire, di una certa immagine scientifica), essa diventa elemento recalcitrante, distante, ineffabile. In un progetto di tipo riduzionistico, inteso sia in senso epistemico sia in senso ontologico, l'elemento che "oppone resistenza" facendo così scaturire e rendendo "tormentoso" il problema della coscienza, è il tratto soggettivo, qualitativo, fenomenico degli stati mentali. Quello che Schlick definisce l'inesprimibile, incomunicabile, inconoscibile *contenuto* della nostra esperienza.

Siccome l'aver esperienza ha a che fare con il contenuto, siamo destinati a incespicare ogni qual volta proviamo a parlarne. Dicendo che "conosciamo" il contenuto per averne esperienza o per intuizione trattiamo il contenuto come l'oggetto di un'attività, come qualcosa che è "colto" nella "mente", tracciato all'interno di essa, reso parte di essa, o, peggio di tutto, da essa percepito. Si dà così l'impressione che la mente si procacci "conoscenza" di contenuto appropriandosene in qualche modo. Ciò è estremamente fuorviante. Il contenuto è il contenuto; ad esso non si può far niente, esso semplicemente c'è (e ciò non può neppure essere "espresso"), ecco tutto. Posso percepire una foglia verde; dico che la percepisco se (fra le altre cose) il contenuto "verde" c'è, ma sarebbe insensato dire che percepisco questo contenuto

(...)

Per "conoscenza" intendiamo sempre un atto o piuttosto il risultato di un atto (di comparazione, di ricognizione, di denominazione), ma il contenuto, semplicemente, è presente, non è necessario alcun atto di intuizione, di averne esperienza, per portarlo dinnanzi alla mente o dentro di essa: tutte queste frasi non sono che futili tentativi di esprimere il suo semplice esserci: non dovremmo dire mai che il contenuto è "conosciuto" o che potrebbe essere conosciuto.⁹

Tre sono le distinzioni che fanno da cornice al carattere recalcitrante dell'esperienza qualitativa: la prima è la distinzione fra *forma* e *contenuto* delle

Books, 1963, pp. 347-369; trad. it. La funzione del dogma nella ricerca scientific, in Dogma contro critica, Milano, Raffaello Corina, pp. 3-4.

⁸ Si veda, a questo proposito, R. Jackendoff, *Consciousness and the computational mind*, MIT Press, Cambridge Mass., 1987; trad. it. *Coscienza e mente computazionale*, Il Mulino, Bologna, 1990.

⁹ M. Schlick, *Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking*, in *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Gerold, Vienna 1938; trad. it. *Forma e contenuto*, Milano, Boringhieri 1979, pp. 87-8.

nostre espressioni, associata alla asserita inconoscibilità del contenuto intuitivo, importante per render conto dell'oggettività dell'immagine scientifica; la seconda è la distinzione fra *osservabile* e *inosservabile*, unita al ricorso, ormai essenziale per l'immagine scientifica, a entità impercettibili; la terza, infine, è la distinzione fra *quantitativo* e *qualitativo*, unita all'esigenza, di nuovo determinante per l'immagine scientifica, di ridurre la descrizione qualitativa (o secondaria) a descrizione quantitativa (o primaria).

Guardiamo ora come e in che misura quanto è stato finora detto possa riversarsi nella descrizione fenomenologica della coscienza e dell'articolazione dei suoi vissuti.

4. Husserl e Descartes: il problema degli stati qualitativi

Per quanto possa apparire paradossale, se guardiamo le cose da un certo punto di vista, anche per la fenomenologia di Husserl, e prima di lui per Descartes, gli stati qualitativi costituiscono un problema.

Almeno due sono i luoghi teorici in cui la prospettiva teorica di Husserl si interseca con il problema dei *qualia* così come esso si dispiega nella filosofia della mente: il primo è la distinzione fra essenza intenzionale e *hyle* materiale; il secondo è il tema del corpo vivo.

Prendiamo in considerazione il primo tema. L'estraibilità concettuale dell'essenza o *morphé* intenzionale rende Husserl, da più punti di vista, un sostenitore di una versione piuttosto netta di funzionalismo. L'essenza della coscienza (costituita dal binomio qualità e materia d'atto) è quella struttura trasparente e strutturale che possiamo facilmente identificare con l'intelaiatura intenzionale del vissuto e, più in generale, della coscienza. Da questo punto di vista, l'elemento hyletico, passivo, materiale, contenutistico, fa da attrito e al tempo stesso opacizza l'architettura formale e trasparente della noesi.

La distinzione analitica fra elemento formale (intenzionale) e elemento materiale (hyletico) è presente anche nelle *Meditazioni metafisiche* di Descartes. Una volta posta la domanda del che cosa è una cosa che pensa, Descartes risponde nel modo seguente:

So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettivamente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche (*quoque et*) immagina e sente.¹⁰

¹⁰ R.Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Bari, Laterza, 1997, p. 47.

Immaginazione e sensazione (le *cogitationes* di tipo qualitativo) risultano, in Descartes, chiaramente distinte dalle *cogitationes* che potremmo definire puramente intenzionali: intelletto, volontà e giudizio.

Così mi rendo conto chiaramente che per immaginare mi ci vuole una tensione psichica tutt'affatto particolare, di cui non ho invece bisogno per intendere intellettualmente; ed è proprio questo di più, costituito da tale tensione, a mostrare chiaramente la differenza fra l'immaginazione e l'intellezione pura. Noto inoltre che, in quanto differisce dalla facoltà di intendere intellettualmente, questa facoltà di immaginare, che pure è in me, non è tuttavia necessaria all'essenza di me stesso, vale a dire della mia mente, ché, anche se non l'avessi, nondimeno rimarrei senza dubbio quello stesso che sono ora; ed è di qui che sembra seguire che essa dipenda da qualche altra cosa diversa da me.¹¹

Sensibilità e immaginazione dipendono quindi, in misura essenziale, da qualcosa di diverso da me, qualcosa di non essenziale. Questo *qualcosa di più*, che mi impone di «stare attento a non scambiare per me, imprudentemente, qualcosa che sia invece diverso da me»¹², altro non è che la natura umana, più specificamente corporea.

La distinzione cartesiana fra essenza e natura umana porta alla constatazione della dubitabilità non solo della cosa materiale sensibile ma anche di sensibilità e immaginazione. Di quelle *cogitationes*, cioè, le quali, non essendo semplici funzioni intellettive, passano *attraverso* una materialità sensoriale (quindi, in definitiva, attraverso un corpo) per potersi attuare.

Anche nel caso di Cartesio, come nella filosofia della mente, il tradizionale problema mente-corpo si articola quindi in tre questioni distinte: il problema mente-mente (mente fenomenica o sensibile e mente cognitiva o intellettiva), il problema mente cognitiva-corpo e il problema mente fenomenica-corpo.

La distinzione fra coscienza senziente e coscienza intellettiva (o problema mente-mente) configura inoltre, nella prospettiva cartesiana, una doppia soluzione. La prima soluzione è il tentativo di assimilare la componente sensoriale e qualitativa alla componente intenzionale. Questa soluzione si concreta, in Descartes, nella trasformazione o conversione semantica del *sentire* nel *pensare di sentire* o, addirittura, nel *sembrare di sentire*.

E, di tutto ciò, che cosa è distinto dal mio pensiero, o può mai essere detto separato da me? In effetti è tanto manifesto che sono io a dubitare, ad intendere, a volere, che non c'è neanche modo di trovare come renderlo ancora più chiaro attraverso una qualche spiegazione. Ma anche ad immaginare sono io, perché – pur se si desse che, come ho supposto, niente affatto di quanto io immagino sia vero – tuttavia in se stessa la capacità di immaginare è reale e fa parte del mio

¹¹ Ibid, p. 121. Corsivo mio.

¹² Ibid, p. 41.

pensiero. Infine, sono io a sentire, ossia a percepire delle cose corporee come se ciò accadesse attraverso i sensi; al modo in cui ora, per esempio, vedo la luce, odo dei rumori, sento caldo. Ma questo è falso – si dirà – perché ora, invece, io sto dormendo. Eppure di certo mi sembra di vedere, udire, aver caldo; ed è questo che non può essere falso, ma è anche quel che in me vien chiamato, propriamente, sentire, che preso così rigorosamente, non è poi altro che pensare.¹³

Tale trasformazione ha il preciso scopo di operare una sorta di spogliazione o, se vogliamo, di disincarnazione, non solo della cosa materiale, ma anche della soggettività nella misura in cui essa risulta compromessa con la materialità sensoriale, con quelle idee della sensibilità che, a detta dello stesso Cartesio, «mi si presentano senza chiedere il mio consenso».¹⁴

La seconda soluzione, paradossalmente presente più in Descartes che nello stesso Husserl, consiste nel progressivo accompagnamento dell'idea di una *pura* immanenza con una nozione naturale, relazionale, corporea della coscienza e della soggettività. È la nozione di interazione (e non di separazione) fra corpo e mente e, più in generale, fra immanenza e trascendenza, a introdurre l'idea, fondamentale, di natura umana. Un'idea che si forma sulla base del cruciale riconoscimento che «in me c'è una facoltà passiva di sentire, ossia di ricevere e conoscere idee di cose sensibili (...) e tali idee si producono in me senza che io vi collabori, ed anzi spesso anche contro la mia volontà».¹⁵

Ora, la natura, così intesa, nient'altro mi insegna tanto chiaramente quanto che ho un corpo che sta male quando io sento dolore. Ha bisogno di cibo o bevande quando io soffro la fame o la sete, e così via; e non devo quindi dubitare che in ciò ci sia qualcosa di vero. Poi, attraverso queste stesse sensazioni di dolore, fame, sete, ecc., la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è ferito non ne risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompa nel suo vascello; e, quando il corpo ha bisogno di cibo o bevande, ciò io lo intenderei intellettualmente in modo chiaro, senza avere sensazioni confuse di fame e di sete, ché di sicuro queste sensazioni di sete, fame, dolore, ecc. non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall'unione e (per così dire) commistione della mente col corpo.¹⁶

La soggettività naturale, lungi dall'essere un timoniere, un occhio interiore in un fantomatico teatro o un Dio nella macchina, è inestricabilmente connessa con la materia. La commistione fra mente e corpo, inoltre, se da un lato opacizza la trasparenza essenziale del cogito cartesiano, inquinandolo con elementi di trascendenza, dall'altro dona alla coscienza quella pienezza e naturalità che andrebbe, altrimenti, inevitabilmente perduta.

¹³ Ibid, p. 47.

¹⁴ Ibid, p. 125.

¹⁵ Ibid, p. 131.

¹⁶ Ibid, p. 133.

Pienezza che solo la nozione di natura umana, unita a quella «inestricabile amalgama» che ne costituisce il fondamento, restituisce di nuovo all'analisi filosofica.

La descrizione fenomenologica della coscienza si trova allo stesso bivio di quella cartesiana. Da un lato, accentuando la distinzione fra qualità e materia (l'essenza intenzionale) e dimensione sensoriale (la *hyle* materiale), apre la strada al configurarsi di un problema mente-mente, cioè al problema del rapporto fra mente funzionale e mente fenomenica. Quello stesso rapporto che, come abbiamo visto, la filosofia della mente contemporanea legge come metafisicamente duro, addirittura insolubile.

La soluzione alternativa consiste nel rimarcare la rilevanza fondamentale e in un certo senso l'autonomia della *hyle* materiale. Rilevanza che, a dire il vero, Husserl ha sempre dichiarato, basti pensare alla centralità della nozioni di intuizione, riempimento sensibile, sintesi passiva, e così via. D'altro canto, dichiarare la centralità della materialità sensoriale non significa ancora elaborare una effettiva fenomenologia *hyletica*¹⁷.

Per quest'ultima è infatti necessario ridimensionare drasticamente, come ha ben visto Merleau Ponty, lo strumento della riduzione fenomenologica, intesa come analisi strutturale e in ultima analisi formale dei vissuti e della loro funzione costitutiva. Il che è un altro modo per dichiarare la necessità di reintrodurre nella prospettiva fenomenologica l'atteggiamento naturale, anche se non la naturalizzazione. E di rendere la descrizione della coscienza molto più "umana" di quanto la teoria dell'intenzionalità e della riduzione fenomenologica ci suggeriscano.

5. Natura umana e corpo vivo

Il secondo tema in cui la trattazione fenomenologica si interseca con la trattazione dei *qualia* in filosofia della mente è la nozione di corpo vivo (*Leib*).

La nozione di corpo vivo introduce all'interno della fenomenologia la significativa distinzione fra materia e estensione corporea. Per essere obiettivamente esperibile, la coscienza deve risultare il fattore animante di un corpo vivo obiettivo, anche se non a priori e necessariamente di un corpo vivo materiale. La dimensione psichica è quindi, per Husserl, legalmente connessa con la corporeità e il risultato di questa connessione necessaria e essenziale è il corpo inteso come coscienza vivente.

¹⁷ Si veda M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990; trad. it. *Fenomenologia materiale*, Milano, Guerini, 2001.

La nozione di *Leib* estende la pura immanenza del «flusso senza inizio e senza fine di vissuti»¹⁸ alla sua «diffusione» in un corpo rispetto al quale tale flusso risulta, come per Descartes, inestricabilmente connesso. In Husserl, tuttavia, l'«unione» o «commistione» fra mente e corpo che confluisce nella nozione di natura umana, presenta un' articolazione ulteriore.

Da un lato il risultato di tale unione è l'io uomo (o io donna), con i suoi stati psichici, le sue caratteristiche personali, le sue disposizioni di carattere e così via. Nell'io uomo, o io empirico, «l'unità dell'uomo abbraccia entrambe le componenti, non come realtà legate l'una all'altra soltanto esteriormente, bensì come due realtà intimamente intrecciate e in certo modo compenetrantesi».¹⁹ Dall'altro lato, il risultato di tale unione è non l'io empirico, bensì il corpo vivo in generale, in cui fra estensione corporea e flusso di vissuti vige una relazione di fondazione.²⁰

Laddove, al di là della chiara impossibilità empirica, è legalmente possibile un flusso di coscienza privo di materialità (ne è una riprova, secondo Husserl, la possibilità logica di fantasmi, privi di materialità e tuttavia dotati di schema corporeo)²¹; è legalmente impossibile un flusso di coscienza privo di uno schema corporeo. Il flusso psichico, per essere oggettivabile, deve infatti ricoprire (o diffondersi in) un corpo proprio. Il legame essenziale non è quindi, per Husserl, fra psichico e fisico, fra mente e corpo materiale, bensì fra psichico e schema corporeo.

Dal punto di vista dell'esser dato, o dell'essere oggettivabile, lo strato psichico non può essere scorporato, cioè non può essere separato dalla sua estensione corporea. Il che non solo non esclude bensì conferma, per Husserl, l'idea di un io puro, immateriale e incorporeo; colto adeguatamente attraverso una conversione riflessiva dello sguardo; io puro che non si genera e non trapassa bensì «entra ed esce di scena»; io puro che «non nasconde in sé segrete e interiori ricchezze, è assolutamente semplice, è assolutamente in

¹⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Einaudi, Torino 2002, p. 96.

¹⁹ *Ibid.* p. 98.

²⁰ Il legame essenziale che sussiste fra il flusso di vissuti e l'estensione corporea può essere letto, a mio parere, come un caso di a priori materiale, del tutto analogo al legame essenziale che sussiste fra colore e estensione. Si veda, a questo proposito E. Husserl, *Terza ricerca logica (Logische Untersuchungen, Zweiter Teil/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil/2: Elemente einer Phänomenologische Aufklärung der Erkenntnis, Husserliana XIX/1-2, Nijhoff, Den Haag 1984 ; trad. it. Ricerche logiche, 2 volumi, Il Saggiatore, Milano 1968).*

²¹ «Uno spettro è caratterizzato dal fatto che il suo corpo vivo è un puro fantasma spaziale, privo di qualsiasi proprietà materiale, di quelle qualità che, quando appaiono, vengono cancellate dalla coscienza, vengono caratterizzate come irrealità» (*Ideen II, cit.*, p. 99).

luce». ²² Io puro che non è coscienza vivente, coscienza senziente, corpo come «latore di sensazioni localizzate»; ma, potremmo dire, «centro di funzioni», struttura intenzionale adeguata e trasparente a sé stessa. Distinzione che riproduce fedelmente la distinzione cartesiana fra *cogitationes* intellettive e *cogitationes* radicate nella sensazione.

Così, anche per Husserl, il problema mente corpo è in realtà un problema composito, articolato, almeno a prima vista, in tre problemi distinti: a) il problema (naturalistico) del rapporto fra coscienza e corpo materiale; b) il problema (fenomenologico) del rapporto fra coscienza e corpo inteso come corpo vivo; c) il problema (fenomenologico) del rapporto fra corpo vivo, o coscienza vivente, e io puro.

Con la differenza che, nel caso di Husserl, è la nozione di corpo a fare da ago della bilancia fra dimensione fenomenica (o qualitativa) e dimensione cognitiva (o intenzionale) del mentale. Il corpo vivo è, infatti, è a sua volta un'entità eterogenea. Da un lato, in quanto svolge un ruolo essenzialmente cinestetico, il corpo è schema corporeo disincarnato, con compiti essenzialmente funzionali e costitutivi: «ogni linea della cinestesi decorre in un modo suo proprio, totalmente diverso da una serie di dati sensibili. Essa si svolge come un decorso di cui posso liberamente disporre, che posso liberamente fermare e di nuovo mettere in scena in quanto realizzazione originariamente soggettiva. In effetti, il sistema dei movimenti corporei è peculiarmente caratterizzato per la coscienza come un sistema soggettivamente libero. Io lo colgo nella coscienza dell' "io posso". Posso involontariamente "lasciarmi andare" e volgere i miei occhi qua o là, ma in ogni momento posso involontariamente imboccare questa o una qualsiasi linea di movimento». ²³ Dall'altro, in quanto esprime la sua natura senziente, esso è coscienza vivente, organismo immerso nel mondo percettivo, essenzialmente passivo e recettivo.

Il problema mente-corpo in Husserl si articola quindi, a ben guardare, non in tre bensì in quattro sotto-problemi: a) il problema del rapporto fra mente cognitiva (o intenzionale) e corpo materiale; b) il problema del rapporto fra mente cognitiva (o intenzionale) e corpo vivo inteso come schema corporeo; c) il problema del rapporto fra mente cognitiva (o intenzionale) e corpo senziente qualitativamente connotato (la mente fenomenica); d) infine il rapporto fra corpo senziente e corpo materiale. Questa nuova e più complessa impostazione del problema nasce dal progressivo slittamento dell'analisi dalla dimensione del mentale (nella sua doppia componente cognitiva e fenomenica;

²² Ibid, p.109.

²³ E.Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer, Dordrecht, 1966; trad. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, Milnao, Guerini, 1993, p 45.

intellettiva e sensibile) alla dimensione del corporeo (nella sua doppia componente funzionale-cinestetica e contenutistico-qualitativa).

Anche per la fenomenologia, comunque, una volta prese le distanze dall'impostazione naturalistica al problema della relazione fra coscienza empirica e corpo materiale, sorge impellente il problema di chiarire da un lato la relazione fra corpo materiale e corpo vivo (o coscienza vivente, incorporata) e, dall'altro, la relazione fra quest'ultimo e lo schema corporeo (o corpo cinestetico). Il che significa individuare anche all'interno della stessa fenomenologia, sia pure in una diversa configurazione, il problema degli stati qualitativi.

Problema che, nel caso di Husserl come nel caso di Descartes, è una conseguenza della separazione fra *essenza* della coscienza (la sua struttura intenzionale, funzionale) e analisi intorno al *contenuto materiale* della coscienza stessa (la sua natura fenomenica, sensibile, qualitativa).

6. Osservazioni conclusive

Queste le conclusioni alle quali ci conduce quanto finora detto. Il problema degli stati qualitativi (o *qualia*) è presente non solo nella filosofia della mente contemporanea bensì anche in quelle discipline solitamente considerate come esempi paradigmatici di anti-riduzionismo: il dualismo cartesiano e la prospettiva fenomenologica di Husserl.

Il problema scaturisce dal fatto che entrambi propongono una netta distinzione fra *essenza* e *natura* coscienziale o, più in generale, *essenza* e *natura* della soggettività; fra *struttura* intellettiva, intenzionale e *contenuto* recettivo, hyletico, materiale. Tale problema risulta inoltre imprescindibilmente connesso al tema della corporeità e alla constatazione della inestricabile connessione che sussiste fra corpo e coscienza. Necessaria, se vogliamo render conto della coscienza nella sua pienezza e interezza; non solo cioè come coscienza funzionale e intenzionale ma anche come coscienza qualitativa e sensibile. Per poter essere qualitativamente connotata, la coscienza deve attraversare, per così dire, il corpo. Corpo inteso come schema corporeo e funzionale ma anche, e soprattutto, come *materia corporea*.

Un po' come dire che, per poter avvistare il territorio fenomenologico della coscienza (e non trovarsi fra le mani una semplice mappa di quel territorio), la coscienza deve riconoscersi nella, e ricongiungersi alla, essenziale connessione al corpo materiale, alla *carne*, come affermerà Merleau Ponty. Il che è però solo un altro modo per dire che si

può render conto in termini fenomenologici della coscienza solo se reintroduciamo nella fenomenologia stessa l'atteggiamento naturale.